

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

número 19

Dezembro de 2015

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editor

Joel Thiago Klein

Universidade Federal de Rio Grande do Norte
Natal, RN, Brasil

Comissão editorial

José Henrique Santos

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Christian Hamm

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, RS, Brasil

Zeljko Loparic

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein

Departamento de Filosofia, UFRN

BR 101, Campus Universitário,

Prédio do CCHLA.

Sala 712

Bairro Lagoa Nova

Natal, RN, Brasil

CEP: 59078-970

Tel.: (84) 3342 2339 ramal 800 / 803

E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Conselho editorial

António Marques

Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Eckart Förster

Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Guido A. de Almeida

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Henry Allison

Universidade de Boston
Boston, MA, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, RS, Brasil

Julio Esteves

Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil

Marco Zingano

Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Marcos Lutz Müller

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Mario Caimi

Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid

Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Otfried Höffe

Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Paul Guyer

Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, PA, Estados Unidos

Ricardo Terra

Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno

Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Studia Kantiana

número 19

dezembro de 2015

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

- 5 **Nota do editor**
[Editor's note]

Artigos
[Articles]

- 7 **Liberdade moral, justiça e cidadania em Kant**
[Moral Freedom, Justice and Citizenship in Kant]
Werner Euler

- 39 **El concepto de ilusión como clave interpretativa del concepto de apariencia ilusoria transcendental en la KrV de I. Kant**
[The concept of illusion as a interpretive key of the concept of transcendental semblance in the *KrV* of I. Kant]
Pablo Moscón

- 63 **Leis causais empíricas na Segunda Analogia e a suposta dependência de uma “harmonia pré-estabelecida”**
[Empirical causal laws in the Second Analogy and the alleged dependence on a “pre-established harmony”]
Fernando Sposito Yokoyama

- 89 **“Jogo livre” e a “sensificação de ideias” na *Crítica do juízo* de Kant**
[“Free play” and the “sensification of ideas” in Kant's *Critique of judgment*]
Christian Hamm

105	Autonomia e o Reino dos fins [Autonomy and Kingdom of Ends] Sarah Holtman
127	A fórmula da humanidade como um fim em si mesmo [The formula of humanity as an end in itself] Richard Dean
153	Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia: comentário, tradução e notas [On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy: comments, translation and notes] Joel Thiago Klein
	Traduções [Translation]
177	Carta de Kant a Christian Garve (Kant: Briefwechsel, AA XII, Brief 820, An Christian Garve, seite 256-258) Márcio Tadeu Girotti
181	Informações aos autores
183	Information for authors

Nota do Editor

[Editor's note]

É com grande alegria e responsabilidade que a partir deste décimo nono número assumo a função de editor da *Studia Kantiana*, revista que ao longo dos anos se estabeleceu como sendo o principal meio de divulgação científica das pesquisas realizadas sobre a filosofia kantiana no Brasil. A *Studia Kantiana* é cada vez mais uma revista que atrai a atenção de pesquisadores estrangeiros, tornando-se também assim um veículo de ampliação do diálogo entre a comunidade kantiana nacional e internacional.

A prioridade da revista continuará a ser a publicação de trabalhos de alto nível acadêmico, aprovados pelo sistema de *double blind review*, fazendo jus à maturidade, profundidade e diversidade que as pesquisas kantianas brasileiras alcançaram desde a fundação da SKB e ao seu papel na comunidade científica nacional. Mas, além de continuar zelando por esse legado, fruto em grande medida do cuidado e trabalho dos editores anteriores, buscar-se-á fortalecer a política de internacionalização da revista, seja com relação a publicações em outros idiomas, seja pela inserção e divulgação da revista junto às demais sociedades kantianas das Américas e da Europa.

Desejo a todos uma boa leitura,

Joel Thiago Klein
Editor

Liberdade moral, justiça e cidadania em Kant*

[Moral Freedom, Justice and Citizenship in Kant]

Werner Euler**

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

1. Liberdade moral

A determinação da liberdade moral, que, dito de forma mais moderna, contém o pensamento da *auto-determinação*, tem de ser reconstruída na base do conceito de „vontade“. Segundo a introdução da MC, ela é a faculdade da apetição, na medida em que esta faculdade é determinada pela razão do sujeito. A vontade determina o „arbitrio“ e com isso indiretamente também a ação, a qual, portanto, ocorre a partir do „livre-arbitrio“ (6:213.21-26)¹. Em primeiro lugar, porém, Kant compreende essa determinação da liberdade ainda como o „conceito negativo“ daquela, isto é, como a liberdade, na medida em que ela exprime a „independência“ da „determinação“ do arbitrio dos impulsos sensitivos, que atacam permanentemente o arbitrio (6:213.35-37). A liberdade só é „positiva“, na medida em que a razão pura é „prática por si mesma“ (6:214.1),² e isso é efetivamente o caso, quando todas as máximas de ação estejam subjugadas à condição de se qualificarem segundo a simples forma (abstraindo da matéria enquanto objeto do arbitrio) para a lei universal. Essa congruência meramente formal é a lei suprema e o primeiro fundamento do arbitrio. Para o homem, tal lei manifesta-se na

* Esta contribuição representa a versão aumentada de uma palestra apresentada no dia 6 de Maio de 2015, no Departamento de Filosofia da PUC-Rio (Rio de Janeiro). Gostaria de agradecer, nesta oportunidade, ao meu amigo Maicon Engler por sua revisão metódica, bem como por suas sugestões concretas de aperfeiçoamento.

** E-mail: werner.euler@ufsc.br

¹ Cito o texto de Kant pela edição acadêmica (em números do volume, da página e da linha); uso a tradução de Fernando Costa Mattos da *Crítica da razão pura* (CRP), a de Valério Rohden (R) da *Crítica da razão prática* (CRPr), a de Guido Antônio de Almeida da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a de Clélia Martins (M) da *Metafísica dos Costumes* (MC); DD significa: *Doutrina do Direito*, DV: *Doutrina da Virtude*, IC: *Imperativo Categórico*.

² A tarefa da CRPr era examinar e responder a essa questão (cf. CRPr, *Prefácio*, 5:3; *Introdução*, 5:15; 5:46.3-4: ser prático significa: ser “imediatamente determinante” (R 73)).

forma de um imperativo. Com essa consideração, Kant chegou às leis morais da liberdade (6:214.13-14).

Neste contexto, lembremos as proposições fundamentais da razão pura prática na CRPr. Nesse livro, os parágrafos 1-8 da „Analítica“ constituem um sistema de proposições, no qual é preciso distinguir bem entre a „lei moral“ (CRPr, § 7), a „lei dos costumes“ (*Sittengesetz*) (CRPr, § 7, *Corolário*; 5:31.36-37), o “princípio da moralidade [eticidade]” (*Prinzip der Sittlichkeit*) (CRPr, § 7, *Corolário, Anotação*; § 8)³ e o imperativo categórico (que também é uma lei). Da fórmula geral do último derivam, na MC, as leis jurídicas (*Rechtsgesetze*), das quais Kant não fala concretamente na CRPr, tampouco na *Fundamentação*.⁴

As leis jurídicas, que derivam das leis éticas, são as leis morais a respeito das „ações externas“ (6:214.14-15). Kant chama de „legalidade“ a congruência de tais ações com as leis da liberdade. A liberdade correspondente chama-se, em sentido restrito, „liberdade no uso externo“ do arbítrio (6:214.20; veja também 6:219.12-14).

O aspecto decisivo consiste em que a forma da lei é unicamente determinante em relação à vontade. Ali fica um princípio totalmente novo perante a fundamentação tradicional da moralidade. Esse princípio dirige-se contra o eudaimonismo de Epicuro, contra a ética de Aristóteles (mas dentro de certos limites)⁵ e especialmente contra o princípio da felicidade em geral; mas ao mesmo tempo também contra a filosofia do racionalismo (Wolff, Baumgarten) e do empirismo (Hutcheson), na qual

³ Sob o *princípio da moralidade (eticidade)* entende-se, na CRPr, essa ação pela qual a) a razão compara a máxima da vontade com a vontade pura; b) (que significa a mesma coisa) a razão compara a máxima da vontade consigo mesma enquanto razão pura prática (isto é, a razão percebe a si mesma “como a priori prática”). O *princípio da moralidade* exprime, portanto, a reflexão de si e a auto-determinação da mesma razão pura prática (CRPr, § 7, *Corolário, Anotação*, 5:32). No que diz respeito à distinção entre a *lei moral* e a *lei dos costumes*, veja M. Wolff (2009), 524-525.

⁴ Sobre a tese da dependência há, como se sabe, uma controvérsia intensa (entre seus partidários pode-se contar P. Guyer, R. Terra, J. Beckenkamp). Neste lugar, devo me desculpar por não oferecer a prova da sua validade. No entanto, gostaria de enfatizar, *em primeiro lugar*, que a lei universal do direito não necessariamente exprime um imperativo („aja externamente de tal modo ...“, MC, DD, *Introdução*, § C, 6:231.10-12). A lei do direito tem a função de uma obrigação. Essa função pertence essencialmente ao imperativo (veja MC, *Introdução* IV, 6:222; DV, *Introdução* II, 6:382) (cf., ao contrário disso, Willaschek (2002), 66-73, 86-87, (2005), 96; Horn segue a tese de Willaschek para fundar sobre ela sua teoria da normatividade jurídica em Kant enquanto uma obrigação “não-ideal” (isto é, não categórica) (Horn, (2014), 40, 43-44)). Porém, a lei universal do direito não é mesmo um imperativo (veja, contra isso, Höffe (1999), 55). Se existisse um “imperativo categórico do direito” (Höffe (1990), 126-150; Höffe (1999), 41-62), pois, ele residiria necessariamente em um corolário dela para os seres humanos. Em *segundo lugar*, restrinjo a afirmação acima de modo que a *derivação* declarada nela, não deve acabar em uma dedução analítica. Em outras palavras, os princípios do direito não se seguem da formulação do imperativo categórico ético no sentido de que seu *conteúdo* resulta da fórmula do imperativo ético pela dedução lógica (cf. Horn (2014), 38).

⁵ Veja O. Höffe (2006), 21-44 (Aristotle Instead of Kant?).

nem os conceitos de bem e mal, nem a sensação moral são pressuposições apropriadas das leis morais.

Na minha opinião, muitos mal-entendidos entre os autores atuais a respeito da exegese da doutrina kantiana de liberdade já começam a partir desta passagem do texto. Lê-se a passagem que é introduzida por Kant como determinação „positiva“ quase sempre de um modo meramente negativo, como um puro formalismo que se afixa, além disso, também ao IC e que, por essa razão, necessita de uma adição de fatores materiais, isto é, sociais.

A validade (*Geltung*) das leis da liberdade ou das „leis da moralidade“ (*Sittengesetze*) (das proposições fundamentais da moral) tem a pressuposição incondicionada, em Kant, deque aquelas têm de poder „ser discernidas como fundadas *a priori* e necessárias“ (6:215.16-18; M 21). Os „conceitos e juízos“ sobre nosso „agir e deixar“ não têm um significado moral, se o seu conteúdo provém da experiência. Se, além disso, as proposições fundamentais morais baseiam-se na experiência, o perigo consiste „nos erros mais grosseiros e perniciosos“ (6:215.18-23; M 21). Neste sentido, o cumprimento de tais leis da moralidade é um „mandamento“ (*Gebot*) incondicionado da razão, independente das inclinações. Elas são válidas apenas na base da liberdade e da razão prática do homem; isso significa, principalmente, que elas não dependem de uma teoria da natureza (e poder-se-ia adicionar: tampouco independente de uma teoria empírica sobre dados sociais e comunicativos).

Em relação à natureza e à experiência da natureza (o conhecimento teórico), o conceito da *liberdade*, que é um conceito da pura razão, é *transcendente*, isto é, um princípio „negativo“ e „regulativo“ (6:221.7-13). Apesar disso, do ponto de vista da razão teórica, esse conceito é também necessário – como foi demonstrado na dialética transcendental (na terceira antinomia) da primeira *Crítica* –, ao introduzir-se o conceito da „liberdade transcendental“. Mas unicamente no uso prático o conceito de liberdade obtém realidade e um significado *positivo*. A realidade é „provada“ porque há as „proposições fundamentais práticas“, que por seu lado „provam“, mediante seu caráter legislativo, „uma causalidade da razão pura“, isto é, uma „vontade pura“. ⁶ Por meio dessa causalidade, o arbítrio é determinado independentemente das condições empíricas. Na pura vontade, „os conceitos e leis morais“ têm, por isso, também „sua origem“ (6:221.13-18; M 27). Todas as leis morais têm, neste sentido, sua razão neste conceito positivo de liberdade (6:221.19-20; M 27).

⁶ Veja MC, intr. IV, trecho 1 (6:221.7-18); CRPr, 5:47.27-32.

O que é ainda requerido da validade das leis morais do agir é, entre outras coisas, sua necessidade objetiva, que é necessária para fazer da atividade um dever (6:218.13-15; M 24). Porém, mesmo se as leis morais não contenham nenhum conteúdo empírico, isso, na verdade, não significará que elas serão completamente vãs. Sem qualquer conteúdo, mesmo a própria lei moral não poderia determinar a vontade. Então, o que é seu conteúdo?

Seu conteúdo é, em primeiro lugar, um imperativo categórico.⁷ Pois a lei moral diz que cada um deve fazer sua máxima voluntativa, sem exceção, uma condição objetiva (“princípio”) da legislação de todos os seres racionais: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.⁸ Depois, seu conteúdo é a causalidade, mas uma causalidade particular, que é adequada à vontade livre, quer dizer, que é a priori e pura e que exprime uma necessidade e concordância com a lei, uma causa incondicionada a partir de si mesma que, no entanto, tem sua efetividade na natureza (na forma das ações). Essa causalidade não é outra coisa senão a “autonomia da vontade”⁹ como o único princípio da legislação moral; logo, esse princípio que é empregado pela formulação da lei moral.¹⁰

1. A autonomia da vontade e a ideia do direito

Para o pensamento kantiano da liberdade moral, é de suma importância a concepção segundo a qual o ser-prático da razão pura consiste na capacidade de determinação da vontade, especialmente de determinação a priori e independente das influências empíricas (CRPr, 5:42.4-5). Esta determinação da vontade acontece a respeito da atividade do sujeito moral e prova-se – segundo a pretensão de Kant – imediatamente pela „ação“ (*Tat*).¹¹ Kant chama essa prova um „factum“. O fato é a „auto-

⁷ Veja para isso 6:227.10-11.

⁸ CRPr, § 7 (5:30); R 51. Poder-se-ia argumentar contra essa exegese que pelo conteúdo da lei é reproduzida apenas a fórmula em geral do IC, de modo que a explicação é tautológica. Mas, com base nessa argumentação não se daria conta de que o teor da proposição (*Satzinhalt*) da lei pressupõe uma relação com a causalidade da vontade.

⁹ CRPr, § 8, 5:33.8-9; 5:32.7.

¹⁰ Por essa razão, pode-se considerar a lei moral como a lei da “autonomia da razão pura” (5:43.23-24). A formulação da lei moral (CRPr, § 7) deixa aberta a questão de para qual destino a “legislação universal” deve ser dirigida. Daí resulta que se pode tratar tanto de uma legislação interna (ética) como também de uma externa (jurídica).

¹¹ Kant chama „ação“ uma atividade, na medida em que ela „esteja submetida às leis da obrigação“. Isso é o caso, se o sujeito da atividade durante sua execução „seja considerado segundo a liberdade de seu arbítrio“, de modo que essa atividade lhe pode ser imputada (6:223.18-20; M 29; veja também 6:227.21-23; M 33).

nomia“ na „proposição da moralidade“ (5:42.6-8) (ou segundo outra explicação – a relação imediata da lei moral com a consciência – um saber imediato: 5:47.11-13). E – Kant afirma em seguida – a relação seria no fundo idêntica com a „consciência da vontade“ (5:42.8-10).¹² Contribui para o *auto-conhecimento*, que a parte natural da vontade esteja subjugada à causalidade da natureza, ao passo que a parte prática, numênica (inteligível), pode determinar a causalidade da natureza mediante suas próprias leis (5:42.10-19).

Não gostaria de comentar aqui, em pormenor, a questão da exegese da expressão „factum“. A denotação escolhida por Kant aparentemente não possui o significado decisivo que lhe é atribuído geralmente.¹³ Mais importante é, porém, que o pensamento da „autonomia“ é o fundamento da determinação „positiva“ do mundo moral (que é um „mundo intelectual puro“ (*reine Verstandeswelt*)) e da possibilidade de um *conhecimento* parcial e prático sobre ele („algo dele“), isto é, da lei moral (5:43.4-9).¹⁴

A lei moral, que Kant chama também de “a lei fundamental de uma natureza supra-sensível e de um mundo inteligível [intelectual]”, é a lei da “*autonomia da razão prática pura*”, à qual a natureza como “*natureza supra-sensível*” está subjugada.¹⁵ Todas outras leis práticas, que no todo possibilitam *conhecimento* (prático) e assim, mediatamente, a “existência das coisas”, dependem dessa “lei fundamental”.¹⁶ Deste modo, a vontade é a causa dos objetos e a causalidade da vontade é determinada pela razão pura prática (5:44.31-35; R 71). Pode-se incluir em tais leis, por exemplo, o imperativo categórico em suas fórmulas e funções diversas,¹⁷ mas também a “lei universal do direito” estabelecida na DD da MC (6:231.10; M 37). Sem a autonomia da vontade, por fim, mesmo a função do “contrato originário” constituindo e sustentando o Estado, como a articulação da soberania do povo, é impensável.¹⁸

¹² Para o pensamento da autonomia em Kant, veja, entre outros, J. B. Schneewind (2009); G. Prauss (1983).

¹³ Como crítica M. Wolff (veja M. Wolff (2009), 513).

¹⁴ „[...] na medida em que ela [a razão] ao mesmo tempo e de bom grado confessa não entender que tipo de determinação o conceito de causa possa ter para o conhecimento destas coisas [da ordem inteligível]. Certamente ela tem que conhecer de um modo determinado a causalidade com vistas às ações da vontade no mundo sensorial, pois do contrário a razão prática não poderia produzir efetivamente nenhum ato“ (5:49.32-37; R 79-80).

¹⁵ CRPr, 5:43.23-26 (R 69-70); cf. 5:44.19-26.

¹⁶ CRPr, 5:43.19-20 (R 69); 5:45.22-24 (R 73); compare também 5:45.29-46.4, esp. 5:46.29-36.

¹⁷ Veja MC, introdução IV, 2º trecho (6:221.19-24; M 27-28).

¹⁸ Cf. *Paz Perpétua*, 8:344.23, 350.2-3 (Ed 70, 131, 138). É necessário apontar para o fato de que também a dependência afirmada acima das leis do direito em relação à autonomia da vontade é debatida na literatura secundária. Aos seus críticos pertence, entre outros, G. Geismann (veja a exposição do problema em Geismann, que remete para outros autores: G. Geismann (2006), 64-72).

A “ação”, no sentido moral, é já o fundamento da distinção entre “correto ou incorreto [justo e injusto] (*rectum aut minus rectum*)”, e depende da questão, se a atividade está em concordância com o dever ou não (6:223.35-36; M 30). Mas, com isso, ainda não se encontra o significado do conceito do direito (*ius*), que é desenvolvido por Kant só na introdução (§ B) da DD. Esse conceito não resulta já, segundo Kant, do que as leis positivas dizem sobre quaisquer circunstâncias. Ele é relacionado essencialmente ao conceito da “obrigação”. Aquilo que diz a noção de *obrigação* (*Verbindlichkeit*), pois, é determinado pela formulação geral do IC. Deste modo, o conceito de direito compreende três determinações da relação, que Kant reúne na seguinte declaração:

“O direito, portanto, é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (6:230.24-26; M 36).

As relações mencionadas são: *em primeiro lugar*, a externa relação prática de uma “pessoa [contra] outra”, isto é, enquanto influência recíproca de suas atividades, na medida em que elas tenham de ser entendidas “como *facta*” (6:230.9-11; M 36); *em segundo lugar*, a relação do *arbítrio* de um contra o de outro (6:230.11-15), e *em terceiro*, a mesma relação do *arbítrio*, na medida em que ela é caracterizada pela abstração da matéria (do conteúdo) do *arbítrio*, isto é, do fim do objeto desejado na intenção (*Absicht*) do agente (6:230.15-17; M 36). Essa última relação tem relevância peculiar, na medida em que ela significa que somente a “forma” da relação tem de ser considerada na atividade bilateral do *arbítrio*, não o que cada um quiser fazer com isso. Ora, a *forma* não é outra coisa senão a *liberdade* que deve se exprimir naquela relação. Portanto, a liberdade significa que a atividade de um pode ser unida “com a liberdade do outro” (6:230.20-23; M 36). A liberdade é a expressão para a determinação geral na relação externa da concordância da liberdade de um com a de todos. Na verdade, esse é o conteúdo da declaração do “direito” citada acima.¹⁹

No § C da introdução na DD se segue, em primeiro lugar, o *princípio universal do direito*, que diz que uma ação é justa (correta [*recht*]) pontualmente, quando ela “ou cuja máxima permite” que “a liberdade do *arbítrio* de cada um” possa “coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (6:230.29-31; M 36).

Kant chama esse princípio também de o “princípio de todas as máximas” (6:231.4; M 37). Mas trata-se aqui de uma máxima jurídica,

¹⁹ Para o significado do termo “declaração” veja M. Wolff (2009), 516; cf. Kant, CRP, B 757 / A 729.

não de uma ética. Neste contexto, “máxima” significa – como já exposto acima (veja 5:31.13) – um “preceito (ou prescrição)” (*Vorschrift*)²⁰ que, objetivamente considerado, já é uma lei, exatamente porque está subordinado ao princípio universal do direito. Por isso, Kant acentua expressivamente a exclusão da possibilidade de utilizar esse princípio mais uma vez subjetivamente por sua máxima (por uma pretensão de seu próprio agir) (6:231.3-9). Essa parece ser uma constatação muito importante para a concepção do direito kantiano, uma das constatações que costumam ser simplesmente ignoradas por autores atuais (como, por exemplo, por Honneth e Habermas). Por outro lado, outros interpretam aquela citação de Kant em um sentido estrito demais, isto é, igualmente unilateral (como princípios de direito destituídos de motivação, não-imperativos, não-prescritos).²¹

²⁰ Sobre o conceito do *preceito* em Kant, veja CRPr, § 1, anot. (5:20.17-40; R 34-35).

²¹ Chr. Horn (2014), 43-44; M. Willaschek (2002). O imperativo categórico diz o que é „obrigação“ (6:225.6-7). Mas não se pode dizer que a lei universal do direito exprima um imperativo categórico. É certo que Kant afirma, por um lado, que essa lei me impõe uma „obrigação“ (isto é, no sentido da limitação que ela exprime) – mas essa obrigação não há de ser entendida no sentido ético como limitação de si mesmo nem como obrigação de si mesmo. Em outras palavras, a obrigação não é a motivação (o móbil) para a determinação do arbítrio. – No entanto, o imperativo categórico é relevante para a lei universal do direito. Pois o direito estrito (que é livre da Ética) „funda-se“ na „consciência da obrigação de cada um segundo a lei“ (mas „fundar“ aqui não no sentido de uma redução a um fundamento da determinação). Caso o direito estrito determine o arbítrio, não poderá referir-se à consciência da obrigação „como móbil“. Neste aspecto, baseia-se antes em outro móbil, quer dizer, no „princípio da possibilidade de uma coerção externa“ (6:232.17-23). Mas essa coerção externa (que não é imediatamente física, mas também contida invisivelmente como ameaça na lei) tem de ser, de certo modo, traduzível para uma coerção interna, isto é, para a „consciência da obrigação“; pois do contrário, *enquanto motivação*, não tem nenhum efeito sobre o agir jurídico do sujeito. – Com base neste esclarecimento tem de considerar, a) até que ponto deve-se concordar com Willaschek, para quem a lei universal de direito é normativa mas não prescritiva, e b) até que ponto pode-se conciliar sua interpretação com Hoeffe falando de um *imperativo de direito*. – No que diz respeito a Willaschek, não vem a ser completamente claro o que se entende sob o atributo “prescritivo”. Se deve ser entendido como um dever obrigatório, a afirmação é falsa. Mas se significa o respeito para a lei como a razão da motivação, é preciso aprovar o atributo “não-prescritivo” em relação à lei universal de direito. Porém, um “paradoxo dos imperativos jurídicos” na concepção kantiana da legislação jurídica não é reconhecível (cf. Willaschek (2002), 69-75). É decisivo que a lei universal de direito é concebida como um postulado que exprime uma exigência que a razão impõe a si mesma. Enquanto postulado, essa lei não faz nenhuma reivindicação concreta aos sujeitos de direito humanos. Postulados práticos referem-se a leis práticas. Em diferença com os imperativos, deve ser válido das leis práticas que elas, de um lado, representem a necessidade de uma ação, mas, de outro lado, abstraíam de que a ação “em si, encontra-se já *internamente*, de modo necessário, no sujeito agente (como em um ser santo), ou se é (como no homem) contingente” (6:222.9-11; M 28). Esse é também o sentido do *Ser-restringido* (em diferença com o *dever*) na explicação de Kant da lei universal de direito no § C (6:231.15-16). Pode-se falar de um imperativo apenas no último caso, limitado aos seres humanos. Por conseguinte, o caráter da lei universal de direito como lei prática opõe a sua caracterização como imperativo. Além disso, a circunstância de que Kant mesmo concebe essa lei explicitamente como um postulado que não é capaz de uma prova (6:231.18) não é compatível com a interpretação como imperativo. Neste sentido, para Kant, todas as leis práticas são “como postulados matemáticos” “indemonstráveis, mas apodíticas” (6:225.27-28; M 31). Contudo, nenhuma regra pode servir ao mesmo tempo tanto como imperativo quanto como

Dessa explicação se segue, depois, a formulação da „lei universal do direito: “aja externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (6:231.10-12; M 37).

Embora aqui o texto fale sobre o uso do seu próprio arbítrio, a lei não deve ser interpretada assim como se cada um seria livre para determinar os limites de seu próprio arbítrio por si mesmo. Tampouco pode-se reconhecer, neste contexto, onde é articulada “uma permissão para seguir suas inclinações”.²² Apesar de ter aparentemente a forma externa de um imperativo e exprimir isso (como “obrigação”), a lei não deve ser confundida com um imperativo categórico ético e, aliás, ela tampouco é idêntica à lei moral. Antes, ela é uma concretização de ambos, pois a auto-limitação livre pensável na ética é excluída aqui. Isso significa, pelo menos, que ela tem as leis éticas enquanto forma da obrigação como pressuposição.

Para Kant, a “lei universal” é, de um lado, um “postulado” (prático) da razão “que não é suscetível de prova ulterior alguma” (6:231.18; M 37), de outro lado, “uma lei que me impõe uma obrigação” (6:231.12-13; M 37). Portanto, pode-se afirmar que essa lei seja, como a lei moral (CRPr, § 7), um postulado que *contém* um imperativo (isto é, uma obrigação e um dever jurídico), de modo que ela tem enquanto imperativo a consequência de uma restrição para os homens. Todavia, na forma universal (como postulado), ela pode também ser considerada sem a coerção legítima (a saber, quando a máxima é constituída de modo que a “liberdade do arbítrio de cada um” pode “coexistir” *sempre* “com a liberdade de todos” (*Princípio universal do direito*, 6:230.29-31)). Essa lei contém, segundo Kant, uma verdade de razão incondicionada e não provável dizendo (para homens e outros seres racionais) que a “ideia” da liberdade “é limitada” nas “condições”, isto é, de um lado, na condição da conciliação do “uso livre” de seu próprio arbítrio “com a liberdade de cada um” (isto é, com o uso livre e inferível do arbítrio de todos outros sujeitos); de outro lado, na condição de que essa concordância aconteça “segundo uma lei universal”.²³

Mas o que significa aqui “segundo uma lei universal”? Neste nível da consideração das relações do direito não se pode tratar de uma lei do direito da “justiça pública” como Kant a apresenta no § 41 da DD, a saber, como princípio da *justiça distributiva* (6:306); provavelmente

postulado (exceto o imperativo categórico mesmo, na medida em que Kant afirma simultaneamente ser uma lei prática).

²² Chr. Horn (2014), 303.

²³ 6:231.11-12 (M 37); cf. 6:230.22, 30-31 (M 36).

tampouco pode-se tratar da lei da coação externa (6:232.28, 30). Por outro lado, é preciso também excluir a questão de outra lei ainda mais universal, como a *lei moral* (CRPr, § 7), cujo autor é a razão, não necessariamente o homem (cf. 6:227.10-11).²⁴ Mesmo essa lei universal precisa conter, de certo, um imperativo categórico (6:227.10-20), *porque* é uma “lei” moral-prática, mas não é *idêntica* a ele.²⁵ – Excluo essa opção, embora, neste contexto, se trate também da pura “*forma* na relação entre os arbítrios de ambas as partes” (6:230.20; M 36). Antes, gostaria de supor que a “lei universal”, contida tanto na fórmula citada acima da *lei universal do direito* (§ C, 6:231.10-12), como também no *princípio universal do direito* (§ C, 6:230.29-31), seja aquela lei que resulta como “a lei” do contrato originário (estado-constituente) (veja, seção 3 abaixo), e que, com isso, pressupõe a autonomia da vontade de cada indivíduo participando neste processo e, além disso, a autonomia da vontade geral da comunidade dos múltiplos indivíduos, como princípio da constituição.²⁶

Para a compreensão do conceito kantiano de direito, é de significação decisiva que o direito esteja em estreita relação (até mesmo inseparavelmente ligado) com a autorização da coação.²⁷ Mas mesmo essa ênfase não é suficientemente levada em consideração por outros autores.²⁸ Esse contexto é particularmente fundamentado e ilustrado nos §§ D. e E. da introdução na DD. Nesta ocasião, não gostaria de comentar a tentativa de Kant de fundamentar a concordância com o direito (*Rechtmäßigkeit*) da competência da coação (*Zwangsbefugnis*), no âmbito do direito, por meio do princípio da contradição, no § D.²⁹ A explicação do direito externo estrito (isto é, do direito que exige apenas razões determinantes externas ao arbítrio) como aquele conceito de direito que consiste “imediatamente” “na possibilidade da ligação entre a coerção recíproca universal e a liberdade de cada um” (6:232.9-11; M 232) é, pois, de maior interesse.

O “princípio da possibilidade de uma coerção externa que possa coexistir com a liberdade de cada um segundo leis universais” é, no contexto do direito, aquele “móbil” (*Triebfeder*) que substitui a consciência

²⁴ Habermas, que também se refere à fórmula da lei de direito, não explica a expressão „lei universal“ que ocorre em tal fórmula. Ele parece supor vagamente que essa expressão queira significar o IC, que „desde sempre“ estaria „no plano de fundo“ (J. Habermas (1992), 153, cf. 123).

²⁵ Veja a pesquisa de M. Wolff (2009), 511-549.

²⁶ Veja *Paz perpétua*, 8:352. No escrito *Sobre a expressão corrente etc.* (*Über den Gemeinpruch*) (1793) Kant explica o „contrato originário“ como designação para a „lei fundamental“ que emerge da vontade unida de todos (da vontade geral do legislador) (8:295.9-11). Cf. J. Kulenkampff (2008).

²⁷ Veja B. Tuschling (2013), 72. Cf. O. Höffe (1999), 55-58; G. Geismann (2006), 43-48.

²⁸ No entanto, veja Horn (2014), 303 f.

²⁹ Por isso veja para já O. Höffe (1999), 55-58; P. Guyer (2002), 46-54; M. Willaschek (2003); Ripstein (2008), 227-250.

moral na ética (6:232.16-23; M 38). Por causa da concordância entre a ética universal e a competência universal da coerção, Kant tem a oportunidade de dizer que direito e competência para coagir são sinônimos (6:232.26-29; M 38). Na anotação do § E, mostra-se como o princípio da liberdade universal pode harmonizar-se necessariamente com a lei da coerção recíproca. Pois, na analogia com a matemática, este contexto é interpretado de modo que a lei da coerção recíproca tem a função de “construir” o conceito de direito, isto é, de lhe arranjar um objeto que não pode resultar imediatamente do puro conceito do direito.³⁰ Por conseguinte, é a coerção “inteiramente recíproca e igual” que possibilita a “exposição” do conceito de direito (6:233.3-6; M 39). A tal “exposição” ou ilustração a priori, pertence como segundo momento o que distingue, no meu entender, a justiça “pública” (*distributiva*) (mas, neste lugar, sem dizer isso explicitamente), quer dizer, a DD quer que “o seu” seja determinado para cada um, isto é, “com precisão matemática”, sem nenhuma exceção ou desvio da exatidão (6:233.19-20; M 39).³¹

Embora Kant comente referindo-se ao “sistema” do direito que o conceito supremo da divisão entre “*justo e injusto*” [correto e incorreto (M 24)] (“*Recht oder Unrecht*”) seja o “ato do livre-arbítrio em geral” (6:218.30-33; M 24) (que deveria incluir a ideia do dever), o verdadeiro móbil (a motivação) para o cumprimento da legislação *jurídica*, isto é, externa e material, é, porém, independente de uma tal “ideia do dever” (subjettiva) (6:219.3-6). Esse móbil é a “coerção externa” (6:220.4; M 26), que é exclusivamente relevante para o cumprimento de um dever do direito (6:220.11-13) e que necessita de um legislador externo. Porém, o mesmo móbil parece resultar necessariamente das inclinações que Kant incluí nos “fundamentos *patológicos* de determinação do arbítrio”,³² que requerem uma legislação coagente (6:219.6-11; M 25). Por causa da diferença indubitável entre as formas de realização da obrigação ética e

³⁰ Cf. Horn (2014), 39-40.

³¹ Aqui, não posso oferecer explicações mais detalhadas. Pois, para fazer isso, de antemão, teria de ser analisada e compreendida a construção do conceito matemático do „recto“, usado por Kant (para o qual ele alega o mesmo termo latino como para o „direito“, isto é, „rectum“). Tanto quanto posso ver, tampouco na literatura secundária há clareza suficiente sobre esse problema (cf. Chr. Horn (2014), 39-40). Parto de que a construção requerida do conceito de direito pela lei da coação recíproca (§ E, anotação) é propriamente uma ilustração da lei universal de direito (§ C) (que deve ser lida, como todas „leis puras práticas“, como um postulado prático (cf. 5:46.5-12; 5:470.11). Postulados são instruções de ação que de certo incluem uma necessidade ilustrativa, mas não são suscetíveis da prova. É preciso tratar a construção do conceito de direito (§ E, anotação) da mesma maneira como „a lei fundamental da razão pura prática“ na CRPr (§ 7; 5:31) (veja sobre esse assunto M. Wolff (2009), 523-524, 527). Para a interpretação do entendimento kantiano de uma construção dos conceitos geométricos veja D. Koriako (1999), 253-263.

³² Para a explicação da expressão „leis patológicas“ veja CRPr, 5:44.17; *Fundamentação*, 4:399.31 f.

jurídica (da coação interna e externa), pode-se, na verdade, também falar de duas espécies de “normatividade”.³³

Para a atribuição de uma qualidade jurídica a um sujeito de arbítrio livre, Kant usa o conceito de “pessoa” – vários outros autores atuais adotaram essa noção.³⁴ O conceito moral da pessoa em Kant significa – em seu sentido geral – que um sujeito da ação vale como “pessoa”, na medida em que a ação seja *imputada* a ele mesmo.³⁵ Isso é o caso na questão de um ser racional cuja liberdade é subordinada a “leis morais”, quer dizer, a leis que a própria razão prática lhe prescreve. Uma “pessoa”, em suas atividades, é dependente apenas daquelas leis que ela dá exclusivamente a si mesma (6:223.24-31; M 29-30). Ela institui, com isso, por si mesmo, também a “obrigação” (*Verbindlichkeit*) inerente a essas leis. Sob essas condições ela vale, portanto, como “autor do efeito” de sua própria ação (6:223.20-21; M 29). Essa autoria é o critério da *imputação* das ações. A expressão da “*imputação (imputatio)*” é o predicado de um juízo prático, que é atribuído ao “autor (*causa libera*) de uma ação [atividade]” (como o sujeito desse juízo). Por meio dessa ordenação, a atividade é determinada como “ação (*factum*)” e, ao mesmo tempo, subordinada às leis. Mas apenas quando as “consequências jurídicas” da ação são consideradas é que a imputação causada na sentença será “ajuizadora” (*rechtskräftig*) (6:227.21-26; M 33).

³³ Veja Horn (2014), 302-304.

³⁴ Cf. A. Aichele (2008).

³⁵ Na verdade, o uso da expressão „pessoa moral“ já foi comum entre os filósofos antes de Kant, por exemplo em Samuel Pufendorf e J.-J. Rousseau.

2. Igualdade (social) e “contrato originário”

Pode-se afirmar que a representação da justiça em Kant surge da ideia da soberania do povo, isto é, do pensamento desenvolvido por Rousseau, de acordo com o qual a legislação como o primeiro e supremo poder encontra-se na “vontade unificada do povo”.³⁶ Pois, visto que a vontade do povo é, para Kant, a origem de todos os direitos e, com isso, também da *lei*, não pode resultar verdadeiramente nenhuma injustiça dela.³⁷ Não pode estar no intento e no interesse do indivíduo ser injusto para com alguém, na medida em que ele participa da vontade legislativa universal. Na verdade, isso significaria que ele decidiria – em contradição com a vontade universal e, logo, em contradição com a sua própria vontade – “sobre si mesmo” a cometer injustiça contra um outro. Pois a vontade “concordante e unificada de todos” (e, por essa razão concordante com si mesma), como “a vontade popular universalmente unificada” (*der allgemein vereinigte Volkswille*), que é legisladora, é caracterizada por Kant de modo que “cada um decida a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um” (6:313.34-314.3; M 119-120 (MC, § 46)). Essa fórmula deve ser entendida no sentido de que a universalidade, que se exprime em cada representante dessa vontade, consiste em uma relação universal (*allseitig*) de obrigação recíproca, na qual todos são iguais a respeito da função dupla como legislador (“cidadão”) e como súbdito, como submetido à lei. Com isso, privilégios do seu estado estão em desacordo com o direito (*Sobre a expressão*, 8:296.8-19; Textos Filosóficos 70, 86-87). Aquela universalidade da vontade implica particularmente a determinação da “igualdade civil” (*bürgerliche Gleichheit*), que diz que o reconhecimento (*Anerkennung*) de uma autoridade supra-ordenada à vontade singular é condicionado e limitado pela auto-determinação (*Selbstbestimmung*) de todos os entes singulares articulando-se naquela relação de obrigação recíproca. Portanto, *injustiça*, no sentido do injusto, surgiria já originariamente do desrespeito da vontade do soberano (do povo) e da condição de estar subjugado à determinação dos outros.³⁸

³⁶ DD, § 46 (6:313.29-31; M 119). Veja J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, Livro II, Capítulos I e VI. Cf. Kant, *Sobre a expressão corrente*, 8:295-299; J. Habermas (1992), Cap. III.1, 121-123; R. Brandt (2000); J. Kulenkampff (2008); A. Pinzani (2009), Cap. 5, pp. 222-230, 237-242.

³⁷ Cf. também *Sobre a expressão corrente*, 8:297.20-28. A ideia do contrato originário em Kant é anistórica (8:297.4-20). É, por isso, um equívoco interpretar a figura artificial do “contrato originário”, enquanto expressão da vontade do povo para a criação dos estados do direito, como um modo de acordo atual e decisionista (de convenção) e ligar, com isso, a representação de um consenso da “equidade” (*Fairness*) por causa da ignorância baseada em uma “sensação da justiça” (J. Rawls (1981), 33-37).

³⁸ Para Rousseau, isso significaria simplesmente a destruição do “corpo político” (Rousseau, *O Contrato Social*, Livro II, Capítulo I). Cf. I. Kant, *Sobre a expressão corrente* (8:296).

A distinção kantiana entre cidadania ativa e passiva (6:314.21-23) pode ser interpretada como a tentativa de harmonizar o ideal do cidadão e sua determinação fundamental de igualdade jurídica (bem como de igualdade social e política que resulta da primeira) com as formas institucionalizadas da desigualdade econômica e material-jurídica (positiva). Pois, deste modo, Kant pode afirmar que a dependência efetiva da vontade alheia e a desigualdade estão em concordância com a liberdade e igualdade de todos “*como homens*” (isto é, como cidadãos passivos ou meros “associados”) (6:315.12; M 121 (MC, § 46)), que fazem um povo, formam um estado e constituem uma “constituição civil” (6:315.6-10). Essa contradição entre desigualdade efetiva e igualdade formal dos cidadãos, na minha opinião, não pode ser supressumida na base da teoria kantiana do direito e do Estado. Ela se oculta por meio de uma nova interpretação silenciosa da igualdade dos cidadãos para uma igualdade de oportunidades.³⁹ Segundo essa igualdade, as leis da liberdade, nas quais a “igualdade de todos no povo” deve ser fundada, possibilitam a cada um entre os membros, que eles possam trabalhar “para passar [ascender] desse estado passivo para o [ao] ativo” (6:315.17-22; M 121). Nesse ponto, Kant pode supor que o direito da co-gestão política nas questões do Estado e na legislação (a cidadania ativa) já está disposto potencialmente na ideia da soberania do povo e não a contradiz. Ao mesmo tempo, é extremamente contraditório pensar que essa ideia deva incluir também a possibilidade de um impedimento total (isto é, de um auto-impedimento por causa de um “crime”) para sua concretização por alguns indivíduos entre seus membros.

A origem do estado jurídico entre os homens é considerada no § 47 da DD, de modo que a liberdade dissociada (*ungebunden*) da lei (a liberdade selvagem), que não é subjugada a nenhuma obrigação universal, é substituída com necessidade por uma liberdade subordinada às leis externas e ligada a elas, como a verdadeira liberdade (“liberdade em geral”). Mas a sutileza (*Witz*) nesta ideia está no fato de que a “dependência legal”, que está necessariamente ligada à liberdade adquirida por si mesma, resulta de um ato da liberdade, isto é, que aquela dependência “surge de sua própria vontade legisladora” do homem livre dependente (6:316.4-6; M 122). Isto é o que Kant chama o ato ou a ideia do “contrato originário”.⁴⁰ Portanto, isto é também o fundamento da determinação da igualdade jurídica e política enquanto justiça.

³⁹ Todavia, ela tem aparentemente seu fundamento na ideia histórica de Kant sobre „o trabalhar para acima“ (*Emporarbeitung*) do homem.

⁴⁰ MC, 6:315.30-33; veja 6:340.10-11, 27.

3. Justiça pública e distributiva (DD, § 41)

Kant utiliza o conceito de *justiça* na sua filosofia prática sob diferentes aspectos, a saber: (a) como determinação geral na doutrina da moralidade; (b) como categoria ética na *Doutrina da Virtude*; (c) como princípio de igualdade na *Doutrina do Direito*.⁴¹ No entanto, os aspectos da justiça social permanecem mais subdesenvolvidos e são colocados na margem de suas considerações sobre o direito do Estado.⁴² Apesar disso, esses aspectos mencionados justificam a tese de que as considerações respectivas são sustentadas pelo pensamento, segundo a qual se deve ancorar as ideias de justiça nas instituições públicas. Assim, encontramos, por exemplo, observações nas quais Kant vota claramente em favor da conservação e melhoramento das instituições estatais de beneficência (DD, 6:367, 369).

Concentremo-nos primeiramente na expressão da justiça externa. Ela está, segundo Kant, relacionada à atividade que é “correta” (*recht*) segundo as “leis externas”. Isso significa, em primeiro lugar, que apenas aquelas atividades podem se qualificar como justas (*gerecht*), que dependem não unicamente e não principalmente dos motivos subjetivos do agir; em segundo lugar, que atividades podem valer como “corretas” (*recht*) (e, com isso, justas), no sentido de que eles concordam com os atos de todos os outros entes sociais, na medida em que eles se fundam na liberdade.

No primeiro trecho do parágrafo 41 da MC, o conceito de “justiça pública” é introduzido e dividido (6:305.34-306.16). Essa ideia da justiça é completamente dependente da determinação kantiana dos princípios universais do direito e do *estado* de direito entre os homens. Em palavras gerais, a “justiça pública” é uma expressão para a condição, sob a qual “cada um pode participar do seu direito”, isto é, sob o qual cada um pode participar no estado geral de direito. Essa ideia da justiça (relevante para direito) é, para Kant, um “princípio formal” “considerado segundo a ideia de uma vontade universalmente legisladora” (6:306.1-3; M 111). Esse princípio da justiça, porém, refere-se – não estando privado do seu caráter formal – ao *estado de posse* (“da posse de objetos (como matéria do arbítrio) segundo leis”, M 111) de cada pessoa que vive dentro dos limites desse estado do direito. A divisão da ideia da justiça ocorre, segundo a estrutura triádica da modalidade – possibilidade, atualidade,

⁴¹ Cf. J. Salgado (1986).

⁴² Sobre justiça social, entendo, aqui, primeiramente a compensação da desigualdade social, consistindo em um fato, por medidas sócio-políticas do Estado ou por uma política preventiva para a omissão da desigualdade social.

necessidade –, a respeito da posse. Há três diferentes perspectivas ou níveis do direito, da “lei” ou da realização das relações do direito que são equivalentes a essa distinção das perspectivas: *primeiro*, o aspecto somente do que é justo formalmente; *segundo*, “aquilo cujo estado de posse é *jurídico*” (6:306.10-11; M 112); *terceiro*, do que é direito efetivamente através de uma sentença do tribunal. Consideremos preferencialmente essa última forma que é, para o próprio Kant, “a mais importante dentre todas as questões jurídicas” e cuja corte designa, para ele, “a *justiça* de um país” (6:306.14-16; M 112). Esta justiça é chamada também de “*justiça distributiva*” (*iustitia distributiva*) (sinônima de justiça pública)⁴³ e obtém a maior importância na sua doutrina de direito.⁴⁴ Ela refere-se ao terceiro domínio na doutrina kantiana da divisão do poder do Estado e realiza-se na irrevogável sentença judicial do “juiz supremo” (*supremi iudicis*).⁴⁵ Neste contexto, a jurisdição vale como “união” do legislador com o regente, os quais, a não ser em sua função, são subordinados um do outro.⁴⁶ No entanto, na sua função, ela é independente do legislador e do regente.⁴⁷ Então, a justiça de um país está sob os cuidados do tribunal supremo do mesmo país. Ela não é alcançada por qualquer outra decisão jurídica através dos tribunais inferiores. As suas sentenças não podem valer como inalteráveis e a sua atividade não pode ser destinada para unir os outros poderes do Estado e distribuir, mediante aquela atividade, “a cada súdito seu direito”.⁴⁸ É o povo enquanto súdito, ao qual a justiça é distribuída, que ao mesmo tempo ordena tal distribuição:

“O povo julga a si mesmo através daqueles seus cidadãos que, mediante livre escolha [eleição, votação, WE], são nomeados [designados (*ernannt*), WE] como seus representantes e, na verdade, para cada ato em particular. Pois o veredicto jurídico (a sentença) (*Rechtsspruch*) é um ato singular da justiça pública (*iustitiae distributivae*) realizado por um administrador do Estado (juiz ou corte de justiça) em relação a um [ao] súdito, isto é, a alguém que pertence ao povo e que, portanto, não está investido [Lamego: revestido (*bekleiden*)] do poder de atribuir-se o seu a si mesmo (distributivamente)”.⁴⁹

O “veredicto jurídico” dado pelo juiz, em caso afirmativo, pela corte suprema, é em última instância justo (*gerecht*) porque a instituição

⁴³ 6:306.7-8; 6:313.4-5.

⁴⁴ Isso é posto em dúvida por O. Höffe (1999), 54.

⁴⁵ 6:316.21-22 (DD, § 48).

⁴⁶ 6:316.15-16.

⁴⁷ Para estudar a doutrina da divisão do domínio, especialmente sobre o problema do poder judicial, veja M. Wolff (2013), 63, 65-66.

⁴⁸ 6:316.15-16; M 122 (DD, § 48).

⁴⁹ 6:317.20-27; M 123 (DD, § 49).

autorizada (o poder), necessária para esse acto, foi denominada e designada pelo povo. Portanto, esse poder julga substitutivamente (‘em nome do povo’) sobre o povo como se ele mesmo julgasse sobre si mesmo:

“Somente o *povo*, portanto, por meio dos representantes que ele mesmo designou (o júri), pode, ainda que de modo apenas mediato, julgar [cada] um dos seus”.⁵⁰

4. Instituições políticas: Cidadania e autonomia econômica como instituições políticas?

Neste lugar, não é possível expor e comentar extensivamente os inícios de uma teoria das instituições que podem ser verificados na filosofia política de Kant. É de principal interesse julgar as notas e os tratamentos de Kant sobre esse assunto em comparação ao estado de desenvolvimento das instituições referidas, na sua época. Esse fator não é considerado pelos intérpretes atuais, como, por exemplo, por Honneth.⁵¹ Na minha opinião, não é justificado contentar-se com a simples afirmação de que Kant, por seu lado, ignorou ou menosprezou o papel e o significado das instituições da comunidade para a questão da atualização da liberdade. Antes, há algumas reflexões na obra e na vida de Kant que evidenciam o contrário.

Havia em seu tempo instituições reais relativamente bem desenvolvidas, pelas quais Kant mostrou interesse. No âmbito de seu cargo, na universidade “Albertina”, ele empenhou-se construtivamente para a formação da vontade política (como a corporação universitária) segundo suas próprias ideias. Exemplos dessas instituições podem ser vistos na universidade, nas instituições escolares, nos hospitais e nas instituições beneficentes em favor dos pobres.⁵² Porém, a pesar de considerar escolas e hospitais como “fundações” (*Stiftungen*) sancionadas pelo Estado e irrevogáveis enquanto tais, ele acredita que o Estado está autorizado a mudar a forma da beneficência, por exemplo, se deve ser permitido tornar o alojamento livre para um apoio financeiro (“uma determinada soma de dinheiro (proporcional às necessidades do momento)”).⁵³

Neste contexto (na DD), Kant não fala explicitamente da situação das universidades. A referência a esta questão deveria incluir, entre outras coisas, o modelo de universidade apresentado no seu escrito sobre *O*

⁵⁰ 6:317.35-36; M 124 (DD, § 49).

⁵¹ A. Honneth (2013), 16, 105-106.

⁵² Há vários manuscritos inéditos que podem documentar as atividades de Kant na universidade de Königsberg; veja R. Brandt / W. Euler (Org.) (1999).

⁵³ 6:367.28-29 (M 172); veja MC, DD, 6:367, 369.

conflito das Faculdades.⁵⁴ A universidade não deve ser esquecida na lista das instituições políticas relevantes. Pois, na universidade, ela mesma uma “fundação”, existiam “fundações” para os alunos, especialmente para a residência e a “mesa livre de almoço” (*Freitische*). A manutenção e a organização de tais “fundações” eram de responsabilidade da administração autônoma da universidade.⁵⁵ Em suma, temos de assumir que Kant com certeza não quis que suas prováveis visões da função das instituições reais acima mencionadas, pois, fossem compreendidas como uma condição constitutiva de sua teoria do direito e da liberdade.

Quanto às instituições superiores, diferenciam-se os assuntos da política e da economia. Se Kant quis chamar de “dignidade” do cidadão uma cidadania ativa dada pelo soberano, então este fato, combinado com o conceito conservador de dignidade, é um indício da ideia, segundo a qual uma instituição política é, em certo respeito, bastante atrasada.⁵⁶ É certo que se poderia objetar que sua opinião reflete especialmente o atraso do desenvolvimento do estado-das-ordens (*Ständestaat*) da Prússia, se comparado com outros países europeus, especialmente a França. A negligência de Kant não poderia, pois, valer como indício do subdesenvolvimento de sua própria teoria política, e, por conseguinte, tampouco se poderia acusá-lo de que, na sua época, nada houvesse para ser ‘filtrado’ da história com vistas à concretização do conceito de liberdade social.⁵⁷

Ademais, poder-se-ia levantar outra objeção contra esse argumento: o privilégio da nobreza como um resíduo social de uma união não-civil é – do ponto de vista dos fundamentos teóricos da filosofia do direito de Kant – ilícito (*widerrechtlich*). Mas esse fenômeno é passivamente tolerado na DD de Kant (como uma necessidade política) e compensado pelo pensamento do “não preenchimento dos cargos” (6:329.31; M 136)

⁵⁴ Immanuel Kant. *O Conflito das Faculdades*. 1993. Sobre esse tema veja: V. Gerhardt (Org.) 2005; R. Brandt (2003).

⁵⁵ Jens Timmermann, em seu ensaio sobre *O Conflito das Faculdades* de Kant, parte de uma série dos erros. Um dos mais graves mal-entendidos está em sua opinião de que Kant entenderia a universidade contemporânea como „instituição de estado“ (assim como é historicamente incorreto afirmar que “as escolas superiores alemãs no fim do século XVIII” foram “instituições de estado”) (J. Timmermann (2005), 62-63). Antes, pode-se demonstrar que Kant defendeu a independência da universidade frente aos interesses do estado. As ideias de Kant sobre “taxas para estudar” (*Studiengebühren*) bem como sobre os princípios da distribuição das vagas entre os estudantes (J. Timmermann (2005), 62) já foram pesquisadas e estão disponíveis (W. Euler (1999), W. Euler / St. Dietzsch (1994)).

⁵⁶ De outro lado, M. Wolff demonstrou que a expressão das *dignidades do estado* em Kant, em relação aos poderes políticos, manifesta uma nova ideia em contraposição ao entendimento tradicional, porque Kant deduziu a “dignidade” da “ideia do estado em geral” (M. Wolff (2014), 62-66). Veja também O. Sensen (2011), 29, 53-95; e O. Sensen (2009), 309-331; Chr. Horn, (2014), 101-102, 107-108; cf. Kant, *Antropologia*, 7:131.7-14.

⁵⁷ Veja A. Honneth (2013), 111-113. As citações portuguesas deste livro seguem minha própria tradução.

(quase como uma instituição *vã*) – apesar de Kant admitir que se tratasse de um ato ilegal (6:329.30; M 136). Assim, para Kant, há um “direito provisório de permitir a continuação dessa dignidade segundo o título, até que a divisão entre soberano, nobreza e povo seja substituída na opinião pública pela divisão entre soberano e povo, a única natural.” (6:329.32-35; M 136). Mas tal direito é fundado – segundo os princípios da própria filosofia do direito de Kant – em uma desproporção (desigualdade) entre liberdade institucional e liberdade do arbítrio.

Comporta-se de modo semelhante, a meu ver, o problema do entendimento kantiano sobre a diferença entre as formas fundamentais econômicas na sociedade civil emergente. Suas reflexões e seus exemplos mostram que ele não possui uma visão clara das relações do trabalho assalariado (*Lohnarbeit*) em condições pré-industriais (*frühindustriell*) em contraposição à escravidão feudal (*Leibeigenschaft*).⁵⁸ Isso não é de admirar, se se leva em conta que no ambiente prussiano de Kant não havia manufaturas dignas de menção, mas principalmente pequenas oficinas e agricultura.⁵⁹ Mas o aspecto mais decisivo da questão é, o que Kant considera como o ideal do modo de produção econômica, isto é, o artesão que fabrica os produtos de seu trabalho na sua própria oficina e vende esses produtos como mercadorias na feira. Esse ideal baseia-se em um título de propriedade, que se deixa conectar com o “atributo da *independência* civil” (“personalidade civil”).⁶⁰ Por sua vez, este atributo é um componente essencial da cidadania e contém a ideia “que consiste em poder dever sua existência e conservação não ao arbítrio de um outro no povo, mas aos seus próprios direitos e forças enquanto membro da comunidade política”.⁶¹

Cidadania no pleno sentido existe apenas na posse que alguém tem de uma propriedade que ele pode alienar. Pois unicamente ele é o „*seu próprio senhor*“ (8:295.12-22). Trabalhadores contratados por dia, escravos feudais são nesse ponto sem iniciativa própria (dependentes), não são plenos cidadãos.⁶²

⁵⁸ Veja 6:330 (M 136); cf. Chr. Horn (2014), 111.

⁵⁹ Veja R. Brandt (1999), 279-288.

⁶⁰ 6:314.11-15 (M 120).

⁶¹ 6:314.12-14 (§ 46); veja também 6:314.25-315.5 (M 120-121). A ênfase na independência econômica do pequeno produtor vale apesar da aprovação, que também pode ser constatada em Kant, da necessidade de regularização da desigualdade social por parte do estado.

⁶² „O empregado doméstico, o empregado de armazém, o [trabalhador por dia], e até o cabaleiro são simples *operarii*, não *artifices* (no sentido mais lato da palavra), e não membros do Estado, por conseguinte, não são qualificados para serem cidadãos” (Kant, *Sobre a expressão corrente*, (8:295.26-28; Edições 70 (2009), 86).

5. Limites da liberdade, ou: quanto espaço livre permite o direito?

5.1 Limites da liberdade jurídica

Em algumas teorias filosóficas mais modernas do direito, da moralidade e da justiça (como, por exemplo, em Honneth) encontra-se a ideia de que a execução dos direitos da liberdade esteja ligada à necessidade de suspender, pelo menos temporariamente, a relação do direito. Essa sugestão presume a possibilidade e a necessidade da perda do seu status como *pessoa jurídica* (*Rechtsperson*), quando se entra em contextos de ação que promovem a realização (ética) individual de si mesmo.⁶³ Isso poderia acontecer por que se concretiza a liberdade individual, que foi criada e garantida pelo direito, em uma esfera pretensamente fora do direito.

Por exemplo, o Honneth entende por “pessoa de direito” (*Rechtsperson*) uma “forma concreta de subjetividade”, que é atribuída a um indivíduo na medida em que ele possui a capacidade de abstrair de suas próprias convicções para encontrar decisões *independentes daquelas*, dentro da esfera do direito. Isso pressupõe um processo de aprendizagem do “reconhecimento” (*Anerkennung*) recíproco da disposição do outro para respeitar as normas comuns do direito.⁶⁴ Este é um motivo acentuado também na teoria de Habermas, pertencendo aos pilares que sustentam sua ética do discurso.⁶⁵ Por conseguinte, as ações das pessoas de direito são interpretadas como se os indivíduos tivessem o interesse de utilizar sua qualidade jurídica para impor comunicativamente estratégias orientadas por sua vontade com vistas à realização de si mesmo contra as pretensões dos outros⁶⁶ – e demais, como se fosse necessário merecer ou restabelecer por isso o respeito para com o outro nos processos de reconhecimento recíproco (fora da esfera do direito). Os *limites da liberdade do direito* consistem, portanto, essencialmente em reconhecer e assumir uma “incapacidade por princípio” de, através dos meios do direito, fazer com que os outros objetivos de vida, que servem para própria autodeterminação, sejam realizados. Tanto a própria pretensão do direito como o direito em geral falham, segundo essa opinião, na função da “proteção de uma forma da autonomia privada que tem de ser aplicada e executada com sentido somente quando o seu próprio fundamento do

⁶³ A. Honneth (2013), 150.

⁶⁴ A. Honneth (2013), 150.

⁶⁵ Veja J. Habermas (1983).

⁶⁶ A. Honneth (2013), 151.

direito for outra vez abandonado.”⁶⁷ Mas, de fato, com isso restabelece-se exatamente o mesmo estado que fora abstraído, no momento de entrada no estado do direito.

O direito é, por conseguinte, a condição da possibilidade da liberdade subjetiva, cuja realização – ao que parece – é simultaneamente impedida pelo próprio direito.

No livro de Axel Honneth intitulado “O direito da liberdade”, encontra-se a ideia de que o status da “pessoa de direito” significa o “papel” (*Rolle*) do indivíduo na sociedade (como um contexto da comunicação), um papel, que contém e exige o respeito à decisão do outro.⁶⁸

Os *direitos subjetivos* do indivíduo são reduzidos, por essa razão, à função de possibilitar o cancelamento e a troca de um papel com o objetivo de assegurar o “adiamento das decisões pessoais”.⁶⁹ Recorrer a um direito subjetivo cria como que “um modo do estado de emergência temporário”.⁷⁰ Durante tal “moratória”, o indivíduo retira-se da comunidade comunicativa (definida por direito) para a esfera privada da contemplação isolada, a fim de considerar as opções de sua decisão.

Mas esse esboço de um espaço esvaziado do direito funda-se em um entendimento inadequado e falso do direito. Pois, o direito é mesmo um fundamento indispensável e permanece um medium na solução dos conflitos entre contratantes pelos instrumentos essencialmente *não comunicativos*. Caso a formação positiva do direito não dissolva conflitos jurídicos e não promova nenhuma justiça *material* (porque esses conflitos poderiam ultrapassar as possibilidades do direito), haveria outras opções para a solução dos conflitos, que poderiam ser usadas sem poder e sem dever abandonar por isso a base do direito. Antes, o direito tem propriamente, nos casos nos quais ele não intervém diretamente por normas particulares, a função essencial de assegurar legalmente as resoluções encontradas nos conflitos. Por essa razão, é uma opinião extremamente exagerada e, nesse ponto, falsa, dizer que a liberdade jurídica não apresenta “de nenhuma maneira” “uma esfera ou um lugar para a realização individual”.⁷¹

Pode-se objetar àquela argumentação, criticada acima, que os representantes clássicos do direito natural, aos quais Kant também pertence, compreenderam as regulamentações jurídicas propriamente como a

⁶⁷ [...] der „Sicherung einer Form von Privatautonomie, die nur dann sinnvoll anzuwenden und auszuüben ist, wenn der ihr eigene Boden des Rechts wieder verlassen wird“ (A. Honneth (2014), 151).

⁶⁸ A. Honneth (2013), 149.

⁶⁹ A. Honneth (2013), 155.

⁷⁰ A. Honneth (2013), 155.

⁷¹ A. Honneth (2013), 154.

consequência necessária dos conflitos *não solucionáveis* discursivamente no espaço esvaziado do direito – *não solucionáveis*, porque um discurso “livre” não envolve um instrumento de obrigação universal e, portanto, não oferece uma possibilidade de legitimação de uma decisão não consensual, unilateralmente política.

No entanto, deve-se assumir o seguinte: mesmo em Kant, a determinação e a concretização da pessoa enquanto portador dos direitos subjetivos da liberdade apresentam-se como um problema teórico, cuja consequência se manifesta mais tarde na teoria do direito penal. A distinção problemática entre cidadão ativo e passivo também pertence a esse assunto.⁷² É possível determinar uma pessoa de direito, na teoria de Kant, além do conceito da pessoa, já exposto acima, mediante uma forma concreta de imputação das ações externas à pessoa referida segundo as leis de coação por uma sentença do juiz (6:227.21-29). Porém, na medida em que a pena é entendida como “o efeito *jurídico* de um delito” (6:227.35; M 34) e “uma *falta moral (demeritum)*” consiste em que não ou apenas parcialmente cumprir o dever da lei, surge, a partir da consideração kantiana da justiça penal, um problema especial a respeito da determinação conceitual da pessoa de direito e da justiça requerida por ela. A justiça penal aparentemente não se pode aplicar a todos os sujeitos do direito. Pois pessoas de direito são, ao mesmo tempo, cidadãos. Mas o conceito da *cidadania* inclui, em Kant, outra vez, pelo menos dois problemas:

O primeiro é que a distinção entre cidadãos passivos e ativos exclui classes completas de membros sociais da possibilidade de serem cidadãos no sentido total – e isso refere-se particularmente àqueles que não possuem autonomia econômica. Um cidadão meramente passivo é definitivamente excluído dos cargos do Estado e de outras formas da co-gestão política (6:314.17-315.22).

O segundo problema consiste evidentemente na suposição, de acordo com a qual um homem poderia perder a sua cidadania, através de um julgamento, devido a um crime cometido por ele; e que ele poderia, por conseguinte, tornar-se propriedade do Estado como um “servo feudal” (*Leibeigener*) (6:329.36-330.12; 6:331.7-9), embora nunca pudesse perder sua personalidade *como homem* (6:331.25-29). Neste sentido, a justiça penal é, para Kant, a expressão da condição da justiça humana no Estado (6:332.1-3). A punição segue o princípio da igualdade; ela é a “balança da justiça” (6:332.11-15). Contudo, ela não causaria – na forma acentuada por Kant – a máxima injustiça, justamente pela anulação do direito de cidadania através do julgamento? Pois é preciso considerar,

⁷² 6:330-331; 314-315; veja Chr. Horn (2014), 111.

neste contexto, que a jurisdição é mesmo uma consequência da vontade soberana do povo, de modo que a pena no fundo é um castigo por si mesmo, assim como também o crime é um delito do delinquente contra a sua própria pessoa.⁷³ Por outro lado, pela mesma razão da origem da justiça jurídica a partir da vontade soberana, o status de cidadão não é passível de anulação para todos os que participaram na articulação da vontade original. Isso vale sem exceção e, por conseguinte, tem de ser válido também para o caso da lesão premeditada do direito. Trata-se, assim, de uma consequência a ser tirada objetivamente da teoria kantiana contra sua concepção do direito penal, uma consequência que não se deixa integrar facilmente à sua teoria do direito penal.

Por essas razões, o conceito de pessoa de direito, mesmo em Kant, é problemático. Todavia, a partir dos defeitos da teoria kantiana, não é possível definir e explicar os limites da liberdade jurídica. É preciso distinguir entre limites exteriores e interiores. O limite exterior é determinado formalmente pela lei de direito universal e de maneira material ou positivamente jurídica pela sentença do juiz. O limite interior poderia consistir naquilo que o direito significa para um indivíduo, e não pode ser determinado por um ato da obrigação ou da legislação de si mesmo.

5.2 Limites da liberdade moral

A partir do entendimento do direito aqui criticado, pode-se inversamente também chegar a uma compreensão errônea da teoria moral de Kant e das limitações pretensamente contidas nela, quer dizer, a liberdade moral não pode-se expressar em uma ação da vontade, que fosse capaz de anular ou desviar a obrigação por direito. Isso pode ser entendido como o limite exterior da liberdade moral.

Alguns autores mais recentes não parecem ter clareza suficiente sobre a autonomia moral na filosofia prática de Kant. Eles não levam em consideração o fato de que a autonomia moral em Kant é limitada em si mesma pelo fato de que a liberdade jurídica é possivelmente deduzida da liberdade moral, *não* sendo precisamente fundada na legislação ética, mas devendo sua validade a uma razão externa à obrigação. Finalmente, aqueles autores são obrigados a mostrar, o que faz tais “fatos institucionais de teor normativo” (*institutionelle Tatsachen mit normativem Gehalt*), que têm validade “durante certo período” (*zu einer bestimmten*

⁷³ Cf. 6:332.15-19.

Zeit), supostamente tão inabaláveis e tão eficazes, que eles podem estragar (*durchkreuzen*) e restringir formas universais de obrigação moral.⁷⁴

Referindo-se à crítica de Hegel a Kant, Axel Honneth, por exemplo, constata que a “aplicação” do imperativo categórico depara-se sempre, em qualquer ocasião, com “as normas constitutivas de nossa respectiva forma de sociedade” causando conflitos com ela. Essas são normas “que não podemos compreender como autorizadas por nós mesmos”, mas que devemos aceitar como “fatos institucionais”.⁷⁵ Segundo esta concepção, a coação para o “reconhecimento dos fatos institucionais” (das normas sociais), dada por fora de cada consciência moral e antes de cada um julgar e atuar moralmente, restringe o fundamento da validade (*Geltungsgrund*) da lei moral. Com essa limitação da “auto-legislação moral”, Honneth vê surgir os limites da liberdade moral.

Na minha opinião, essa crítica é fundada em uma interpretação equivocada do princípio kantiano da moralidade como um puro princípio da *universalização* (ou *universalibilidade*).⁷⁶ Pois apenas sob o pressuposto de que o assentimento intersubjetivo e a relacionabilidade de uma norma a quaisquer casos sejam o “fundamento determinante” (*Bestimmungsgrund*) da lei universal, é que outras (institucionalmente ancoradas) normas sociais também podem ser entendidas como limites dessa lei. Mas essa relação das condições não existe na teoria moral de Kant. A “casuística” somente é discutida nas observações fora da ordem sistemática, e a lei moral tem (como mostrado acima) o fundamento determinante em si mesma, isto é, em sua mera forma legal. A incondicionalidade é a sua propriedade essencial. Além disso, seria necessário demonstrar em que a razão de obrigação para o “reconhecimento” dos “fatos” institucionais deve consistir.

⁷⁴ Veja A. Honneth (2013), 204.

⁷⁵ A. Honneth (2013), 203.

⁷⁶ Neste processo, o imperativo categórico é interpretado como se ele exigisse e tornasse uma condição a universalibilidade da máxima da ação do sujeito moral, isto é, a possibilidade do „consenso de todos os outros“ (A. Honneth (2013), 177-180). O suposto „consenso universal“, o qual, acredita-se, está incluído no IC e requerido por Kant levou alguns intérpretes a mencionar uma proposição fundamental da “universalidade” (A. Honneth (2013), 179), ou seja, da “universalização” (J. Habermas (1983), 74-78) (veja também Chr. Horn (2014), 44). O imperativo categórico, no sentido da lei da universalibilidade, exige uma universalização no que diz respeito a todos sujeitos morais pensáveis. Porém, ele é (na formulação de Kant) já de antemão universal (enquanto lei). O que ele exige, no sentido próprio, é antes a validade da máxima em concordância com a lei (a utilidade como uma lei), isto é, uma comparação gradual da modalidade no sentido das categorias de liberdade da *quantidade* a partir da *máxima* até a *lei* (CRPr, 5:66). Mas para essa operação a simples universalização pela lógica da razão não é suficiente (veja CRP, B 362-366 / A 305-309). Sobre a tese da universalização veja a crítica fundamental de G. Geismann que fala de um „vírus“ que se alastrou na interpretação de Kant (Geismann (2006), 25, nota 119).

Kant mesmo já enfatizou que a sua doutrina moral não estabelece simultaneamente os princípios da ação realmente moral, mas antes os princípios para o problema de como se *deve* agir. Se ou até que ponto a execução do mandamento está *de fato* conforme à lei, pois, não pode mais ser julgado pelos mesmos princípios. Portanto, o limite interior da liberdade moral já é indicado primeiramente, em Kant, com a validade universal da lei moral em relação ao imperativo categórico. Mas que a aplicação e a realização das leis práticas, na ética, necessitam ainda de outros preceitos concretos (exigências da ação), além do IC – como, por exemplo, por causa das disposições do caráter individual ou das diferenças culturais – é uma intuição que Kant mesmo articulou. Mas por boas razões ele não assumiu que fosse necessário mudar ou relativizar o *fundamento determinante* da razão prática pura e a priori mediante quaisquer preceitos empíricos. Para isso seria necessário mostrar como as leis universais e formais permanecem incondicionalmente válidas e, no entanto, como podem a partir de si mesmas criar, ao mesmo tempo, regras concretas de aplicação para a realidade social, as quais restringem aquelas leis universais. Essa questão, porém, não é mais parte do programa da ética de Kant, e neste aspecto se pode perceber outra limitação da liberdade moral.

O mal-entendido do significado e da função da liberdade jurídica, em contraposição à liberdade ética, leva à opinião errada de que a liberdade moral propriamente possuiria uma força inovadora, que permitiria uma mudança das condições efetivas da sociedade por meio da “relação de universalidade” (*Allgemeinheitsbezug*) e que admitiria criticar publicamente a interpretação das normas.⁷⁷

Portanto, a liberdade moral (o “direito” moral) é vista como a fonte da qual os indivíduos sociais devem tirar sua “força de mudança” (*verändernde Kraft*), que eles supostamente não conseguem atingir através do direito, isto é, a força para participar construtivamente nos pro-

⁷⁷ “Nós nos retiramos para a zona protetora da liberdade jurídica com a aprovação de todos os outros, de certo modo, apenas por nossa própria conta. No moratório reflexivo da auto-legislação moral, porém, temos de alcançar as resoluções dos conflitos de ação que podem ser justificadas intersubjetivamente, de modo que nossas decisões individuais sempre têm retro-efeitos sobre os demais. Portanto, o valor da liberdade moral supera aquele da liberdade jurídica. Aqui possuímos apenas o direito de modificar em paz a nossa própria vida, ali, contudo, o direito de influenciar a interpretação pública das normas morais” (A. Honneth, 205) (minha própria tradução). [„Im Schutzraum rechtlicher Freiheit ziehen wir uns mit Zustimmung aller anderen gewissermaßen nur auf uns selbst zurück, im reflexiven Moratorium der moralischen Selbstgesetzgebung aber müssen wir zu intersubjektiv rechtfertigbaren Lösungen von Handlungskonflikten gelangen, so daß unsere individuellen Entscheidungen immer auch Rückwirkungen auf andere haben. Der Wert der moralischen Freiheit geht daher über den der rechtlichen Freiheit hinaus: Hier besitzen wir nur das Recht, ungestört unser eigenes Leben zu ändern, dort aber das Recht, auf die öffentliche Auslegung moralischer Normen Einfluß zu nehmen.“ (Honneth (2014), 205)].

cessos decisivos públicos e políticos. Isso deve acontecer precisamente pela exclusão das relações jurídicas dos indivíduos privados entre si e com o Estado. Mas com isso abstrai-se o problema essencial: como as soluções de conflitos podem ser efetivamente e, especialmente, *obrigatoriamente* reguladas, asseguradas e garantidas em seu resultado. Para tais regulamentos, os princípios universais, estritamente incondicionados, elaboradas na DD de Kant, propriamente formularam as condições necessárias.

Em resumo:

Foi a pretensão do presente ensaio focar novamente problemas centrais na ética e na teoria de direito de Kant, questionar modelos de leitura e abrir novas perspectivas, sem pretender alcançar resoluções cabais.

A partir da determinação e do significado fundamental do conceito de liberdade em Kant para todos conceitos puros e leis a priori da moralidade, na passagem da primeira para a segunda Crítica (1), chegaremos, através da certeza imediata (da consciência) da autonomia da vontade, à determinação positiva da liberdade e do mundo moral pela lei moral (2). Outras leis são (de certo modo) derivadas dessa, inclusive as leis universais a priori do direito. Ao mesmo tempo, resultou disso uma diferença essencial entre a determinação jurídica da lei e o imperativo categórico. As condições eficientes dentro dela, que restringem a obrigação de uma ação, não se devem à atitude moral (da consciência moral) do sujeito, mas à decisão de uma vontade geral que se constitui enquanto Estado. O conceito de *pessoa de direito* reduz as sentenças jurídicas, independentes do arbítrio individual, à vontade autônoma do indivíduo, que se articula na ideia kantiana do *contrato originário* (da soberania do povo). Esta é a origem do direito, da legislação e da ideia da justiça em Kant (3).

Este estado originário é um estado de igualdade e de obrigação recíproca. Dessa relação de limitação de si mesmo da vontade individual resulta o Estado como uma instância supra-ordenada a essa vontade individual.

Um problema resulta da distinção kantiana entre cidadania ativa e passiva, distinção essa que se opõe à ideia apresentada de liberdade e igualdade. Eu interpretei essa discrepância como um reflexo da ausência de liberdade e da desigualdade material nas instituições tradicionais. Esse contraste manifesta-se ainda mais intensamente na teoria do direito penal de Kant, uma vez que não é compatível com a igualdade jurídica elaborada que o autor do delito perca seu direito de cidadania.

Foquei, depois, o conceito kantiano da justiça como uma justiça pública distributiva que é representada e realizada pela corte de um país

(4). Através dessa investigação constatei o seguinte: é certo que Kant não desenvolveu uma teoria da justiça social, mas, apesar disso, ele teve ideias mais ou menos detalhadas sobre a concretização da liberdade em instituições políticas (universidades, escolas, hospitais). Por isso, não se deve acusá-lo de ter ignorado esse assunto sobre o aspecto do caráter necessariamente formal das leis morais e moral-jurídicas. Protegi a teoria de Kant contra essa acusação (levada por exemplo por Axel Honneth), mostrando que sua teoria não precisa da ampliação oferecida por uma teoria sociológica, em virtude de duas razões: *primeiro*, porque não encarna a espécie de formalismo que habitualmente se lhe atribui; *segundo*, porque se deixa conectar com uma teoria das instituições que Kant mesmo já tinha diante dos olhos. Apesar disso, mencionei também defeitos na explicação e consideração da liberdade institucional em relação ao conceito da dignidade de Kant.

Com base na concepção da pessoa de direito, rejeitei na última parte mais distintamente a crítica dos autores modernos à filosofia prática de Kant, especialmente a de Honneth, como uma interpretação equivocada. O resultado foi que o direito como forma universal da organização da vida individual na sociedade civil, assim como no Estado, não permite objetivamente a sugestão de uma anulação temporal.

Através do exame da crítica injustificada à teoria da moralidade e do direito de Kant, determinei os limites dessa teoria. Além dos limites subjetivos devidos a algumas insuficiências (como no conceito do direito penal) em relação ao conceito da cidadania, os limites objetivos são:

O direito tem o limite em si mesmo, isto é, nas condições articuladas nos princípios do direito de Kant, isto é, o direito é tanto a respeito do conceito como da sua validade, não influenciável pela consciência ética do indivíduo. O pensamento individual não imputa nenhuma obrigação aos sujeitos como pessoas de direito.

Inversamente, a moralidade é limitada, além da fórmula do IC pela lei do direito e pelos instrumentos do poder do Estado que objetivamente não permitem a execução da liberdade do sujeito de um modo totalmente incondicionado. Por essas razões, os fundamentos da filosofia prática de Kant são, mesmo hoje, indispensáveis.

Referências

AICHELE, A. *Persona physica und persona moralis: Die Zurechnungsfähigkeit juristischer Personen nach Kant*. Em: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 16 (2008), 3-23.

- BECKENKAMP, J. O direito com exterioridade da legislação prática da razão em Kant. Em: *Ethic@*, Florianópolis, vol. 2, n. 2 (2003).
- BECKENKAMP, J. Sobre a moralidade do direito em Kant. Em: *Ethic@*. Florianópolis, vol. 8, n. 1 (2009).
- BRANDT, R. / EULER, W. (Org.), *Studien zur Entwicklung preußischer Universitäten*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.
- BRANDT, R. Kant in Königsberg. Em: R. Brandt / W. Euler (Org.), *Studien zur Entwicklung preußischer Universitäten*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 273-322, 1999.
- BRANDT, R. *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants Streit der Fakultäten*. Mit einem Anhang zu Heideggers Rektoratsrede. Berlin: Akademie-Verlag, 2003.
- BRANDT, R. Der Contrat social bei Kant. Em: R. Brandt und K. Herb (Org.), *Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. Berlin: Akademie Verlag, 271-294, 2000.
- BYRD, S. Kant's Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution. Em: *Law and Philosophy* 8 (1989), 151-200.
- EULER, W. Kants Beitrag zur Schul- und Universitätsreform im ausgehenden 18. Jahrhundert. Em: Brandt, R. / Euler, W. (Org.), *Studien zur Entwicklung preußischer Universitäten*. (Wolfenbütteler Forschungen' Vol. 88). Wiesbaden: 1999, 203-272.
- EULER, W.; DIETZSCH, St. Prüfungspraxis und Universitätsreform in Königsberg. Ein neu aufgefundener Prüfungsbericht Kants aus dem Jahre 1779, Em: R. Brandt / W. Stark (Org.), *Kant-Forschungen* Vol. 5, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1994, 91-108.
- GERHARDT, V. (Org.) *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005.
- GEISMANN, G. Recht und Moral in der Philosophie Kants. Em: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 14 (2006). Berlin: Duncker & Humblot, 3-124.
- GUYER, P. Kant's Deductions of the Principles of Right. Em: Mark Timmons (Org.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002, 23-64.
- GUYER, P. (Org.) *Kant*. Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2009.
- HABERMAS, J. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. Em: J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M, 1983.
- HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998.
- HÖFFE, O. *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt am Main, 1990.
- HÖFFE, O. Der kategorische Rechtsimperativ. „Einleitung in die Rechtslehre“. Em: Otfried Höffe (Org.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe*

- der Rechtslehre*. (Klassiker Auslegen Bd. 19) Berlin: Akademie Verlag, 1999, 41-62.
- HÖFFE, O. *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Cambridge: University Press, 2006.
- HONNETH, A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin. Tradução por Joseph Ganahl, *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. New York: Columbia University Press 2014.
- HORN, C. *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014.
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen bzw. Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: de Gruyter, 1902 ss.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução e nota de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda.; Bragança Paulistat, SP: Editora Universitária São Francisco – Edusf. 2012.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad., introd. e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad., introd. E notas por Valerio Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 2011.
- KANT, I. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática (1793). Em: *Immanuel Kant. A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 59-109.
- KANT, I. A paz perpétua. Um projecto filosófico (1795/96). Em: *Immanuel Kant. A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 129-185.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes. Primeira Parte. Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Segunda Parte. *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*. Tradução de Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda.; Bragança Paulistat, SP: Editora Universitária São Francisco – Edusf. 2013.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. 2ª Edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- KANT, I. *O Conflito das Faculdades*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras, 2009.
- KORIAKO, D. *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme*. (Kant-Forschungen Bd. 11) Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- KULENKAMPFF, J. Über die Rolle des ursprünglichen Vertrages in Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Em: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 16 (2008), 165-181.

- MERLE, J.-C. A Kantian Critique of Kant's Theory of Punishment. Em: *Law and Philosophy* 19 (2000), 311-338.
- PINZANI, A. *An den Wurzeln moderner Demokratie. Bürger und Staat in der Neuzeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2009.
- PRAUSS, G. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main 1983.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Editora Universidade de Brasília, 1981.
- RIPSTEIN, A. Hindering a Hindrance to Freedom. Em: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 16 (2008) (Themenschwerpunkt: Kants Metaphysik der Sitten im Kontext der Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts). Berlin: Duncker & Humblot., 227-250.
- ROUSSEAU, J.-J. *O Contrato Social. Princípios do Direito Político*. Tradução de Pádua Danesi. Revisão da tradução Edison Darci Heldt. São Paulo: Martins Fontes 2006.
- SALGADO, J. C. A ideia de justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: UFMG, 1986.
- SCHNEEWIND, J. B. Autonomia, obrigação e virtude: Uma visão geral da filosofia moral de Kant. Em: P. Guyer (Org.) (2009), 369-407.
- SENSEN, O. *Kant on Human Dignity*. Berlin, New York, 2011.
- SENSEN, O. Kant's Conception of Human Dignity. Em: *Kant-Studien* 100 (2009), 309-331.
- TERRA, R. *Kant e o Direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- TIMMERMANN, J. Kants „Streit“ und die Universität von morgen. Em: Volker Gerhardt (Org.), *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005, 61-83.
- TUSCHLING, B. Recht aus dem Begriff. Schwerpunkte einer Einführung in Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“. Em: W. Euler / B. Tuschling (Org.): *Kants „Metaphysik der Sitten“ in der Diskussion*. Berlin: Duncker & Humblot, 2013.
- WILLASCHEK, M. Which Imperative for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant's Metaphysics of Morals. Em: Mark Timmons (Org.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002, 65-87.
- WILLASCHEK, M. „Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit“ und „Zweiter Zwang“. Bemerkungen zur Begründung des Zwangsrechts bei Kant und Hegel. Em: B. Merker / G. Mohr / M. Quante (Org.), *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn, 2003, 271-283.
- WILLASCHEK, M. Recht ohne Ethik? Kant über die Gründe, das Recht nicht zu brechen. Em: Volker Gerhardt (Org.), *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005, 188-204.
- WILLASCHEK, M. Right and Coercion. Can Kant's Conception of Right be Derived from his Moral Theory? Em: *International Journal of Philosophical Studies* 17 (2009), 49-70.
- WOLFF, M. Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral. Em: *Deuts-*

che Zeitschrift für Philosophie, 59. Jahrgang (2009), Berlin: Akademie-Verlag, 511-549.

WOLFF, M. Trias politica. Erläuterungen zu Kants Verfassungstheorie in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre. Em: W. Euler / B. Tuschling (Org.), *Kants „Metaphysik der Sitten“ in der Diskussion*. Berlin: Duncker & Humblot, 2013, 57-70.

Resumo: Neste artigo, gostaria de interconectar sistematicamente três ideias essenciais da filosofia prática de Kant, a saber, *liberdade moral*, *justiça* e *cidadania*. As referências principais são a CRPr e a MC de Kant. Demonstrando essa relação fundamental, examino e comento criticamente algumas teses de Kant que estão no centro de sua teoria do direito e do Estado. Além disso, defendo contra certos autores mais modernos a posição de Kant sobre a ligação sistemática entre direito e ética, assim como sobre a independência existente entre ambos. Na minha opinião, a crítica de tais autores funda-se em mal-entendidos e não se justifica plenamente. O objetivo de minha investigação é marcar os limites, tanto subjetivos como objetivos, da teoria moral de Kant.

Palavras-chave: liberdade moral, Kant, justiça

Abstract: In this article, I pretend to interconnect systematically three essential ideas of Kant's practical philosophy. These are the ideas of *moral freedom*, *justice* and *citizenship*. My first references in Kant's work are the *Critique of practical reason* and the *Metaphysics of morals*. Through the demonstration of that fundamental relationship I will examine and comment critically on some kantian theses belonging to the centre of his theory of right and state. Moreover, I will defend his position against some recent interpretations proposed by modern authors, concerning the systematic linkage and independence between right and ethics. In my opinion, the critique of those authors are based on misunderstandings and cannot be justified completely. The aim of my investigation is to mark out the subjective and the objective limits of Kant's theory of morality.

Keywords: moral freedom, Kant, justice

Recebido em 18/08/2015; aprovado em 02/09/2015.

El concepto de ilusión como clave interpretativa del concepto de apariencia ilusoria trascendental en la *KrV* de I. Kant

[The concept of illusion as a interpretive key of the concept of transcendental semblance in the *KrV* of I. Kant]

Pablo Moscón*

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

En la *Crítica de la razón pura* (de aquí en más: *KrV*), la dialéctica, en su acepción trascendental, es definida como la *lógica de la apariencia ilusoria trascendental* o, más precisamente, como “la crítica de la apariencia ilusoria (*Schein*) dialéctica” (A131/B170).¹ La apariencia ilusoria (*Schein*), en un sentido general, tiene lugar cuando una representación meramente subjetiva es asumida como objetiva, de forma tal que se toma una simple representación del sujeto, que no tiene realidad alguna, como si efectivamente la tuviera. En el caso de la apariencia ilusoria *trascendental* (*transzendentaler Schein*), ella acontece cuando la representación subjetiva a la que se toma como si fuera objetiva se encuentra fundada en la naturaleza peculiar de la razón. Ocurre que en la razón —según explica Kant— residen principios subjetivos (“máximas”) del uso de ella que son confundidos con principios objetivos (“leyes”). Esta confusión hace que la mera necesidad subjetiva de alcanzar la mayor unidad posible en los conocimientos condicionados del entendimiento, exigida por aquellos principios subjetivos (“máximas”) en beneficio de la razón, sea considerada como una necesidad objetiva de las cosas mismas. Y dicha confusión no es sino la fuente de aquello a lo que Kant describe como una *ilusión* natural, inherente a nuestra razón, cuya influencia seductora no

* Apoio da Agência Nacional de Promoção de Ciência e técnica (ANPCyT). Email: pablomos@hotmail.com

¹ Todas las obras de Kant mencionadas en este trabajo se toman de la *Akademie-Ausgabe: Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin: Walter de Gruyter, 1900 y ss. Esta edición se cita por medio de la sigla: AA. A continuación se señala el número de tomo en el que se encuentra la obra correspondiente y luego, separado por dos puntos, el número de página. En el caso de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) se indica directamente la paginación correspondiente a la edición original. Por medio de la letra A se indica la edición de 1781. Por medio de la letra B se indica la edición de 1787. Excepto en los casos indicados en la bibliografía, las traducciones corren por cuenta mía.

podemos evitar, “tal como no podemos evitar que el mar, hacia adentro, nos parezca más alto que en la costa” (A297/B354).²

Ahora bien, en el contexto argumentativo de la “Dialéctica trascendental”, esta apariencia ilusoria trascendental es denotada por medio de dos términos diferentes. Por un lado, se emplea para ello el término “*Schein*” (apariencia ilusoria), y, por otro lado, el término “*Illusion*” (ilusión).³ En lo que concierne al significado de estos términos en la obra de Kant, en la bibliografía se ha señalado, de manera casi unánime, que ambos son equivalentes. Ya en el antiguo Diccionario sobre la filosofía crítica de Kant escrito por Georg Samuel Albert Mellin, puede observarse que en el artículo correspondiente al término “*Schein*”, el autor trae el término “*Illusion*” asumiendo que ambos términos poseen una misma referencia.⁴ La misma presuposición puede ser hallada en el clásico diccionario escrito por Erhard Schmid,⁵ así como también, en el famoso

² En la *KrV*, Kant sostiene que “en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva humana) residen reglas fundamentales y máximas del uso de ella, que tienen enteramente el aspecto de principios objetivos, y por los cuales acontece que la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento, sea tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí. Una *ilusión* que no se puede evitar [...]” (*KrV* A297/B353). Asimismo, en un pasaje cercano se lee que esta apariencia ilusoria trascendental es “una ilusión natural e inevitable, que se basa en principios subjetivos, y los hace pasar por objetivos” (*KrV* A298/B354). Ahora bien, más adelante, en correspondencia con lo anterior, Kant establece además que la apariencia ilusoria trascendental surge porque se confunde una mera “máxima lógica” que expresa la exigencia de la razón de “encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él” (A306/B364) con un principio objetivo; es decir, porque se toma un mero principio subjetivo, el cual simplemente indica cómo debe proceder el sujeto en relación con los objetos, como si fuera un principio que se ocupa de ellos. Ese principio objetivo es aquel al que Kant denomina “principio de la razón pura” (*Ibíd.*), y es un principio por el cual se supone “que si lo condicionado es dado, está dada también (es decir, está contenido en el objeto y en su conexión) toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras, la cual es, por tanto, ella misma incondicionada” (A306-307/B364). Acerca de este concepto de apariencia ilusoria trascendental, considerada desde la perspectiva que Kant adopta en la Dialéctica trascendental de la *KrV*, véase: Heimsoeth 1967-1971; Malter 1981; Theis 1985; Grier 2001; Pissis 2012.

³ Sobre las referencias a la apariencia ilusoria trascendental mediante el término “*Schein*” puede considerarse, por ejemplo, el siguiente pasaje de la *KrV*: “Nuestra tarea no es aquí [esto es, en la Dialéctica trascendental; P.M.] tratar la apariencia ilusoria empírica (*emprischen Scheine*) [...] sino que nos ocupamos solamente aquí de la apariencia ilusoria trascendental (*transzendentalen Scheine*)” (A295/B352). Así también, más adelante Kant afirma que “la apariencia ilusoria trascendental (*der transzendentalen Schein*) no cesa, aunque ya se la haya descubierto y se haya entendido distintamente, por medio de la crítica trascendental, su nulidad (A297/B353). Sobre las referencias a la apariencia ilusoria trascendental mediante el término “*Illusion*”, téngase en cuenta, por ejemplo, el pasaje en el que Kant sostiene que aquella apariencia ilusoria es “una ilusión (*Illusion*) que no se puede evitar, tal como no podemos evitar que el mar, hacia adentro, nos parezca más alto que en la costa” (A297/B353-354) y el pasaje en el que sostiene que en el caso de esta apariencia ilusoria trascendental “nos la habemos [...] con una ilusión (*Illusion*) natural e inevitable” (A298/B354).

⁴ Mellin 1802, p. 173 (Artikel „*Schein*“).

⁵ Erhard Schmid 1795, p. 413, (Artikel „*Schein*“).

léxico elaborado por Rudolph Eisler.⁶ No se encuentran tampoco demasiadas discrepancias sobre esta cuestión entre los intérpretes que se ocupan de realizar un estudio sistemático del texto kantiano. En el comentario a la Dialéctica trascendental escrito por Heinz Heimsoeth, por ejemplo, en el índice general de expresiones presentado al final de la obra, termina por equipararse abiertamente el término “*Schein*” y el término “*Illusion*”, tal como si ambos fueras términos equivalentes.⁷ De igual manera, recientemente, una misma interpretación fue suscrita por Michel Grier, quien no sólo argumenta en favor de la sinonimia entre ambos términos, sino que incluso los traduce con una misma expresión inglesa, a saber, la expresión “*illusion*”.⁸

Empero, más allá de este lugar común en la bibliografía, cabe mencionar que de manera excepcional, contrariamente a todas aquellas interpretaciones, Norbert Hinske ha indicado —aunque sólo marginalmente— que en el contexto argumentativo de la *KrV*, Kant emplea el término “*Illusion*” de un modo específico. Lo hace para caracterizar una clase especial de apariencia ilusoria, cuya particularidad se define por el hecho de ser una apariencia ilusoria de la razón que “no puede ser anulada”,⁹ y que se emplea, concretamente, para referir a la apariencia ilusoria en el sentido trascendental (*transzendentaler Schein*) tal como ésta es presentada en la *KrV*.

Ahora bien, en el presente trabajo, siguiendo la sugerencia de Hinske, pretendo estudiar el concepto kantiano de ilusión (*Illusion*) con el objeto de señalar que este concepto posee un sentido distintivo, y brindar a continuación, por medio de ese estudio, elementos que sirvan para esclarecer el concepto, relacionado con él, de apariencia ilusoria trascendental (*Transzendentaler Schein*). Así pues, me propongo demostrar, en principio, que bajo la influencia del debate filosófico acontecido en los siglos XVII y XVIII en torno al concepto de ilusión, Kant hace un uso de este concepto conforme a cierto significado específico cuyos rasgos fundamentales irán siendo precisados en diversas investigaciones sobre arte y antropología por él realizadas durante el período preparatorio a la publicación de la *KrV*. Luego de ello, pretendo indicar, asimismo, que en la propia *KrV*, el significado del concepto de ilusión (distinguido del concepto de apariencia ilusoria en general) se corresponde con el significado particular que Kant le atribuye a ese concepto en el contexto de aquellas investigaciones sobre arte y antropología, si bien ahora se

⁶ Eisler 1989, p. 266. (Artikel, „*Illusion*“)

⁷ Heimsoeth 1967-1971, p. 843.

⁸ Grier 2001, p. 29.

⁹ Hinske 1970, p. 111.

lo extiende a un terreno metafísico, a raíz de que se lo emplea para caracterizar la apariencia ilusoria de la que se ocupa específicamente en la Dialéctica trascendental —es decir, *la apariencia ilusoria de la razón pura*—.

Con vistas a alcanzar el objetivo propuesto, (I) en un primer apartado, me ocuparé de investigar el concepto de ilusión tal como se lo establece a éste en el contexto del debate sobre la apariencia ilusoria artística sucedido en los siglos XVII y XVIII; (II) en un segundo apartado, expondré el concepto de ilusión que Kant desarrolla bajo la influencia de esta concepción de la época y que refiere también a una clase de apariencia ilusoria sensible vinculada al arte; (III) en un tercer apartado, estudiaré el concepto de ilusión tal como es presentado por Kant en sus *Lecciones de antropología*, en donde aun cuando también se lo describe como una apariencia ilusoria sensible, éste es ampliado al ser abordado, desde un punto de vista pragmático, en el marco de la investigación sobre las ilusiones acontecidas en el terreno de la interacción humana; (IV) en un cuarto apartado, a partir de lo estudiado en los apartados anteriores, analizaré el concepto de ilusión que se presenta en la *KrV* con el objetivo de distinguir su significado específico y de determinar, a continuación, su relación con el concepto de apariencia ilusoria trascendental del que Kant se ocupa *críticamente* en la Dialéctica trascendental. Por último, obtendré algunas conclusiones.

I

La elaboración kantiana del concepto de ilusión se encuentra fuertemente influenciada por la teoría estética desarrollada durante los siglos XVII y XVIII, en el seno del movimiento ilustrado. Como bien se ha señalado en la bibliografía,¹⁰ a diferencia de la concepción corriente acerca de la ilusión —cuyo origen se remonta a Platón— para los filósofos ilustrados de dicho período, la “ilusión artística” ya no se define, de manera despectiva, como un engaño o una *simulación*. Más bien, ella recibe una caracterización neutral, e incluso positiva, en tanto denota la propiedad de toda obra artística de estimular las pasiones del sujeto a través de un juego fantasioso que al no ser un engaño, oscila entre la representación y la realidad. Esto hace que, en este contexto, por ilusión se entienda una ficción creíble, pero no mentirosa; un simulacro del mundo emocional: una especie de segundo universo que se muestra en sí

¹⁰ Sobre este concepto de ilusión, véase: Strube 1971; Hobson 1982; Burwick / Pape 1990; Burwick 1991; Harris 2014.

mismo como una poderosa invención, y no, de manera engañosa, como algo realmente existente.

En este sentido, en la obra de autores franceses pertenecientes a los siglos XVII y XVIII, tales como D'Aubignac, Mercier y Marmontel, puede encontrarse una teoría de la ilusión artística que defiende la necesidad de distinguirla a ella del mero engaño (entendido como una *ilusión completa*), a fin de liberarla de todo sentido negativo y de manifestar la función beneficiosa que cumple para que pueda lograrse el propósito buscado por toda obra de arte. En efecto, en esta teoría se explica que a diferencia del engaño o de la *ilusión completa*, la apariencia ocasionada por una obra de arte, al mismo tiempo que involucra una *ilusión* que al intensificar las emociones del espectador, constituye una condición para que el fenómeno artístico tenga lugar, supone también en aquél, de manera necesaria, la consciencia de que la imitación es una representación ficcional que, en cuanto tal, no debe ser tomada por verdadera.¹¹ De no producirse dicha consciencia, y de sumergirse el espectador en una *ilusión completa*,¹² el placer, el entusiasmo y, en última instancia, el arte mismo, se desvanecerían.¹³ Lo mismo ocurriría si por buscarse evitar

¹¹ D'Aubignac sostiene que “el teatro es un tipo de ilusión, pero los espectadores deben ser engañados de tal manera que ellos no [deben] imaginarse que están siendo engañados, a pesar de que saben que lo están; sus mentes no deben darse cuenta de esto mientras que están siendo engañados, sino sólo cuando reflexionan sobre ello.” (D'Aubignac 2001, p. 317). Por su parte, si bien defiende que el arte es ilusión, Mercier afirma que “si la ilusión es completa, perfecta y de una duración continua, ella dejará de ser agradable” (Mercier 1773, p. 142). En el caso de Marmontel, el autor sostiene que la ilusión que la obra artística produce en el espectador no consiste en una ilusión completa por dos razones (cf. Marmontel 1777, p. 560). En primer lugar, explica que ello “no puede ser, porque es imposible ignorar por completo el verdadero lugar de la representación teatral y sus irregularidades [...]” (Marmontel 1777, p. 561). En segundo lugar, Marmontel no sólo señala la imposibilidad de la ilusión completa, sino que afirma que en el hipotético caso de que fuera posible una imitación tan perfecta que produjera aquel tipo de ilusión, “el arte lo debe evitar, [...] [porque mientras] la ilusión templada es agradable, la ilusión completa es chocante o violentamente dolorosa” (Marmontel 1777, p. 560).

¹² Una posible defensa de la tesis según la cual ilusión estética es una *ilusión completa*, esto es, una ilusión sin consciencia, puede ser hallada en Diderot, quien señala en su texto de 1757, titulado *Le Fils naturel*, que la ilusión producida en el arte es una que anula toda *actividad voluntaria* (cf. Diderot 1821, p. 475).

¹³ Con respecto a esta cuestión en particular de la ilusión completa o total, ocurre que mientras Aubignac asume una perspectiva más condescendiente respecto de ella —definida como aquella que no deja lugar para la consciencia del carácter ficcional de la obra— Marmontel y Mercier adoptan una posición un tanto más crítica, pues su aceptación de la ilusión, como un elemento fundamental para que el placer estético sea alcanzado, supone que la consciencia del espectador no sea absorbida por la ficción. En efecto, si bien ambos autores argumentan que los espectadores deben entregarse a la ilusión, puesto que de este modo el placer que constituye el objeto del arte puede experimentarse de manera más plena, consideran que para que la ilusión no devenga displacentera, ella no debe ser completa y continua. Ambos sostienen que la inmediatez estética (que participa en la ilusión), debe darse junto con la distancia estética por la que se distingue la realidad de la ficción (“el espíritu que no quiere ser engañado”). De otro modo, aumentaría la actividad del alma, incrementando la

todo engaño, la imitación no produjera en el espectador ilusión alguna, y éste quedase impávido frente a aquello representado artísticamente.

En torno a este debate, en su escrito de 1719 titulado “*Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*”, Jean-Baptiste Dubos señala que para que la obra de arte sea aún más placentera, y pueda evitarse que la ilusión que inicialmente provoca se convierta en una alucinación desagradable, deben convivir en el espectador dos relaciones respecto del objeto representado: en primer lugar, una respuesta emocional al objeto en sí —la ilusión de los sentidos— y por otro lado, la conciencia de la artificialidad de la representación. Sólo en esta coexistencia de la respuesta emocional que sucumbe en la ilusión, junto con la conciencia de su carácter ilusorio, la imitación estética, como fuente de placer, puede alcanzar su máxima expresión, y de este modo, consumarse el propósito mismo del arte.¹⁴ Esto hace que aquí la ilusión artística lejos de ser estimada como engañosa y enteramente perjudicial, se constituya como un elemento indispensable para que tenga lugar el placer estético tal como éste es figurado por Dubos.¹⁵

En su obra de 1757, titulada “*Von der Herrschaft über die Neigungen*”,¹⁶ de modo semejante, Moses Mendelssohn considera que si

intensidad de las pasiones hasta convertirse en una fuente de displacer (cf. Marmontel 1777, pp. 560ss.; Mercier, pp. 142ss.).

¹⁴ Dubos escribe: “Los placeres que suscitan los grandes poemas y obras dramáticas pueden ser aún mayores cuando los vemos por segunda vez y cuando ya no hay ninguna ilusión. Nuestra espíritu se encuentra demasiado inquieto y demasiado movimiento para fijarse en nada en particular, y realmente no disfruta nada” (Dubos 1770, p. 456). Si bien mediante tal afirmación Dubos pareciera sostener que es preciso eliminar la ilusión para aumentar el placer, no obstante, debe considerarse que —como afirma Hobson— con ello no se refiere a una eliminación completa de dicha ilusión. En principio, Dubos introduce ciertos componentes fundamentales para realizar el propósito mismo del arte cuya caracterización se vincula directamente con la noción de ilusión —como, por ejemplo, el de “seducción”— (Hobson 1982, p. 41). Asimismo —de acuerdo con Harris— Dubos considera que la seducción de los sentidos puede ser dada sin que la ilusión en sí sea experimentada por la mente; de este modo, el autor interpreta que Dubos considera que si bien el placer estético no implica una ilusión que involucre al intelecto, sí supone la seducción de los sentidos. De tal forma, es posible entender, sin caer en una contradicción, cómo para Dubos una ilusión —como ilusión de los sentidos— debe estar implicada en el placer estético, y al mismo tiempo, cómo puede argumentarse que el placer aumenta si no se produce la ilusión —como ilusión de la mente— (cf. Harris 2014, pp. 145-146).

¹⁵ Con respecto al conocimiento que Kant posee de la teoría estética de Dubos, cabe mencionarse que en la carta que Reinhold le envía en enero de 1788, a raíz lo que este último se encuentra investigando en tal momento, se hace referencia a diversas teorías acerca de la naturaleza del placer, entre las cuales además de hallarse las concepciones de Wolff y Mendelssohn, se halla específicamente la de Dubos (cf. AA 10: 24-25). A partir de ello, es posible estimar que esta teoría no era una teoría extraña en el contexto de la Ilustración alemana del siglo XVIII, y luego, que no era una teoría extraña al propio Kant.

¹⁶ Este ensayo de Mendelssohn, que Brandt y Stark consideran la fuente de la noción kantiana de ilusión (*Illusión*) (véase: Brandt / Stark 1997, pp. XXXVII-XXXVIII), no fue publicado en vida del autor, sino que fue dado a conocer póstumamente, ya entrado el siglo XIX. Por este motivo, en vistas de lo que se argumentará posteriormente, cabe señalar que si bien Kant no tuvo conocimiento

bien la “ilusión estética” (*ästhetisch Illusion*), acontecida a causa de la obra de arte, supone un engaño transitorio por el cual el espectador confunde la imitación artística y el original, ella no involucra, sin embargo, una ilusión completa. En este contexto, la ilusión estética debe poder darse junto con la consciencia del carácter irreal de la representación.

En la última sección del texto mencionado, titulada “*Von der Illusion*”, se lee:

Si una imitación es muy similar al modelo, de tal modo que, al menos por un momento, nuestros sentidos son persuadidos de que lo que se está viendo es el modelo mismo, entonces llamo a este engaño, ilusión estética (*ästhetisch Illusion*) (Mendelssohn 1844, p. 44)

La “ilusión estética”, entendida como un modo en que el artista pretende seducir a los sentidos para producir placer, es una clase de persuasión por la cual el espectador, de manera momentánea, se convence de que la representación —“la imitación”— es idéntica al original. Sin embargo, esto no significa que se trate de una ilusión engañosa que excluya, en el espectador, toda posibilidad de consciencia del carácter meramente ficticio de la obra. Al respecto, Mendelssohn indica:

de este texto, no obstante, esta teoría fue incluida en la segunda edición de los *Escritos de Mendelssohn* de 1771, no como un texto separado, sino al interior de la obras *Rhapsodie* y *Principes fondamentaux des beaux arts et des science*. De acuerdo con Bergengruen, por ejemplo, Kant tenía conocimiento de estas teorías tanto por estos textos, como por el hecho de que tenía una fluida correspondencia con su autor. Respecto del primer punto, Bergengruen afirma que, de hecho, en 1771, Markus Herz, discípulo de Kant y de Mendelssohn, había llamado la atención de Kant sobre la nueva edición de *Rhapsodie*. Allí Herz afirma: “Asumo que usted ha leído *Rhapsodie* de Herr Mendelsohn. Él ha extendido de manera grandiosa la nueva edición y ha descubierto una nueva manera de examinar el tópico de las sensaciones mixtas.” (AA 10:126). Asimismo, el autor sostiene que es posible comprobar que Kant está al tanto de la teoría de la ilusión elaborada por Mendelssohn a partir del examen de la propia obra de Kant. Bergengruen remite, por una parte, al texto de 1777, titulado *Opponenten-Rede gegen Kreutzfeld* (“Discurso en oposición a Kreutzfeld”) —al que me referiré más adelante— en donde Kant —en conformidad con aquella teoría de Mendelssohn— rechaza para el arte el concepto de engaño e introduce el de ilusión. Por otra parte, Bergengruen señala algunos pasajes de la *Crítica de la facultad de juzgar*, cuyo paralelo con los textos de Mendelssohn resultan ser sugestivos para él (véase: Bergengruen 2001, p. 152).

[...] Debido a que el placer que nos da la imitación reside en el conocimiento intuitivo, por el acuerdo del original con el arquetipo. [...] la convicción [que no distingue el arquetipo del original; P.M] debe darse por la semejanza intuitiva, o por medio de la ilusión; por el contrario, el convencimiento de que no es el propio arquetipo, puede ser algo que sucede más tarde, y por lo tanto, dependen más bien del conocimiento simbólico. [...] En caso de ser una buena imitación, entonces debe ilusionarnos estéticamente (*ästhetisch illusiren*) las facultades superiores del alma, no obstante, deben ver que se trata de una imitación, y no de la naturaleza misma. (Mendelssohn 1844, p. 44)

La ilusión estética, entonces, debe contener tanto la respuesta de la facultad inferior de conocimiento como de la superior. Por una parte, la respuesta del *conocimiento intuitivo*, por el cual el espectador se convence de manera espontánea e inmediata de que la representación mimética es idéntica al original; en este caso, el espectador sucumbe al “encanto” de la imitación, encontrándose, de esta forma, sujeto a la ilusión propiamente dicha. Por otra parte, la respuesta del *conocimiento simbólico o intelectual* que acontece más tarde, como un momento de distanciamiento por el cual el espectador se hace consciente de lo contrario, esto es, de que la imitación no es idéntica al original. Sólo en el caso de que ocurran ambos momentos, a saber, la respuesta del conocimiento intuitivo junto con la respuesta del conocimiento simbólico, es posible llamar a una obra de arte una “buena imitación”. Pero si bien la “buena imitación” supone una ilusión de los sentidos que se da junto con la consciencia de su carácter ficcional, dicha consciencia lejos de suprimir la ilusión estética misma, más bien, es lo que permite realizarla de manera satisfactoria. En lugar de ser una ilusión engañosa, ella constituye aquí un elemento fundamental que incluso cumple con una función enteramente positiva a fin de alcanzar el propósito mismo del arte.

Desde otra perspectiva, en el siglo XVIII, autores anglosajones como Samuel Johnson,¹⁷ Samuel Taylor Coleridge,¹⁸ y Henry Home, también han procurado explicar el fenómeno de la ilusión acontecida en el arte. De modo similar a lo visto hasta aquí, estos autores se ocupan de distinguir el concepto de ilusión artística de todo significado negativo, y de conferirle, en ocasiones, en cuanto funcional a los fines estéticos perseguidos por el arte, una utilidad positiva. En el caso de Home, en particular, en su “*Elements of criticism*” publicado en 1762, y traducido al

¹⁷ Véase: Johnson 1968, pp. 78-79.

¹⁸ Coleridge afirma, por ejemplo, que la ilusión consiste en una “momentánea suspensión voluntaria de la incredulidad” (Coleridge 1983, p. 6), pretendiendo distinguirla de la credulidad total e involuntaria, a la que se estima, negativamente, como un mero engaño. Para ampliar esta cuestión, véase: Fogle 1961; Jackson 1964.

alemán entre 1763-1766,¹⁹ el autor hace referencia al fenómeno de la ilusión por medio del concepto de “presencia ideal” (“*ideal presence*”).²⁰ La ilusión, en cuanto tal, constituye una representación ficcional proporcionada por el arte, por medio de la cual se asume algo irreal como si estuviera dado en la realidad. Empero —según él— si bien ella implica cierta creencia injustificada sobre la realidad misma de aquella representación, la “presencia ideal” no se identifica con el engaño ni con la confusión. Esta “presencia ideal” tiene por fin, más que el engaño, el mejoramiento moral de la sociedad. Esto se debe a que la ilusión cumple con una función excelente para lograr que la virtud devenga hábito. Ciertamente, Home considera que en un contexto en el cual la realidad efectiva carece de ejemplos que puedan despertar y afianzar esas conductas o sentimientos de simpatía, que son muy deseables tanto social como moralmente, nada resulta más provechoso que brindar ejemplos ficticios o ilusiones que puedan estimularlas.²¹ Por ende, como sostiene Schulte-Sasse, Home concibe a la “ilusión estética” de manera positiva, en tanto ella deviene “necesaria para la supervivencia de la sociedad” (Schulte-Sasse 1990, 109).

II

Si se consideran los textos del legado manuscrito kantiano, se advierte que para Kant, en conformidad con los autores los mencionados en

¹⁹ Me refiero a la traducción de la obra hecha por Johann Nicolaus Meinhard y publicada en tres volúmenes; el primero de los cuales apareció en 1763, mientras que el último en 1766; véase: Home, H., *Grundsätze der Kritik*, 3 vols., Leipzig, 1763-1766. En esta edición, la expresión “*ideal presence*” es traducida como “*der idealen Gegenwart*”. La importancia de esta traducción radica en el hecho de que muy posiblemente sea por medio de ella que Kant toma conocimiento de la obra de Home. Sobre esta cuestión, pueden considerarse las referencias explícitas que Kant hace de este autor. Para ello, véase: *Logik-Jäsche* AA 10:15; *Reflexion 1588* AA 16: 27; *Reflexion 3160* AA 16: 688-689.

²⁰ Cf. Home 2005. Capítulo 2, sección VII, “Emociones causadas por ficciones”. Allí caracteriza a la presencia ideal como un soñar despierto o —más bien— como un “sueño en la vigilia” y ello “porque, como un sueño, se desvanece en el momento en que reflexionamos sobre nuestra situación actual” (Home 2005, p. 68). El paralelo trazado aquí entre este concepto y el de ilusión es asimismo establecido por Strube y Schulte-Sasse, para quienes el concepto de “presencia ideal” no es sino un concepto equivalente al concepto de “ilusión”, aunque presentado bajo otro nombre, véase: Strube 1976, p. 207; Schulte-Sasse 1990, p. 109.

²¹ Cf. Home 2005, p. 77. Allí el autor sostiene que la virtud, que es una habilidad que consiste en la simpatía por el propio bien y por el de los demás, no sucede de manera espontánea, sino que requiere ser ejercitada. Empero, de acuerdo con Home, la *realidad efectiva* carece de ejemplos que puedan despertar esas conductas o sentimiento de simpatía. No obstante, el autor estima que pueden brindarse ejemplos que no forman parte de la historia fabulada y no de la historia genuina. A partir de ello, en palabras de Home: “por medio de este artificio, los ejemplos para mejorarnos en la virtud pueden multiplicarse sin fin: ningún otro tipo de disciplina contribuye más a hacer de la virtud algo habitual, y ninguna otra es tan agradable en la aplicación.” (ibíd.)

el apartado anterior, la apariencia ilusoria en cuanto *ilusión* (*Illusion*) debe ser distinguida de todo engaño, en la medida en que consiste, también para él, en una apariencia ilusoria particular, cuya influencia seductora admite la consciencia de que lo representado por ella no se adecua con la realidad.²²

Este concepto específico de ilusión tematizado por Kant puede ser hallado, en principio, si se repara en los textos en los cuales se ocupa de exponer el concepto de ilusión que tiene lugar en el terreno del arte. En efecto, en su “*Opponenten-Rede gegen Kreutzfeld*” (1777),²³ en armonía con el ambiente intelectual de la época, Kant hace uso del concepto de ilusión con vistas a definir la apariencia ilusoria involucrada en el arte poético, como en el arte en general. Esta noción de apariencia ilusoria artística consiste en una especie *particular* de apariencia ilusoria sensible. Una apariencia ilusoria sensible, *en general*, es definida por Kant como una cierta representación subjetiva, cuyo origen se remonta a la estructura peculiar de la sensibilidad humana, y que equívocamente es tomada como si fuera objetiva.²⁴ En el caso *particular* de la apariencia ilusoria artística, como una especie concreta de apariencia ilusoria sensible, Kant explica que no sólo ocurre que ciertas representaciones propias a la sensibilidad humana, que carecen de realidad, son representadas como si las tuvieran, sino que ellas se caracterizan por producir una estimulación placentera de la mente y una sensación de agrado. En este sentido, ellas son definidas aquí como “ciertas apariencias de las cosas, con las que la mente juega” (AA 15:906), y a través de las cuales “el artista no induce a error a los incautos, sino que muestra a los ojos la verdad decorada, vestida con la vestimenta de la apariencia” (ibíd.).²⁵ A causa de a este carácter no falaz de la apariencia ilusoria artística, cuya influencia más que inducir al error, involucra un embellecimiento de la verdad, Kant la describe como una especie de apariencia ilusoria sensible que no *engaña*, sino que *ilusiona*. Con respecto a esta última distinción

²² Sobre el concepto kantiano de ilusión, véase: Hedeimann 1968; Spariusu 1989; Grier 2001; Carchia 2006, pp.79-89; Santos 20012.

²³ Se trata del texto que contiene el comentario que Kant escribe a raíz de la disertación académica presentada en 1777 en la Universidad de Königsberg por Gottlieb Kreutzfeld, titulada “Disertación filológico-poética de los principios generales de la ficción”. Cf. AA 15: 906-935.

²⁴ En la *KrV*, Kant se refiere a esta clase de apariencia ilusoria de los sentidos —a la que allí denomina apariencia ilusoria empírica— como a aquella que se origina cuando se toman las meras leyes subjetivas de la sensibilidad, como reglas objetivas para juzgar; en palabras de Kant, esta apariencia ilusoria ocurre cuando se produce un “inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, por lo cual acontece que los que los fundamentos subjetivos del juicio se confunden con los objetivos y hacen que estos se aparten de su determinación” (*KrV* A294/B350-351).

²⁵ Así también, en el “Discurso en oposición a Kreutzfeld” es posible leer, por ejemplo, que la apariencia ilusoria estética “estimula la mente con apariencias ficticias de cosas y lo divierte, y esto [es; P.M.] a lo que los poetas dedican su esfuerzo.” (AA 15: 906)

entre engaño e ilusión, en referencia a la apariencia artística, más adelante, él sostiene:

la apariencia [...] que engaña, una vez entendida la vacuidad y el engaño, desaparece; mientras la que ilusiona (*illudens*), ya que no es más que la verdad fenomenal, perdura incluso cuando es descubierta en su realidad y, al mismo tiempo, gratamente pone en movimiento el ánimo, haciéndolo fluctuar en el límite entre la verdad y el error; agradándole de manera extraordinaria [...] [de manera tal que; P.M.] hay algunas apariencias de las cosas, con la que la mente juega, pero con las que no se deja cautivar (AA 15: 907).

Sucede entonces que mientras el *engaño* es una apariencia que se cancela con tan sólo revelar que no se corresponde con la realidad, en cambio, la *ilusión* es una especie de apariencia ilusoria cuya seducción permanece incluso en el caso de que se tenga consciencia de su carácter aparente, como fuente de representaciones agradables. Esto permite comprender que la seducción causada por la apariencia ilusoria artística, al no ser ella más que una *ilusión*, en lugar de ocasionar un efecto engañoso y perjudicial, pueda involucrar un efecto positivo. Ocurre que su presencia, al no ser impedida por la consciencia de su carácter irreal, lejos de orientarse a provocar el error en el entendimiento desprevenido, más bien, manteniendo al ánimo humano en el límite vacilante entre la verdad y la falsedad, se encamina a la producción de placer. Ciertamente, Kant juzga que esta apariencia ilusoria propia del arte, como una ilusión “con la que la mente juega”, no oscurece la verdad misma ni engaña, sino que más bien la embellece, fascinando al espectador, puesto que —afirma— “[toda] apariencia [...] que ilusiona (*illudit*) agrada en sumo grado y deleita.” (AA 15: 907)

III

En un conjunto de *Lecciones de antropología* (*Vorlesungen über Anthropologie*) correspondientes al período en el cual se encuentra redactando la primera edición de la *KrV* (1781), así como en el período contemporáneo a su publicación, Kant dedica un espacio significativo a la exposición del concepto de ilusión. No se trata aquí de establecer, expresamente, un concepto de ilusión artística tal como fuera establecido por aquellos autores franceses, alemanes e ingleses de los siglos XVII y XVIII, o tal como lo estableciera Kant en sus reflexiones acerca del arte y la poesía. En estas lecciones se introduce un concepto de ilusión que refiere a una especie de apariencia ilusoria sensible diferente a la origi-

nada en el arte. Ciertamente, si bien esta guarda una relación estrecha con aquella acontecida en el terreno artístico, puesto que también se define como una apariencia ilusoria que no engaña, y que puede tener una utilidad beneficiosa, resulta que a diferencia de ella, la ilusión aquí considerada es una que emerge específicamente en un ámbito de interacción humana —propio del ser humano en cuanto ser que vive en sociedad— y que se precisará ser abordada desde una perspectiva no ya teórica o estética, sino pragmática.

En la lección de antropología denominada *Antropología Friedländer*, del semestre de invierno de 1775-1776, Kant introduce por vez primera el concepto de ilusión, a fin de explicar una especie de apariencia ilusoria sensible particular que se distingue del engaño. Con vistas a ello, en su exposición comienza indicando, de modo general, que “una apariencia ilusoria (*Schein*) es un fundamento derivado de las leyes subjetivas, esto es, un fundamento subjetivo del juicio” (AA 25:502). En cuanto que tal —continúa— “dicho fundamento siempre es equívoco [puesto que] los fundamentos deben ser tomados de los objetos” (ibíd.). Así pues, la apariencia ilusoria en cuestión resulta ser un fundamento insuficiente para juzgar acerca de la naturaleza de los objetos, puesto que es un fundamento meramente subjetivo para juzgar que se toma, equívocamente, como si fuera uno adecuado para emplear en lo que concierne a los objetos mismos.

Como paso previo a abordar el concepto de ilusión, Kant indica que esta apariencia ilusoria puede ser comprendida en más de un sentido. Ella posee tanto el significado de *ilusión* (*Illusion*) como el de *engaño* (*Betrug*).²⁶ Mientras el engaño da cuenta de aquella apariencia ilusoria que desaparece con el sólo hecho de tomar conocimiento de que no concuerda con la realidad, la *ilusión* es una apariencia ilusoria que se caracteriza por armonizar con el conocimiento de la verdad (es decir, con el conocimiento de que se trata de una mera apariencia), y por ende, por no desaparecer una vez que se tiene dicho conocimiento. El propio Kant sostiene, en este sentido, que “toda apariencia ilusoria (*Schein*) es primero una ilusión (*Illusion*), si ella puede armonizar con el conocimiento de la verdad. Sin embargo, toda apariencia ilusoria (*Schein*) es un engaño (*Betrug*) en cuanto no está de acuerdo con el conocimiento de la verdad” (AA 25:502).²⁷

²⁶ En este sentido, Kant afirma que “en la medida en que la apariencia ilusoria (*Schein*) es falsa, o bien es una ilusión (*Illusion*) o bien un engaño (*Betrug*)” (AA 25: 502)

²⁷ Con respecto al sentido específico la distinción entre ilusión y engaño, en estas *Lecciones* Kant brinda una serie de ilustraciones que resultan esclarecedoras. Por ejemplo, allí se lee: “la vestimenta es una apariencia ilusoria (*Schein*) [en el sentido] de la ilusión (*Illusion*). Realmente tenemos más

De manera semejante, en la lección *Menschenkunden*, del semestre de invierno de 1781–1782, Kant afirma que la apariencia ilusoria (*Schein*), en el caso de tratarse de un engaño (*Betrug*), desaparece luego de haberse manifestado que no se corresponde con la realidad. En cambio, de ser una ilusión (*Illusion*), ella tiene lugar “cuando se sabe, al mismo tiempo, que se trata de una apariencia ilusoria (*Schein*) que no se corresponde con la verdad” (AA 25:928).

Del análisis de lo establecido en estos pasajes, se sigue entonces que toda *ilusión* —no sólo en lo que atañe al fenómeno ilusorio del arte sino ahora también en el terreno de la reflexión antropológica— es una clase de apariencia ilusoria que a diferencia de la apariencia engañosa, no desaparece una vez que se descubre su carácter aparente.²⁸ Sucede que al resolverse el engaño por el cual se estima saber que una representación que en verdad es meramente subjetiva, está referida a un objeto real, aunque consigue anularse la pretensión de saber, la seducción de los sentidos producida por la apariencia ilusoria, y por la cual pareciera que aquella representación posee realidad objetiva, continúa en tanto *ilusión*.²⁹ Pero en cuanto tal, debe tenerse en cuenta que ella seduce como una mera representación ficcional, indiferente a cualquier referencia objetiva concreta, y por ende, sin contradecir al entendimiento mismo, que juzga que la representación no es objetiva.

A partir de ello, Kant se ve en condiciones de emprender —de manera similar a lo acontecido con la ilusión artística— un estudio acerca de la función positiva que puede cumplir la *ilusión* aquí considerada, propia a la investigación antropológica. Como resultado de este estudio, él acabará por distinguir dos aspectos diferenciados de dicha función positiva: por un lado, uno vinculado con el hecho de que es una representación agradable que puede ser útil en un contexto de interacción humana; por otro lado, uno relacionado con la ventaja que puede representar como impulsora de conductas morales.

respeto por una persona que tiene una vestimenta hermosa. [...] Sin embargo, tal ilusión (*Illusion*) en la ropa agrada, porque la apariencia ilusoria (*Schein*) está de acuerdo con el conocimiento de la verdad. El engaño (*Betrug*), sin embargo, no agrada, ya que es sólo maquillaje, y cuando se limpia, una palidez mortal se revela.” (AA 25: 502-503)

²⁸ La concepción del carácter no engañoso de la ilusión se encuentra, a su vez, en sus propias anotaciones. En la Reflexión 252 —para la que Adickes da como fecha probable de su redacción un período bastante amplio: 1770-1771/1776-1778— Kant sostiene por ejemplo que la ilusión (*Illusion*) es una “apariencia ilusoria (*Schein*) que es refutada (y además no engaña), no se cancela, y agrada” (AA 15: 95). Asimismo, en la Reflexión 253 —de acuerdo con la datación hecha por Adickes, ella corresponde a un período que va, aproximadamente, entre 1776-1778/1778-1779— se lee que “la apariencia ilusoria (*Schein*), que no engaña (*betriegt*), es una ilusión (*illusion*).” (ibíd.)

²⁹ En el caso de la *ilusión* —como afirma el propio Kant— incluso “con la conciencia de la falsedad misma [de ella], permanece la seducción de los sentidos” (AA 25: 929).

En cuanto al primero de ellos, tal como puede leerse en la *Antropología Friedländer* (semestre de invierno de 1775 - 1776), Kant considera que la ilusión es útil y, en ciertos casos, necesaria para la convivencia entre los seres humanos. En dicha convivencia cada uno debe jugar el papel que le corresponde, puesto que “en una sociedad en la que no se juega el papel que se debe, con el que nadie se ofende, todo sucede de un modo desenfrenado” (AA 25: 505) En efecto, en un marco social es preciso cumplir con cierto rol aceptado, que no resulte controvertible, sino agradable, y para ello —advierte Kant— si acaso ese modo de conducta no surge del verdadero carácter de las personas, es conveniente que ellas aparenten, y actúen tal como se debe hacerlo en cada situación.³⁰ En este sentido, la ilusión —como una apariencia que no engaña y resulta agradable— puede ser beneficiosa para embellecer un determinado comportamiento social, convirtiéndose, en algunos casos, en una herramienta indispensable para actuar de modo correcto cuando la conducta socialmente requerida resulta ser extraña al propio temperamento.³¹ Es por ello que Kant se ve autorizado a concluir aquí que “dicha ilusión (*Illusion*) es muy necesaria en la sociedad humana” (AA 25: 505).³²

Ahora bien, el carácter valioso de la ilusión en el ámbito social se debe —según la misma *Antropología Friedländer*— tanto a que se actúa exteriormente, de manera justa, en relación con sus miembros, como a que se brindan buenos ejemplos —ejemplos virtuosos— para que sean imitados. De esta forma, Kant pone de manifiesto la utilidad que puede tener la ilusión en relación con ciertos aspectos morales. Ciertamente, la ilusión es útil en dicho sentido en la medida en que las buenas costumbres, como meras apariencias externas, pueden infundir respeto a los demás y “traen aparejado, a continuación, sentimientos virtuosos” (AA 25: 930). Ellas, al ser ilusiones, y no engaños, por su efecto positivo en

³⁰ Al igual que con respecto a la apariencia ilusoria artística, también en lo que respecta a la ilusión estudiada en la antropología, ella es fuente de placer. Al respecto —como he citado previamente en la nota 25— Kant señala: “Tal ilusión (*Illusion*) [...] agrada, porque es una apariencia que está de acuerdo con el conocimiento de la verdad. El engaño (*Betrug*), sin embargo, no agrada” (AA 25:502-503).

³¹ Kant considera que “los seres humanos se conducen comúnmente como en una obra de teatro [...] semejante ilusión es un bien muy ventajoso y reconfortante para realizar, porque los demás no siempre pueden distinguir la verdad de la ilusión (*Illusion*)” (AA 25: 931). De tal modo, se manifiesta que aunque en sociedad sucede que cada uno se ocupa de mostrar su mejor aspecto, como una ilusión, ello no es algo censurable sin más. Esto se debe a que este comportamiento no sólo puede resultar reconfortante, sino que —según Kant— a fin de cuentas, en la medida en que no es fácil diferenciar la ilusión de lo que es la verdad, por más que sea una conducta aparente, y se lo sepa, acontece como si fuera real.

³² Acerca del carácter necesario de la ilusión, de manera semejante, en la *Antropología Pillau*, Kant sostiene que la “ilusión (*Illusion*) es necesaria para nosotros porque debemos a menudo cubrir lo desagradable” (AA 25: 745). Véase: Brandt / Stark, 1997, pp. XXXVII-XXXVIII.

el sujeto, sirven para promover la emulación de tales acciones. Esto acontece de forma tal que —como afirma Kant— “si vemos un ejemplo de respeto hacia nosotros, ello nos lleva a imitarlo” (ibíd.).

Ahora bien, en la *Antropología Menschenkunde* se profundiza aún más el estudio sobre la utilidad que posee la ilusión en relación con la moral. Allí Kant sostiene que lejos de ser en vano e innecesaria, la naturaleza sabiamente ha implantado en los seres humanos la disposición para la ilusión. Ocurre que —según se lee en estas lecciones— “la naturaleza ha establecido en nosotros una disposición para producir ilusiones (*Illusionen*), por las cuales podemos derrotar los turbulentos resortes de nuestras pasiones” (AA 25:930). Por tanto, como un instrumento para dominar las pasiones, la tendencia natural a caer en espejismos es útil para combatir las inclinaciones que llevan a la inmoralidad y para conducir al ser humano por el camino de la virtud. La razón de ello reside en que actuando según los buenos modales, como apariencias que no persiguen el engaño, se ocultan (y refrenan), de forma agradable, los deseos individuales, o las intenciones maliciosas. En consecuencia, sucede que este modo de actuar ilusorio se descubre aquí, positivamente, tanto como una forma de auto-control, cuanto como un principio de autonomía.³³ Esto lleva a Kant a sostener que este comportamiento ilusorio, que sin embargo no engaña, “es un paso hacia la virtud o hacia la capacidad para realizarla” (AA 25: 930).

Por otra parte, en último lugar, también en relación con la utilidad moral de la ilusión, Kant explica que gracias a que los seres humanos representan las virtudes, a que aparentan tenerlas, sin que esto involucre engaño alguno, poco a poco ellas, de alguna manera, terminan por acontecer como si fueran verdaderas, volviéndose algo más que mera apariencia. En este sentido, en la misma *Antropología Menschenkunde* se lee, por ejemplo, que, en tanto ilusorio, “el arte de las relaciones, brinda mucho bien, oculta el lado malvado de la gente y la lleva a transitar al menos por un análogo de la virtud” (ibíd.), así como también que “quien ama la apariencia del bien, obtiene finalmente el verdadero amor por el bien” (AA 25:931). Ciertamente, cuando alguien actúa como si fuera virtuoso — dando una ilusión de ello —, y no pretende engañar al otro, sucede que tarde o temprano este modo de actuar se convierte en un hábito o una costumbre, y así, no sólo en algo análogo a la virtud —como

³³ En la *Antropología Menschenkunde*, si bien Kant no se refiere explícitamente al concepto de autonomía, no obstante, hace referencia a dos conceptos vinculados a él: por un lado, al concepto de autocontrol (*Selbstbeherrschung*); por otro lado, al principio del autodomínio (*Selbstbeziehung*) (cf. AA 25:930).

cuando fuera mera ilusión— sino que, incluso, puede llegar a ser algo verdadero.

Ahora bien, después de haber estudiado la caracterización de la ilusión tanto en el terreno del arte como en el de la antropología, y de haber comprobado que, en ambas, ella se distingue del engaño y cuenta con un destacado aspecto positivo, pasemos ahora al estudio de la ilusión trascendental en la *KrV*.

III

De acuerdo con el texto de la *KrV*, la apariencia ilusoria trascendental es una *apariencia ilusoria de la razón*. Al igual que con respecto a la apariencia ilusoria vinculada al arte poético y a la apariencia ilusoria estudiada en las *Lecciones de antropología*, en su acepción trascendental—como he señalado en un comienzo— la apariencia ilusoria consiste en una representación subjetiva que es equívocamente tomada por una objetiva. Empero, se ha visto ya que por tratarse de una *apariencia ilusoria de la razón*, en el caso de esta apariencia ilusoria específica, lo subjetivo no constituye una representación sensible, sino una racional; es decir, aquello que se representa como si tuviera realidad objetiva es algo enteramente inteligible, una representación de lo incondicionado que *trasciende* toda experiencia posible. Así pues, se trata de una apariencia ilusoria—como afirma Kant— “que influye sobre principios cuyo uso no está ni siquiera dirigido a la experiencia” (*KrV* A295/B352), y lo hace—según él— de tal modo que incita a juzgar que es posible proporcionarles a ellos un objeto, si bien, por el contrario, dichos principios no constituyen más que *ideas* de la unidad sistemática de la naturaleza, carentes de objeto *in concreto*—ellos son aquellos conceptos a los que Kant denomina “ideas trascendentales”.

Ahora bien, en la Introducción a la Dialéctica trascendental, titulada “De la apariencia ilusoria trascendental”, Kant se refiere a esta apariencia ilusoria (*Schein*) de la razón pura por medio del concepto de *ilusión* (*Illusion*), empleando este concepto en conformidad con el significado específico establecido en torno a él, tanto en el terreno de la teoría sobre el arte como en la antropología. Aquí se trata también de un concepto que refiere a una apariencia ilusoria (*Schein*) particular que al haber sido develada, ha dejado de engañar, pero que, sin embargo, persiste como ilusión. En este sentido, es posible leer:

La dialéctica trascendental se contentará con descubrir la apariencia ilu-

soria (*Schein*) de juicios trascendentes, y con impedir, a la vez, que ella engañe (*betriege*), pero no puede conseguir nunca que ella, además, llegue a desaparecer y deje de ser una apariiencia ilusoria. Pues nos las habemos aquí con una ilusión (*Illusion*). (KrV A297-298/B354)³⁴

Si bien la tarea crítica de la dialéctica trascendental es poner de manifiesto la apariiencia ilusoria trascendental —descrita aquí como “la apariiencia ilusoria de juicios trascendentes”— con el propósito de que ella deje de engañar, se tiene que tener en cuenta, no obstante, que mediante esta tarea no puede conseguirse que su seducción y encanto llegue a desaparecer. Esto se debe a que no se trata aquí de una mera *apariencia ilusoria engañosa* (*trüglicher Schein*), sino que, en este caso, la apariiencia ilusoria resulta ser —como el propio Kant lo señala— una *ilusión* (*Illusion*) (KrV 298/B354).

En cuanto tal, Kant juzga que esta apariiencia ilusoria de la razón lejos de ejercer una influencia perjudicial sobre el entendimiento humano, más bien —en correspondencia con el sentido positivo que se le adjudica a al concepto de ilusión— admite ser considerada, positivamente, como una representación útil con vistas a realizar ciertos propósitos relacionados con el uso de la facultad que la origina. Ésta tiene que ver con el hecho de que dicha ilusión de la *razón pura*, por la cual se le da realidad objetiva a las ideas trascendentes, brinda una representación *ideal* del objeto de ellas en virtud de lo cual es posible representarse a la naturaleza *como si* estuviera enlazada sistemáticamente, y de tal modo, tal como ha de considerársela para realizar, en lo que concierne a los conocimientos del entendimiento, la unidad suprema reclamada por la razón. Veamos esto con mayor detalle.

En el “Apéndice a la dialéctica trascendental”, Kant indica lo siguiente:

[Las ideas trascendentes; P.M.] tienen un uso regulativo excelente e indispensablemente necesario, que consiste en dirigir al entendimiento hacia cierta meta, en atención a la cual las líneas directrices de todas las reglas de él convergen en un punto que, aunque es solo una idea (*focus imaginarius*), es decir, [aunque es sólo] un punto del cual no parten, en verdad, los conceptos del entendimiento —ya que él está enteramente fuera de los límites de la experiencia posible—, sirve sin embargo para procurarles [a los conceptos del entendimiento] la máxima unidad junto con la máxima extensión (A644/B672). Ahora bien, de aquí surge para nosotros, por cierto, la ilusión [que nos hace ver] como si esas líneas directri-

³⁴ De manera semejante, Kant afirma: “la apariiencia ilusoria trascendental (*der transszendentale Schein*) no cesa, aunque ya se la haya descubierto y se haya entendido distintamente, por medio de la crítica trascendental, su nulidad (KrV A297/B353).

ces partieran de un objeto mismo que se encontrara fuera del campo del conocimiento empírico posible [...] pero esa ilusión (*Illusion*) (que bien se puede inhibir, de manera que no engañe (*betrügt*)) es, sin embargo, indispensablemente necesaria, si queremos ver, además de los objetos que tenemos ante los ojos, también, a la vez, aquellos que están lejos de ellos, a nuestra espalda (KrV A644-645/B672-673)

El uso regulativo de las ideas de la razón consiste en un uso de ellas que a diferencia del uso constitutivo no determina objetos, sino que proporciona reglas que le indican al entendimiento cómo debe proceder para lograr la unidad sistemática de los conocimientos —la interconexión de ellos a partir de un principio— y satisfacer con ello la exigencia de la razón.³⁵ De este modo, mediante el uso regulativo de las ideas se le brinda al entendimiento una meta inalcanzable —un *foco imaginario*— a la que dirigirse, y gracias a la cual resulta posible que sus diversos conocimientos, como meros conocimientos parciales, se vinculen entre sí en un sistema completo y unitario, y puedan integrarse en redes conceptuales de progresiva complejidad.³⁶ Ahora bien, Kant considera que esta mera proyección de la idea de la razón, como punto imaginario concebido *como si* fuera el sitio mismo desde el cual los diversos conocimientos del entendimiento proceden, es acompañada por una *ilusión* (la *ilusión trascendental*) en virtud de la cual se representa un objeto dado (correspondiente a esa *idea*) como si estuviera más allá de toda experiencia posible, y desde el cual, como desde su fundamento, aquellos conocimientos parten. Y sucede que al ser esta *ilusión* una apariencia ilusoria que se distingue del engaño —en tanto indica aquí “que bien se puede inhibir, de manera que no engañe” (ibíd.)— Kant se ve en condiciones de introducir un enfoque positivo acerca de ella: se trata aquí de una ilusión “indispensablemente necesaria” (KrV 645/673).

³⁵ Kant sostiene: “Si tendemos la mirada sobre los conocimientos de nuestro entendimiento en la entera extensión de ellos, encontramos que aquello que la razón dispone acerca de ellos, de la manera que le es peculiar, y lo que ella trata de producir, es lo *sistemático* del conocimiento, es decir, la interconexión de éste a partir de un principio.” (KrV A645/B773)

³⁶ Respecto de este uso regulativo, Kant establece: “La razón tiene por objeto propiamente sólo al entendimiento y a la disposición conveniente de éste, y así como éste reúne lo múltiple en el objeto por medio de conceptos, así reúne aquélla, por su parte, lo múltiple de los conceptos por medio de ideas, estableciendo una cierta unidad colectiva como meta de las acciones del entendimiento (KrV A643-644/B671-672). Más adelante, asimismo, señala que este uso regulativo de las ideas “[sirve] para introducir mediante él, en la medida de lo posible, unidad [sistemática; P.M.] en los conocimientos particulares, y *aproximar* así la regla a la universalidad” (KrV A645/B675); y que “[la] unidad sistemática (como mera idea) es solamente unidad *proyectada*, que se debe considerar, en sí misma, no como dada, sino sólo como problema; y que sirve para encontrar un *principium* para el uso múltiple y particular del entendimiento, y para dirigir [este uso] mediante él y darle coherencia también en lo que concierne a los casos que no están dados (ibíd.)

La *ilusión* de la razón, al no constituir ella misma un engaño, no obliga a concebir erróneamente que tal realidad consista en un objeto *in concreto* que puede ser conocido por la razón pura especulativa. Por este motivo, ella no conduce, al menos de modo necesario, a los diversos raciocinios dialécticos de cuya crítica Kant se ocupa en el segundo libro de la Dialéctica trascendental (propia a un uso constitutivo de las ideas trascendentales). Se trata más bien de la representación de un objeto de las ideas según el uso regulativo de éstas. En este caso, si bien se considera al objeto incondicionado de la idea, en el cual, como principio fundamental, se asienta la totalidad de los fenómenos condicionados, como si fuera dado, dicha consideración es asumida en cuanto tal, es decir, como producto de una mera ilusión. De tal forma, esta suposición de un objeto para la idea trascendental, y la consiguiente representación de la naturaleza conforme a tal suposición, en lugar de traer aparejada la certeza de que efectivamente la realidad se constituye de ese modo, convive junto con la consciencia de su carácter irreal. Por consiguiente, en este caso, la *ilusión* de la razón no proporciona más que una mera *representación* de la naturaleza *como si* ella encontrara su fundamento o causa en aquel objeto incondicionado, y por tanto, *como si* estuviera reunida efectivamente según aquella unidad sistemática anhelada por la razón. En cuanto tal, dicha *ilusión* no brinda más que una representación ficcional, que no es una ficción arbitraria o vana, puesto que se funda en la propia razón, y que lejos está de ser un engaño para el sujeto. Esta *ilusión de la razón* indica el modo en que debe *representarse* la naturaleza conforme al uso regulativo de las ideas al que conduce la propia razón humana. Ciertamente, aquella ilusión proporciona una perspectiva sobre la naturaleza gracias a la cual se puede ir más allá de todo objeto condicionado dado, y de la regularidad garantizada por el entendimiento, y mediante la que es posible realizar la ampliación más grande y extrema posible del conocimiento, a la que se dirige la propia razón —por medio de el uso regulativo de sus ideas— en su búsqueda de lo sistemático.

Se advierte entonces por qué Kant le concede a esta *ilusión* de la razón una utilidad excelente, al punto de juzgar que ella misma cumple con una función positiva fundamental. En efecto, al establecer cómo deben *representarse* los fenómenos según el uso regulativo de sus ideas, esta *ilusión* se configura, a fin de cuentas, como un elemento esencial —una *ficción heurística* indispensable— para realizar, en lo que atañe a los

conocimientos del entendimiento, la unidad sistemática reivindicada por la razón.³⁷

Ahora bien, puede advertirse entonces, a partir de lo estudiado en este apartado, que el concepto de ilusión, cuyo origen —de acuerdo con lo visto en los apartados previos— remite a la reflexión acerca del arte y la antropología, es extendido por Kant a otros ámbitos teóricos, adquiriendo, finalmente, en la *KrV*, un sentido propiamente metafísico. Ya no sólo sirve para dar cuenta de un fenómeno tal como el de la obra de arte, o del involucrado en ciertas apariencias ilusorias empíricas relacionadas con el comportamiento humano en sociedad, sino que resulta útil para esclarecer una problemática propia de la filosofía trascendental que surge a raíz de que se descubre una apariencia ilusoria de la razón. El concepto de ilusión (*Illusion*), en tanto constituye un concepto que define esta clase de apariencia ilusoria, se revela tanto como un concepto específico, distinguido del concepto de apariencia ilusoria en general (*Schein*), cuanto como uno que permite esclarecer cuál es el objetivo de Kant en la Dialéctica trascendental respecto de la *crítica* de dicha apariencia ilusoria. Esta *crítica* no se encamina a probar que esta apariencia ilusoria trascendental es una fuente de errores originarios, sino que, por el contrario, se orienta a demostrar que una vez inhibido el engaño que puede causar si se desconoce su verdadera naturaleza, ella constituye un elemento indispensable para realizar lo sistemático en el conocimiento, y de este modo, para satisfacer un interés esencial a la razón.

³⁷ En relación con esta suposición de un objeto para la idea regulativa, en la *KrV* es posible leer: “el concepto de una suprema inteligencia es una mera idea [...] que sirve solamente para conservar la máxima unidad sistemática en el uso empírico de nuestra razón, al derivar uno el objeto de la experiencia, por decirlo así, del objeto imaginario de esa idea, como [si éste fuera] el fundamento de aquél, o su causa. Entonces diremos, p ej., que las cosas del mundo deben ser consideradas como si recibieran su existencia de una inteligencia suprema. De tal manera la idea es propiamente un concepto heurístico, y no uno ostensivo; e indica, no cómo está constituido un objeto, sino cómo hemos de *buscar* nosotros, bajo la dirección de él, la constitución y la conexión de los objetos de la experiencia en general” (A670-671/B698-699), y por esta razón “su realidad ha de tener validez, como [si fuera la realidad] de un esquema del principio regulativo de la unidad sistemática de todo el conocimiento de la naturaleza (A674/B702)

Conclusiones

Luego de lo visto en este trabajo, considero que es posible concluir, en primer lugar, que el concepto kantiano de ilusión (*Illusion*), empleado en diversos ámbitos de su obra, en concordancia con los rasgos fundamentales que este concepto adquiere en el contexto ilustrado de los siglos XVII y XVIII, refiere a una clase de apariencia específica que al coexistir con la consciencia misma de su naturaleza ilusoria, se distingue del engaño, y resulta tener, en diversos casos, una finalidad provechosa. En cuanto tal, se ha visto que el contexto de la obra kantiana, este concepto debe ser distinguido del concepto de apariencia ilusoria en general (*Schein*). Mientras este último concepto remite a cierto fenómeno que consiste en tomar una mera representación subjetiva como si ella fuera objetiva, aquel otro concepto (*Illusion*) constituye una noción que posee mayor especificidad; ciertamente, se trata de un concepto que denota — como se ha visto — una *clase particular* de apariencia ilusoria que no desaparece con tan solo descubrirla y que en ciertas circunstancias posee una valoración y una utilidad positivas.

Como consecuencia de este esclarecimiento conceptual es también posible concluir, en segundo lugar, que mediante el uso de este concepto específico de ilusión (*Illusion*) para referirse a la apariencia ilusoria trascendental (*transzendentaler Schein*), Kant pretende señalar un rasgo fundamental de esta clase de apariencia ilusoria de la razón pura; a saber, aquel rasgo peculiar de ella por el que se determina como una apariencia ilusoria que no engaña, porque puede ser develada, y como una que cumple con una función positiva. La apariencia ilusoria trascendental no sólo no constituye necesariamente una fuente de sofismas y falacias, sino que aquellas “fantasías” que imponen a raíz de su influencia seductora, lejos de ser pueriles, y estar compuestas de meras invenciones arbitrarias, poseen una finalidad provechosa para el propio interés cognoscitivo de la razón.

Bibliografia

Fuentes:

- COLERIDGE, S. T., *Biographia literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*, Eds. JACKSON BATE, W. / ENGELL, J. Vol. 2. Princeton, Princeton University Press, 1983.
- D'AUBIGNAC, F-H., *La Pratique du théâtre*, Ed. BABY, H., Paris, Champion, 2001.
- DIDEROT, D., *Ouvres Completes*, Tome IV, Théâtre, Paris, Chez J.L.J. Brière, Libraire, 1821,
- DUBOS, J-B., *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Paris, Pissot, 1770.
- HOME, H. (Lord Kames), *Elements of Criticism*, Ed. JONES, P., Indianapolis, Liberty Fund. 2 vols, 2005.
- JOHNSON, S., *Preface to Shakespeare*, en: SHERBO, A (ed.) *Johnson on Shakespeare*, Vol. 1., New Haven, Yale University Press, 1968.
- KANT, I., *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1900 y ss. [Traducciones utilizadas: KANT, I., *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción de Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007]
- MARMONTEL, J-F., *Supplément à l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de Lettres*, Amsterdam, M. Rey, T. III, 1777.
- MENDELSSOHN, M., *Gesammelte Schriften*, Vierten Bandes Esrte Abtheilung, Leipzig, F. Bradhaus, 1844.
- MERCIER, L-C., *Du Theatre, ou nouvel essai sur l'art dramatique*, Amsterdam. E. van Harrevelt, 1773.

Bibliografía especializada:

- BERGENGRUEN, M., “L'esthétique de l'illusion. Sur le rapport entre le goût, la morale et la signification dans la Critique de la faculté de juger”, *Revue germanique internationale* 16, pp. 147-163, 2001.
- BRANDT, R. / STARK, W., „Einleitung“, en: KANT, I., *Vorlesungen über Anthropologie*, Berlin, Walter de Gruyter, VII–CLI, 1997.
- BURWICK, F., *Illusion and the Drama. Critical Theory of the Enlightenment and Romantic Era*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1991.
- CARCHIA, G., *Kant e la verità dell'apparenza*, Torino: Ananke, 2006.
- EISLER, R., *Kant-Lexikon*, Olms: Hildesheim, 1989.

- ERHARD SCHMID, C. C., *Wörterbuch zum leichten Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung*, Dritte vermehrte Ausgabe, Jena: Erdkerchen Buchhandlung, 1795.
- FOGLE, R. H., "Coleridge on Dramatic Illusion", *The Tulane Drama Review* 4, pp. 33-44, 1960.
- GRIER, M., *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HARRIS, J., *Inventing the Spectator: Subjectivity and the Theatrical Experience in Early Modern France*, New York: Oxford University Press, 2014.
- HEIDEMANN, I., *Der Begriff des Spiels und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- HEIMSOETH, H., *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-1971.
- HINSKE, N., *Kants Weg zur transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Berlin: Kohlhammer, 1970.
- HOBSON, M., *The Object of Art: The Theory of Illusion in Eighteenth-Century France*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- JACKSON, J. R. de J., "Coleridge on Dramatic Illusion and Spectacle in the Performance of Shakespeare's Plays", *Modern Philology* 62, pp. 13-21, 1964.
- MALTER, R., „Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Überlegungen zu Kants Ideenlehre“, en: KOPPER, J. / MARX, W. (eds.) *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, pp. 169 – 210, 1981.
- MELLIN, G. S. A., *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, V Band, I Abtheil, Jena & Leipzig, 1802.
- PISSIS, J., *Kants transzendente Dialektik: Zu ihrer systematischen Bedeutung*, Berlin/Boston: De Gruyter, (Kantstudien Ergänzungshefte 169), 2012.
- SANTOS, L. R., "As ficções da Razão. Hans Vaihinger ou o Kantismo como ficcionalismo", en: SANTOS, L. R., *Ideia de uma Heurística Transcendental, Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana*, Lisboa, Esfera do Caos, pp. 177-203, 2012.
- SCHULTE-SASSE, J., "Aesthetic Illusion in the Eighteenth Century", en: BURWICK, F. / PAPE, W. (eds.) *Aesthetic Illusion. Theoretical and Historical Approaches*. Berlin- New York: Walter de Gruyter, 1990.
- SPARIOSU, M., *Dionysus Reborn, Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*, New York: Cornell University Press, 1989.
- STRUBE, W., *Ästhetische Illusion. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Wirkungs- ästhetik des 18. Jahrhunderts*. PhD, Dissertation, Bochum, 1971.
- STRUBE, W., "Illusion" en: J. RITTER, J. / GRÜNDER, K. (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: WBG, vol. 4, 204–15, 1976.
- THEIS, R., "De l'illusion transcendente", *Kant-Studien* 76, 1985, pp. 119-13

Resumen: En la Dialéctica trascendental de la Crítica de la razón pura (KrV), cuya tarea es la de realizar una crítica de la apariencia ilusoria trascendental (*transzendentler Schein*), Kant se refiere a dicha apariencia ilusoria mediante el término “*Illusion*” (ilusión). Si bien en la bibliografía se ha considerado que el significado de este término debe ser identificado al del término “*Schein*” (apariencia ilusoria), en el presente trabajo sostengo que esta identificación es ilegítima. Mientras el término “*Schein*” (apariencia ilusoria) es empleado para designar ciertas representaciones meramente subjetivas que se asumen como objetivas, el término “*Illusion*” (ilusión) denota, en cambio, una clase de apariencia específica que se distingue del engaño y que resulta tener, en diversos casos, una finalidad provechosa. A partir de esta distinción, entonces, pretenderé probar luego que este concepto constituye una clave interpretativa de gran valor para esclarecer el concepto de apariencia ilusoria trascendental (*transzendentaler Schein*) del cual se ocupa *críticamente* en el contexto de la Dialéctica de la KrV.

Palabras clave: Apariencia ilusoria, ilusión, Engaño, Dialéctica, Ideas.

Abstract: In the Transcendental Dialectic of the *Critique of Pure Reason* (KrV), whose task is to attain a critique of transcendental semblance (*transzendentaler Schein*), Kant refers to such semblance by the term “*Illusion*” (illusion). While in the literature on the KrV it has been considered that the sense of this term must be identified with the sense of the term “semblance” (*Schein*), in this paper I argue that this identification is illegitimate. Although the term semblance is used to indicate merely subjective representations that are assumed to be objective, the term illusion denotes a specific kind of semblance that it is distinguishes from deception, and it turns out to have, in some cases, a useful purpose. Then, from this distinction, I aim to prove that this concept is a valuable interpretive key to clarify the concept of transcendental semblance (*transzendentaler Schein*), which is critically examined in the context of the Transcendental Dialectic of the KrV.

Key words: Semblance, Illusion, Deception, Dialectic, Ideas.

Recebido em 05/08/2015; aprovado em 03/09/2015.

Leis causais empíricas na Segunda Analogia e a suposta dependência de uma “harmonia pré-estabelecida”

[Empirical causal laws in the Second Analogy and the alleged dependence on a “pre-established harmony”]

Fernando Sposito Yokoyama*

Universidade de São Paulo (São Paulo, SP, Brasil)

1. Introdução

É possível identificar na literatura secundária duas linhas interpretativas conflitantes acerca dos objetivos e dos resultados da Segunda Analogia da Experiência da *Crítica da Razão Pura*¹. Seguindo a sugestão de Henry Allison, elas serão referidas aqui como interpretação “fraca” e interpretação “forte” (Allison, 1983, pp. 230-1). Segundo uma interpretação “forte”, ao ter provado que nossa experiência de eventos pressupõe a aplicação do conceito de causalidade, Kant teria provado que tais eventos estão necessariamente subsumidos sob leis causais empíricas particulares. Em contrapartida, segundo uma interpretação “fraca”, o argumento de Kant teria provado apenas que os eventos de que temos experiência estão determinados por *alguma* causa. Porém, dessa prova não se seguiria que esses eventos estão subsumidos sob leis causais particulares e nem que experiências futuras devam ser semelhantes a experiências passadas.

Neste trabalho, pretendo defender uma interpretação da Segunda Analogia que estará, em muitos aspectos, próxima da interpretação “fraca”, tal como esta foi esboçada acima. Essa defesa, porém, não será realizada sem que sejam feitas algumas importantes concessões aos críticos dessa interpretação. Como procurarei mostrar, tais concessões

* O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico), Brasil, e-mail: fernando_sy89@hotmail.com

¹ A *Crítica da Razão Pura* será referida pela abreviatura “Krv” e as letras “A” e “B” indicam a paginação das edições originais. A *Crítica da Faculdade do juízo* será referida pela abreviatura “KU”, sendo que as letras “AA” indicam a referência à paginação da Akademie-Ausgabe. As traduções utilizadas destas obras estão indicadas nas Referências Bibliográficas. A tradução das citações de comentadores de língua inglesa são de nossa autoria.

procurarão desenvolver certas ideias que aparecem em versões mais recentes que Henry Allison, um proponente da interpretação “fraca”, deu à sua leitura da Segunda Analogia.

O que haverá, porém, de característico na abordagem deste trabalho é o fato de que nossa interpretação da Segunda Analogia será apresentada explicitamente como uma resposta a alguns textos de Paul Guyer e Kenneth Westphal, segundo os quais certas teses defendidas na Analítica Transcendental dependem da pressuposição de uma “harmonia pré-estabelecida” entre nossas formas *a priori* de síntese e o curso *a posteriori* da natureza. Primeiro, explicaremos em que consiste essa suposta dependência e por que ela deve ser recusada. Em seguida, defenderemos que o único modo de evitá-la é através de uma interpretação da Segunda Analogia que, em muitos aspectos, pode ser classificada como uma interpretação “fraca”. Isso nos levará a reconhecer que muito do que supostamente teria sido provado na Segunda Analogia depende, na verdade, de um apelo aos chamados princípios regulativos.

2. Harmonia pré-estabelecida na Analítica Transcendental

O objetivo desta seção será explicar em que consiste aquilo que estamos denominando uma “harmonia pré-estabelecida”. Para isso, será necessário extrapolar os limites da Segunda Analogia e discutir questões mais gerais referentes ao capítulo da “Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento”.

Em seu *Kant and the Claims of Knowledge*, Guyer defende que a Dedução Transcendental, em ambas as suas versões, contém diversas linhas de argumentação relativamente independentes uma das outras. (Cf. Guyer, 1987, pp. 85-6). Sem entrar nos méritos desta afirmação, uma dessas linhas de argumentação parece dominar a avaliação que Guyer faz de algumas das teses centrais da primeira *Crítica*. Segundo Guyer, Kant partiria da premissa de que o sujeito cognoscente tem uma certeza *a priori* de que todos os seus estados mentais devem necessariamente poder ser representados como estados de um eu idêntico (ibid., p. 135). O próximo passo seria então argumentar que essa posse coletiva de representações pressupõe uma *síntese* destas últimas (ibid. idem). Com isso, ficaria estabelecido o chamado princípio da unidade sintética da apercepção. Partindo da necessidade de que a auto-atribuição de estados mentais por parte de uma consciência única seja possível, Kant concluiria que a síntese de representações da qual essa auto-atribuição depende deve também ser necessariamente possível, independentemente do conteúdo particular das representações sintetizadas. Em outras palavras,

tratar-se-ia de uma síntese transcendental *a priori*, que, enquanto tal, deve ser guiada por regras igualmente *a priori* (ibid., idem). Tais regras seriam justamente as categorias, de modo que Kant, a partir deste argumento, teria provado a validade objetiva destas enquanto condições necessárias da identidade da autoconsciência².

Ao longo de todo o seu livro, Guyer observa que uma linha de argumentação desse tipo está relacionada com a tese kantiana de que os objetos de cognição são *constituídos* por meio de regras *a priori* de síntese *impostas* ao múltiplo sensível. Se tenho uma “certeza *a priori*” acerca da identidade da autoconsciência com relação às minhas diversas representações, então devo ter uma certeza *a priori* de que deve existir uma conformidade entre, de um lado, as regras de síntese que tornam a apercepção possível e, do outro, as representações a serem sintetizadas, qualquer que seja o conteúdo particular destas últimas. Mas isso, por sua vez, só pode estar garantido se as condições que possibilitam a autoconsciência puderem ser *impostas* sobre estas representações, independentemente de seu conteúdo particular (cf. ibid., p. 55). Sendo os objetos de cognição concebidos como o produto da aplicação de regras *a priori impostas* a um “material maleável ou amórfico” (ibid., idem), temos assim a tese de que tais objetos, e a natureza de modo geral, são *constituídos* pelo sujeito cognoscente.

A crítica de Guyer, nesta obra, se limita a apontar que o argumento de Kant exclui, injustificadamente, a alternativa de que a necessidade de que o múltiplo sensível se conforme às condições da unidade da autoconsciência seja apenas uma *necessidade condicional*. Isto é, diríamos apenas que, necessariamente, a unidade da apercepção é possível *apenas se* os objetos da experiência, *por uma questão de fato*, se conformarem às condições requeridas pela unidade da autoconsciência (cf. ibid., idem). Segundo Guyer, essa necessidade condicional, que deixaria a conformidade dos aparecimentos às nossas formas de síntese como algo *contingente*, é o máximo que Kant poderia julgar ter estabelecido (cf. ibid., pp. 379-383). Nesse modelo, as propriedades e relações entre objetos que possibilitam sua unificação em uma autoconsciência não seriam o resultado de regras *impostas* pela mente, mas, sim, propriedades e relações que vigoram entre os objetos independentemente do sujeito. Esse modelo é o que Guyer denominará “harmonia pré-estabelecida” em seu trabalho mais recente, que examinaremos agora.

² Como exemplo de passagens que indicam a presença dessa linha argumentativa, Guyer cita *Krv*, A 116-18 e *Krv*, B 134.

O termo “harmonia pré-estabelecida” é retirado de uma passagem de Hume que trata da nossa crença em relações necessárias entre eventos tomados como causa e efeito um do outro (cf. Guyer, 2008, p. 92). De modo breve, a harmonia pré-estabelecida a que Hume se refere, talvez ironicamente, diria respeito à coincidência entre os mecanismos psicológicos da mente que produzem crenças em relações causais e a regularidade dos fenômenos que vierem a ser observados (cf. *ibid.*, *idem*).

Porém, sendo o conceito de causa, para Kant, um dos conceitos puros do entendimento, Kant não poderia ficar satisfeito com o modelo humeano. Como bem observa Guyer, esse modelo tornaria “a correspondência entre o nosso modo causal de conceber a natureza e o próprio curso da natureza contingente, e não necessária” (*ibid.*, p. 96). Isso porque nada garantiria que as regularidades observadas até aqui continuem a ser observadas, e nem mesmo que qualquer tipo de regularidade venha a ser a ser observada no futuro. A solução de Kant estaria, então, em sua concepção acerca da relação entre os objetos de cognição e o sujeito: a mente *impõe* ao múltiplo da sensibilidade os conceitos *a priori* que ela requer para tornar possível a unidade da consciência. Sendo os objetos de cognição nada mais que o produto dessa “imposição”, eles, necessariamente, estarão subsumidos sob os conceitos de causa e efeito. Por conseguinte, longe de depender de uma “harmonia pré-estabelecida” contingente entre nossas formas de síntese e o curso *a posteriori* de uma natureza independente do sujeito, a conformidade da natureza às nossas formas de síntese estaria garantida a princípio.

Guyer apresenta então a seguinte crítica à teoria de Kant (*ibid.*, pp. 104-7). O modelo segundo o qual a mente *impõe* suas formas de síntese aos aparecimentos estaria essencialmente ligado ao idealismo transcendental, e tem, na Estética Transcendental, sua contraparte na doutrina de que o espaço e o tempo são formas puras da intuição que a mente “*impõe*” aos aparecimentos dos objetos. Contudo, diz Guyer, Kant deixa claro que o idealismo transcendental diz respeito apenas à *forma* dos objetos, enquanto que a *existência* destes de modo algum dependeria do sujeito (*ibid.*, p. 106). Porém, relações causais particulares entre eventos dizem respeito justamente à existência dos objetos (cf. *Krv*, A160/ B199, A 178, B 220). Penso que o ponto central da crítica de Guyer pode então ser caracterizado da seguinte maneira: pelos próprios princípios do idealismo transcendental segundo os quais o sujeito é responsável apenas pela *forma* dos objetos, leis causais particulares, cuja existência não depende do sujeito, não podem ser *impostas* aos aparecimentos. Por conseguinte, mesmo admitindo que causa e efeito são conceitos *a priori*, con-

tinuariamos na dependência de uma “harmonia pré-estabelecida” entre esses conceitos e o curso da natureza, no que diz respeito aos seus elementos dados *a posteriori*. Vemos então que, enquanto em 1987 a crítica de Guyer se limitava a apontar que tal modelo seria tudo o que Kant estaria *justificado* a propor, sua crítica agora é a de que este é o único modelo *coerente* com o idealismo transcendental.

Uma crítica nessa mesma direção é apresentada por Kenneth Westphal, dirigida, porém, à noção mais geral de “afinidade transcendental”. De maneira breve, podemos entender a afinidade transcendental como uma ordenação que a síntese transcendental da imaginação, guiada pelas categorias, introduz no múltiplo sensível de modo que sua apreensão possa se conformar às condições da unidade da autoconsciência. Na Dedução A, Kant deixa claro que a afinidade é um produto da atividade espontânea do sujeito, caracterizando-a como uma *consequência* necessária da síntese da imaginação, e dizendo que ela apenas pode ser encontrada no princípio de unidade da apercepção (*Krv A 123*).

Contudo, diz Westphal (2004, pp. 110-1), é central para o idealismo transcendental a ideia de que a *matéria* dos aparecimentos seja dada *a posteriori* e tenha uma fonte independente do sujeito. Do contrário, o idealismo de Kant seria um “idealismo irrestrito” no qual o sujeito seria responsável por todos os aspectos de sua experiência. A crítica de Westphal se concentra então na ideia de que a noção de “afinidade transcendental”, por implicar, segundo Westphal, em certas regularidades que devem existir entre os fenômenos para que eles sejam associáveis entre si, só pode dizer respeito a certas características específicas do *conteúdo* desses fenômenos. Portanto, exigir que a afinidade seja um produto de atividades *subjetivas*, como quer Kant, seria o mesmo que fazer com que o sujeito seja responsável por gerar não apenas a forma, mas também parte da *matéria* da experiência (Westphal, 2004, p. 112-3).

Essa consequência, porém, seria inaceitável. Para não sermos levados a um idealismo irrestrito segundo o qual o sujeito é responsável por todos os aspectos de sua experiência, devemos, segundo Westphal, abandonar a ideia de que a afinidade dos aparecimentos seja *construída* por operações subjetivas. Tais operações poderiam apenas *reconstruir* uma ordem que de algum modo *já* estaria presente naquilo que *dado* na sensibilidade: “Eu sustento que, pelos próprios princípios de Kant, a afinidade transcendental do múltiplo da intuição sensível pode apenas ser *reconstruída*, mas não *construída*, pela síntese intelectual do entendimento” (ibid., p. 91). Assim como Guyer, Westphal conclui que isso tornaria a necessidade da conformidade dos aparecimentos às nossas formas de síntese uma necessidade *condicional* (ibid. p. 115). E, embora Westphal

não utilize explicitamente o termo, cairíamos assim na dependência de uma “harmonia pré-estabelecida”, tal como explicada acima: a unidade da apercepção dependeria de uma correspondência *contingente* entre nossas formas de síntese e a ordenação dos fenômenos que nos são dados *a posteriori*, sendo que essa ordenação não poderia ser *garantida, gerada, ou imposta* pelo sujeito (cf. *ibid.*, *idem*).

Que avaliação prévia podemos fazer das críticas apresentadas? Um estudo detalhado da estrutura do argumento da Dedução Transcendental extrapolaria os limites deste trabalho. Contudo, penso ser possível afirmar que este argumento envolve, como diz Guyer, o apelo a uma certa independência da possibilidade da autoconsciência com respeito ao conteúdo particular das representações sintetizadas. Isso pode ser observado, por exemplo, em A 121-2, onde Kant parece rejeitar que a possibilidade de que os fenômenos satisfaçam as condições necessárias da unidade da consciência dependa de fatores *contingentes*. Kant recusa essa contingência com base na afirmação de que, no caso de minhas percepções não serem associáveis, “muitas consciências empíricas se encontrariam no meu espírito, mas separadas e sem que pertencessem a uma consciência única de mim próprio, o que é impossível” (*KrV*, A 122). Diante desse cenário, que, nas palavras de Kant, seria “impossível”, é apresentada, logo em seguida, a afinidade dos fenômenos como uma “consequência” da síntese da imaginação fundada em regras *a priori*. Segundo penso, o papel desta síntese seria justamente *impor* ao múltiplo sensível uma ordenação de modo a eliminar a *contingência* em sua associabilidade e, assim, garantir a possibilidade de sua unificação na consciência³.

Além disso, a ideia de que o papel das sínteses do entendimento seria apenas o de *reconstruir* uma ordem de alguma maneira já presente no múltiplo empírico parece ir contra diversas passagens e ideias centrais da primeira *Crítica*. Como exemplos, podemos mencionar passagens em que Kant escreve que a afinidade é uma *consequência* da síntese da imaginação (*KrV*, A 123) e que ela tem sua sede no entendimento (*KrV*, A 766/ B 794), quando ele afirma que nós é que introduzimos nos fenômenos a ordem e regularidade que chamamos de natureza (*Krv*, A 125) e quando ele nega explicitamente um modelo muito semelhante ao que viemos caracterizando como “harmonia pré-estabelecida” (*KrV*, B 167-8; cf. Guyer, 2008, p. 95-6). Por fim, a ideia de que o papel do entendimento seria apenas o de *reconstruir* uma ordem *dada* parece ir contra os princípios básicos da chamada “Revolução Copernicana”, segundo os

³ Para uma análise detalhada desta passagem, cf. FAGGION, 2007, pp. 210-2.

quais os objetos devem se *conformar* aos nossos conceitos (*KrV*, B XVII)⁴.

Dito isso, nossa tarefa passa a ser então apontar um caminho para preservar a ideia de que a ordenação dos aparecimentos seja algo *imposto*, ou, *gerado* por atividades de síntese *subjetivas*, sem, com isso, cairmos em um “idealismo irrestrito” segundo o qual o sujeito seria responsável também pela *matéria* de suas representações.

3. A leitura “fraca” da Segunda Analogia e seus problemas

Tendo a Dedução Transcendental estabelecido que as categorias são condições necessárias da experiência (e da autoconsciência), nos capítulos dedicados ao Esquematismo Transcendental e aos Princípios do Entendimento são examinadas as condições de aplicabilidade de cada categoria em particular. Contudo, embora boa parte dos problemas examinados até aqui digam respeito à aplicação das categorias tomadas de modo geral, nossa resposta a eles se concentrará nos conceitos de causa e efeito. Em parte, porque um exame de cada categoria em separado ultrapassaria os limites e a intenção deste trabalho. Fora isso, porém, me parece que essas são as categorias mais problemáticas no que diz respeito ao nosso tema. Isso porque o princípio de causalidade é comumente associado com a ideia de uma uniformidade da natureza e com a garantia de que haja uma regularidade entre os cursos da experiência passada e futura. Sendo assim, se for possível mostrar que a aplicação do esquema de causalidade, no contexto Analítica Transcendental, não depende de uma suposta “harmonia pré-estabelecida” entre nossas formas *a priori* de síntese e o curso *a posteriori* da natureza, teremos dado um importante passo em direção a uma resposta aos ataques de Guyer e Westphal.

Embora o argumento da Segunda Analogia envolva outros pontos talvez tão controversos quanto aqueles que se relacionam diretamente com o tema deste trabalho, não é nosso objetivo aqui oferecer uma reconstrução pormenorizada deste argumento, mas apenas apresentar as noções essenciais para a discussão dos problemas que viemos examinando. A Segunda Analogia gira em torno da distinção, por parte do sujeito cognoscente, entre uma sucessão de estados de um objeto e

⁴ É verdade que, mesmo aceitando o modelo de uma “harmonia pré-estabelecida”, ainda haveria sentido em dizer que os objetos são *construídos* pelo sujeito: diríamos, por exemplo, que o diverso dado na sensibilidade, por si mesmo disperso, só adquire uma unidade por sínteses subjetivas. De todo modo, creio que a admissão desse modelo, por pressupor uma boa dose de constância e regularidade no diverso *dado a posteriori*, nos obrigaria, ao menos, a relativizar a ideia de um entendimento legislador (cf. *Krv*, A 127), que introduz, ele próprio, a “afinidade” dos fenômenos e a cujos conceitos *a priori* os objetos de cognição devem se *conformar*.

uma sucessão meramente subjetiva de percepções. Por “sucessão de estados de um objeto” entendemos, como é explicado na Primeira Analogia, uma alteração de estados de uma substância. O objetivo da Segunda Analogia será, então, investigar o que está envolvido na representação dessas alterações, às quais também nos referimos como “eventos”.

Para Kant, a possibilidade da distinção entre uma sucessão de estados de um objeto, isto é, um evento, e uma sucessão subjetiva de percepções se mostra problemática pelo fato de nossa apreensão dos fenômenos ser sempre sucessiva *em ambos os casos* (KrV, A 189/ B 234). Essa dificuldade é ilustrada pelos exemplos da percepção das partes de uma casa e da percepção de um barco que se desloca no curso do rio: *tanto em um caso como no outro* minha apreensão contém uma representação que se segue de outra. Contudo, no caso do barco, eu digo que ocorreu uma sucessão de estados no *próprio* barco, enquanto que, no caso da casa, eu digo que à sucessão de percepções de suas partes não corresponde nenhuma sucessão em qualquer objeto fora do meu sentido interno. Como se dá essa distinção?

Analizando o que há de *específico* na apreensão de uma sucessão *objetiva* entre dois estados A e B, Kant afirma que nesse tipo de apreensão eu “observo” que “B só pode suceder A na apreensão, enquanto que a percepção A não pode seguir-se a B, mas apenas precedê-la” (KrV, A 192/ B 237). Em outras palavras, quando apreendo uma sucessão objetiva estou consciente dela como *irreversível*. Essa irreversibilidade é o que está ausente no caso da percepção da casa, pois, embora a percepção de seu lado direito tenha sido seguida da percepção de seu lado esquerdo, por exemplo, estou consciente de que essa sucessão de representações *poderia* ter ocorrido na ordem inversa.

Contudo, como observa Longuenesse (1998, p. 162), a tese de Kant não é a de que estamos, primeiramente, conscientes de uma irreversibilidade na apreensão para, a partir daí, *concluirmos* que se trata da apreensão de uma sucessão objetiva. Antes, ao analisar o que está envolvido nesta última, Kant está identificando a “irreversibilidade” como sua característica essencial para, então, explicar o que torna possível esse tipo de apreensão. E é aqui que tais condições são localizadas na aplicação do esquema da causalidade. Segundo Kant, uma sucessão temporal de representações é tomada como irreversível quando ela é pensada como determinada por uma regra (KrV, A 193/ B 238; cf. Faggion, 2012, p. 391). Uma vez que, para Kant, dizer que uma sucessão temporal está determinada por uma regra é o mesmo que dizer que ela é causalmente determinada, então, ao ter sido provado que a representação de uma su-

cessão objetiva pressupõe que essa sucessão seja pensada como determinada por uma regra, teria sido provado que toda sucessão objetiva de estados tem uma causa⁵ (cf. *KrV*, A 202/ B 247).

Admitindo que Kant teria provado que todos os eventos são causalmente determinados, Allison, na edição de 1983 de seu *Kant's Transcendental Idealism*, passa a investigar o que o argumento da Segunda Analogia requer que nós assumamos acerca da conexão entre um evento e sua causa (Allison, 1983, pp. 228-232). Das possíveis alternativas que ele distingue, as que nos interessam são aquelas às quais ele se refere como interpretações “forte” e “fraca”. Segundo uma interpretação “forte”, a conformidade a regras às quais os eventos estariam submetidos em virtude do esquema de causalidade seria entendida da seguinte maneira: para todo objeto *x* que passa do estado *A* em *t*¹ para *B* em *t*², deve haver alguma “condição iniciante” (a causa da alteração) de modo que, sendo dada essa condição, “estados *do tipo A* serão necessariamente seguidos por estados *do tipo B* em todos os objetos *do tipo x*” (ibid., p. 230). Em outras palavras, a Segunda Analogia teria provado que todos os eventos estão subsumidos sob leis causais empíricas que cobrem, não objetos e eventos singulares, mas *tipos de objetos* e *tipos de eventos*. Deste modo, para todo evento haveria uma lei causal que determina que *todos* os objetos que caem sob um determinado tipo *x* deverão, ao longo do curso da experiência, se comportar em conformidade a essa lei, ou seja, necessariamente alterar-se de um determinado estado *A* para um determinado estado *B* dada uma determinada condição iniciante *C*. A Segunda Analogia teria estabelecido, portanto, um princípio de “uniformidade da natureza” (cf. ibid. p. 228).

Contra essa interpretação, Allison propõe uma interpretação “fraca” da Segunda Analogia, segundo a qual esta não teria a intenção de provar (e nem poderia provar) que a representação de sucessões objetivas pressupõe que elas estejam subsumidas sob leis causais empíricas particulares, entendidas da maneira esboçada acima (ibid., p. 231). Tudo o que seria pressuposto na representação de uma sucessão objetiva de *A* em *t*¹ e *B* em *t*², segundo Allison, é que “haja alguma condição antecedente (presumivelmente aproximadamente contemporânea com *x* estando no estado *A* em *t*¹), que, sendo dada, o estado *B* necessariamente se

⁵ Embora o ponto não possa ser suficientemente explorado, vemos que estamos assumindo neste trabalho que Kant não se comprometeu com o modelo implausível segundo o qual, em toda sucessão objetiva de estados, o estado anterior seria, ele próprio, causa do estado posterior. Como observa Faggion (2012, pp. 393-4), embora algumas formulações de Kant sugiram o contrário (cf. *Krv*, B 234), outras deixam claro que modelo causal paradigmático da Segunda analogia é aquele em que a própria passagem do estado anterior para o posterior é entendida como o efeito, sendo a causa aquilo que a produziu (cf., por exemplo, *Krv*, A 193/ B 238-9).

segue em t^2 para esse x particular” (ibid. idem). O ponto crucial aqui é a especificação de que a regra causal em questão diz respeito, não a *tipos de objetos*, mas apenas a *um objeto particular*. Como Allison observa logo em seguida, suposições adicionais acerca de *outros objetos do tipo x* não seriam requeridas nem estariam autorizadas. Em outras palavras, a representação de uma sucessão objetiva de estados de um objeto do tipo x não pressuporia nenhuma lei causal que cobre *todos os objetos do tipo x*. Note-se que Allison não está dizendo apenas que essa representação não requer que nós sejamos capazes de *descobrir* a lei causal relevante. Para Allison, isso poderia ser admitido mesmo por aqueles que defendem aquilo que ele está caracterizando como uma interpretação “forte” (cf. ibid., p. 230). A tese de Allison é a de que, pelo argumento da Segunda Analogia, a representação de uma sucessão de estados de um objeto do tipo x não implicaria nem exigiria, sequer, a *existência* de qualquer lei causal empírica particular acerca de objetos do tipo x .

Todavia, esse tipo de interpretação foi criticada por um número considerável de intérpretes. Segundo penso, o núcleo dessas críticas consiste em apontar para o próprio modo como Kant concebe o conceito de causa e seu esquema. Vimos que a Segunda Analogia teria estabelecido que a representação de uma sucessão objetiva requer que esta seja julgada como determinada por regra. Contudo, as diversas formulações que Kant dá a esta tese mostram que se trata aqui de uma regra *universal*. Por exemplo: “(...) o que sucede ou acontece deve seguir-se, segundo uma regra universal, ao que estava contido no estado anterior” (*Krv*, A 200, B 245). A mesma ideia aparece nessa formulação, onde a universalidade da regra é indicada pela presença da palavra “sempre”: “(...) o que em geral precede um acontecimento deverá incluir a condição para uma regra, segundo a qual este acontecimento sucede sempre e de maneira necessária” (*Krv*, A 193/ B 238-9). Já em *Krv* B 5, Kant afirma que, se pretendêssemos derivar o conceito de causa de uma “associação freqüente”, como Hume fez, ele se perderia, tendo em vista que o conceito de causa contém “o conceito de uma ligação necessária com um efeito e uma rigorosa universalidade da regra”. Friedman chama atenção para passagens como essas e conclui que, para Kant, se dizemos que A causa B , “deve haver uma lei ou regularidade em virtude da qual todos eventos da mesma espécie [*kind*] de A são seguidos por ou resultam em eventos da mesma espécie de B ” (Friedman, 1992, p. 170). Portanto, deveríamos rejeitar a ideia de que o esquema de causalidade possa ser aplicado a objetos e eventos *particulares*, e não a *tipos* de objetos e de eventos: “Claramente, apenas tipos ou espécies de eventos podem seguir-se de outro *sempre* – isto é, universalmente” (ibid., p. 192, n. 4).

Nessa mesma direção, Faggion chama atenção para o modo como Kant expressa a fórmula do esquema de causalidade (Faggion, 2007, p. 288). A formulação do esquema é: “(...) o real que, uma vez posto arbitrariamente, sempre é seguido de outra coisa” (*Krv*, A 144, B 184). Nas palavras de Faggion, “este esquema fala já da repetição desta conjunção [entre uma causa e uma alteração] (‘sempre’), e não de um caso singular” (Faggion, 2007, p. 288). Faggion insiste então na necessidade de que juízos hipotéticos que expressam o esquema da causalidade sejam formulados com o quantificador universal, e não singular⁶. Comentando a passagem de Allison examinada acima, onde ele explica o que estaria envolvido na representação de uma sucessão de estados A-B, Faggion sugere a seguinte formulação para o modo como Allison entende conexões causais na Segunda Analogia: “para algum x que penso sob S, se P, então A em t¹ e B em t²” (ibid. p. 286). Contra este uso do quantificador singular, Faggion defende que o esquema de causalidade necessita a seguinte fórmula: “para (todo) S, se P, então A em t¹ e B em t²” (ibid., idem). Segundo essa fórmula, o esquema de causalidade seria aplicado, não a um x particular, mas a *todo* objeto que cai sob um conceito S. Portanto, o juízo que expressasse essa aplicação diria que *todo* objeto S, dada a condição P, alterar-se-á igualmente do estado A para o estado B (cf. ibid., 291).

A mesma ênfase na forma lógica requerida pelo esquema da causalidade pode ser observada na leitura de Longuenesse. Investigando em que consiste a “rigorosa universalidade da regra” à qual Kant se refere em *Krv* B 5, Longuenesse conclui que se trata da universalidade de um juízo hipotético (Longuenesse, 2005, pp. 150-1). Deste modo, pensar uma relação causal entre o sol atingindo uma pedra particular e esta pedra aquecendo seria o mesmo que pensar nas proposições “esta pedra é atingida pelo sol” e “esta pedra está aquecendo” como, respectivamente, uma instância do antecedente e uma instância do consequente do juízo “todas as pedras, se atingidas pelo sol, aquecem” (ibid., 155). Isso, porém, não implicaria que tal representação exige que eu conheça qual é a causa específica da sucessão. Adaptando uma formulação de Longuenesse, poderia ocorrer de eu representar o aquecimento da pedra como uma

⁶ Na verdade, mais do que apelar à formulação que Kant dá ao esquema de causalidade, a principal justificativa de Faggion para a necessidade de se utilizar o quantificador universal está em sua análise da noção de substância entendida como “conceito recíproco a x”. De modo geral, o argumento é o de que o esquema de causalidade não poderia ser aplicado a um objeto x particular, como quer Allison, mas a *todo* objeto que cai sob o “conceito recíproco” com esse x (cf. ibid., 288-292). Esta linha de argumentação não será apresentada em detalhes aqui. Todavia, a interpretação “fraca” da Segunda Analogia que será apresentada na seção 4 deste trabalho procurará levar em conta e evitar esse tipo de objeção.

sucessão objetiva sem conhecer a causa desta, de modo que na minha mente se passaria apenas algo do tipo: Toda pedra, se sujeita às condições XYZ, aquece; esta pedra está submetida às condições XYZ; portanto, esta pedra aqueceu (cf. *ibid.* p. 166). Como Longuenesse afirma em outro momento, a descoberta de quais são as condições XYZ só pode ser feita empiricamente, e a “marca sensível” pela qual elas são reconhecidas é uma “conjunção constante” (*ibid.*, pp. 58-9). Ou seja, se eu observo uma conjunção constante entre o sol batendo em pedras e pedras sendo aquecidas, posso ser levado a formular a lei causal empírica: “Toda pedra, se atingida pelo sol, aquece”. Por dependerem de fatores empíricos, eu sempre posso estar enganado nas formulações de leis desse tipo. Contudo, Longuenesse, ainda assim, atribui a Kant a tese “ontológica (transcendental)” (*ibid.*, p. 145) de que “no mundo dos aparecimentos, todas mudanças de estados caem sob leis causais estritamente universais” (*ibid.*, *idem*)⁷.

Parece, portanto, que somos levados a concluir que, ao ter provado que todo evento é causalmente determinado, Kant teria provado que a natureza é governada por leis causais empíricas, isto é, leis que valem para totalidades de objetos refletidos sob conceitos empíricos aos quais o esquema de causalidade é aplicado. Em outras palavras, podemos dizer, utilizando a fórmula de Beck, que, ao ter provado o princípio “todo-evento-alguma-causa” enquanto condição necessária para a representação de sucessões objetivas, Kant teria, com isso, provado o princípio “mesmas-causas-mesmos-efeitos” (cf. Beck, 1978, p. 120). Pois a causa P de uma sucessão A em t^1 e B em t^2 , sendo A e B estados de um objeto S, deve produzir este mesmo efeito para todas as instâncias de S. Ou seja, deve haver, no curso da experiência, uma regularidade e repetibilidade entre instâncias de S sujeitas à condição P e a alteração dessas instâncias de S do estado A para o estado B. Examinemos então de que maneira essas conclusões afetam os problemas apresentados na seção 2 deste trabalho.

⁷ O argumento de Longuenesse é, na verdade, mais complexo, e envolve o apelo à tese da Estética Transcendental acerca da nossa intuição pura do tempo (cf. *ibid.*, 172-7). Este argumento não será discutido aqui, mas penso que, por razões que serão apresentadas na seção 4 (cf., especialmente, pp. 75 e 78-79 abaixo), ele não poderia garantir a existência de leis causais empíricas, ao menos não da maneira como Longuenesse parece conceber essas leis.

4. A admissão da possibilidade de “leis causais instantâneas” tendo em vista os elementos materiais e *a posteriori* da experiência.

Embora não tenhamos examinado satisfatoriamente a estrutura do argumento da Dedução Transcendental, assumimos acima que este argumento envolve a ideia de que a possibilidade de aplicação das categorias possui uma certa independência com relação ao conteúdo particular das representações às quais elas são aplicadas. Porém, essa independência parece ser incompatível com a ideia de que a categoria de causalidade implica em conjunções necessárias entre eventos de um mesmo tipo. Isso porque, pela doutrina do idealismo transcendental, tais conjunções devem depender de elementos que estariam, por assim dizer, fora do controle do sujeito cognoscente. É sabido que esse idealismo afirma que o sujeito é responsável somente pelos aspectos *formais* de sua experiência, sejam eles a forma espaço-temporal da intuição ou as formas de combinação do múltiplo sensível. No entanto, que haja uma conjunção constante entre eventos de um mesmo tipo depende, não apenas da forma, mas também da *matéria* dos aparecimentos, entendida como aquilo que corresponde à *sensação* (cf. *KrV* A 20/B 34). Pois, que o contato entre a luz do sol e a pedra, por exemplo, seja sucedido pelo aquecimento desta última, é algo que não depende *exclusivamente* da estrutura cognitiva do sujeito, mas também de fatores empíricos; por conseguinte, que a conjunção de eventos desse mesmo tipo continue a se repetir no futuro tampouco poderá depender exclusivamente do sujeito. Sendo assim, parece que a aplicação da categoria de causalidade ao múltiplo sensível dependeria de uma “harmonia pré-estabelecida” entre nossas formas *a priori* de síntese e uma regularidade entre certos “padrões de sensações”. Esta regularidade precisaria ser tal que: aquilo que é dado *a posteriori* na sensibilidade deve permitir que, no final do processo de síntese e de reflexão sob conceitos, o princípio “mesmas-causas-mesmos-efeitos” se mostre verdadeiro.

Segundo penso, a única solução possível para este problema está em, por assim dizer, “enfraquecer” o princípio de causalidade provado na Segunda Analogia de modo que se possa justificadamente dizer que ele diz respeito exclusivamente à *forma* da experiência. Isso seria equivalente a defender uma interpretação segundo a qual os resultados da Segunda Analogia teriam provado apenas algo que, na prática, coincidiria com os resultados de uma interpretação “fraca”, tal como esta foi caracterizada acima. Ao mesmo tempo, porém, essa interpretação terá que fazer justiça à “rigorosa universalidade da regra” que Kant afirma estar contida no conceito de causa.

Na verdade, creio que uma interpretação nessa direção foi sugerida pelo próprio Allison, em resposta às objeções de Friedman. No artigo “Causalidade e lei causal em Kant: uma crítica de Michael Friedman”, publicado pela primeira vez em 1994, Allison reconhece, ao contrário do que fez em 1983, que o conceito de causalidade envolve o pensamento de *tipos* de eventos, e não de eventos singulares. Disso se seguiria que a aplicação deste conceito pressupõe a existência de leis causais empíricas, pois dizer que A é a causa de B seria o mesmo que afirmar a lei causal universal: todos os eventos do tipo A são necessariamente seguidos de eventos do tipo B (Allison, 1996, pp. 85-6; cf. também Allison, 2012, p. 168, n. 15). No entanto, Allison prossegue com esta ressalva:

O problema básico é simplesmente o de que, do fato de que leis causais afirmam conexões entre tipos de eventos, o que eu tomo como incontro-verso, não se segue que deva haver mais do que uma única instância de cada tipo. Afinal, a rigorosa universalidade e necessidade do princípio de que eventos do tipo A são sucedidos por eventos do tipo B não é enfraquecida por um cenário no qual há apenas um evento de cada tipo. Em suma, de tudo o que pode ser inferido do conceito de causalidade, permanece aberta a possibilidade de que não haja nada mais do que aquilo que se poderia chamar “leis instantâneas”, isto é, leis com apenas uma única instância (Allison, 1996, p. 86).

Infelizmente, Allison não oferece uma caracterização mais precisa acerca do que estaria envolvido nessas “leis instantâneas”, cuja possibilidade, segundo ele, a Segunda Analogia teria deixado em aberto. No que se segue, nosso objetivo será apontar um caminho para essa caracterização. Nossa ideia central será apresentar a possibilidade de que não haja nada mais do que “leis instantâneas” como uma consequência inevitável da tese de que os elementos materiais e *a posteriori* da experiência não são produzidos pelas estruturas cognitivas do sujeito.

Para tanto, adotaremos como ponto de partida a análise que Fag-gion faz acerca de um exemplo através do qual Allison, ainda na edição de 1983 de seu *Kant's Transcendental Idealism*, pretende mostrar a possibilidade de sequências objetivas que não estariam conforme a leis universais. O exemplo apresenta o caso de Jones, que é percebido em t^1 em estado de embriaguez exultante e em t^2 é observado desmaiar (cf. Allison, 1983, p. 231). A princípio, isso seria considerado como uma sucessão conforme a uma lei empírica com respeito aos efeitos do álcool. No entanto, suponhamos que depois é descoberto que o desmaio foi devido a uma droga que Jones havia tomado horas antes do evento, e não devido à quantidade de álcool que ele ingeriu. Allison conclui que: “Neste caso o estado perceptual antecedente, bebedeira em t^1 , não está em nenhum tipo

de conexão causal ou conforme a leis com o evento” (ibid., idem; tradução de Faggion). Isso, segundo Allison, seria um exemplo de uma “sequência contingente”, isto é, uma sequência que não está conforme a leis (ibid., idem).

Sem a intenção de analisar em detalhes os possíveis méritos deste argumento, examinemos a interpretação e a resposta que Faggion dá a ele. Faggion observa que, neste exemplo, um evento posterior (desmaio) é conectado com um evento anterior (embriaguez) (Faggion, 2007, p. 284). Contudo, a causa do evento posterior não seria a embriaguez, mas, sim, a atuação da droga no organismo. Disso supostamente se segue que a relação entre o evento antecedente e o consequente seria contingente (ibid., idem). Com efeito, não diríamos que “todo ser humano, se ingerir determinada droga, passará do estado de embriaguez em t^1 para o estado de desmaio em t^2 ”, mas sim que “todo ser humano, se ingerir determinada droga, passará *seja* do estado de embriaguez em t^1 , *seja* do estado não-embriaguez em t^1 , para o estado de desmaio em t^2 ”⁸. Teríamos, assim, uma sucessão não conforme a leis.

Contra essa “contingência” supostamente presente na sucessão, Faggion objeta que o exemplo simplesmente apresenta um caso em que, para explicar a sucessão de estados, precisamos de, ao menos, duas condições a serem adicionadas, e não apenas uma: “(...) diríamos que (ainda simplificando) “todo S (ser humano), se a (beber) e b (ingerir outra determinada droga), apresentará o estado A (embriaguez) em t^1 e o estado B (desmaio) em t^2 ” (ibid., pp. 284-5). Em nota, Faggion acrescenta que isso se trata apenas de uma simplificação, pois haveriam ainda outras condições a serem adicionadas para explicar a sucessão de estados: “o peso do corpo da pessoa, seus hábitos, sua condição de saúde, o horário da ingestão de cada substância, a quantidade das mesmas, etc.” (ibid., p. 285, n. 184). Em suma, a ideia é a de que a adição de novas condições para a explicação da sucessão seria suficiente para eliminar o que Allison identificou como uma “contingência” deixada em aberto pela aplicação da categoria de causalidade.

Tendo certamente a concordar com a resposta de Faggion a Allison neste caso específico. No entanto, meu principal interesse nessa discussão está em analisar a ideia, que me parece implícita na proposta de Faggion, de que a adição de um número suficiente de condições às regras que explicam sucessões de estados bastaria para fixar regras universais que cobririam totalidades de objetos e eventos pensados sob determina-

⁸ Cf. ibid. idem. Foram dadas a estas regras formulações ligeiramente diferentes das de Faggion, mas, espero, fiéis à intenção original.

dos tipos. Nossa tese central será a de que, se quisermos ser coerentes com a ideia de que a aplicação das categorias determina apenas a *forma*, e não a *matéria*, dos aparecimentos, a *existência* dessas regras universais não pode ser garantida pelo argumento da Segunda Analogia, a não ser em um sentido muito trivial, a saber: se admitirmos que esse argumento deixa em aberto a possibilidade de existirem meramente “leis causais instantâneas”.

Para formular nossa análise, proponho que simplifiquemos o exemplo anterior e examinemos a possibilidade de se formular uma lei empírica com respeito apenas aos efeitos do álcool, sem menção à droga adicional. Suponhamos que percebemos uma sucessão em que um indivíduo passa do estado A em t^1 (não-embriaguez) para o estado B (embriaguez) em t^2 . Como diz o argumento da Segunda Analogia, essa percepção exige a pressuposição de uma regra. Contudo, vimos que Longuenesse observa, a meu ver corretamente, que esse argumento não exige que eu possa especificar essa regra⁹, de modo que tudo o que se passaria na minha mente seria algo do tipo: “Todo S (ser humano), se submetido às condições XYZ, passará do estado A (não-embriaguez) para o estado B (embriaguez); este S está submetido às condições XYZ; portanto este S passou do estado A em t^1 para o estado B em t^2 ” (cf. Longuenesse, 2005, p. 166). Mais uma vez apoiados em Longuenesse, diríamos que, tal como é indicado pelo esquema de causalidade, “a marca sensível pela qual reconhecemos a existência de uma conexão causal é a conjunção constante entre eventos ou estados de coisas similares” (ibid., p. 59). Suponhamos que a experiência nos proporcionou um bom número dessas conjunções, de modo que podemos agora especificar as condições XYZ. Seguindo a sugestão de Faggion, entre elas estariam uma determinada quantidade mínima de álcool ingerido (C1), determinados hábitos das pessoas que foram vistas passando ao estado de embriaguez (C2), uma determinada faixa de peso (C3) e de horário da ingestão (C4), e mais uma série de outros fatores (Cn). Nesse caso, poderíamos formular a seguinte lei causal empírica: “Para todo S, se submetido às condições C1, C2, C3, C4...Cn, então passará do estado A para o estado B”.

Contudo, teríamos alguma garantia, dentro da doutrina do idealismo transcendental, de que, no futuro, eventos do tipo “S submetido às condições C1, C2, C3, C3,...Cn” deverão *sempre* estar acompanhados de eventos do tipo “S se alterando do estado A para o estado B”? Posto de outro modo, nossas *formas a priori* de síntese e de intuição podem ga-

⁹ Cf., por exemplo, *Krv* A 198-9/ B 243. Para uma defesa dessa posição, contra a leitura de Guyer, que defende o oposto, cf. Longuenesse, 1998, p. 366, n. 74 e ibid., 2005, p. 167, n. 32.

rantir que, no futuro, se eu observar um S submetido às condições $C_1, \dots, C_n$, eu *sempre* irei em seguida observá-lo passando do estado A para o estado B? Penso que a resposta para essa questão só pode ser negativa, pois, por serem eventos empíricos, sua *existência* depende dos elementos *materiais a posteriori* da experiência. Ou seja, tais eventos não podem ser *gerados* pelas operações cognitivas do sujeito, entre as quais está incluída, inclusive, a aplicação da categoria de causalidade. Sendo assim, os elementos formais das nossas faculdades de cognição dos quais se ocupam a Estética e a Analítica Transcendental não podem excluir a possibilidade de que, no futuro, todas as condições $C_1, \dots, C_n$ sejam atendidas e, no entanto, um S não se altere do estado A para o estado B. A não ser, é claro, que apelemos a uma “harmonia pré-estabelecida” entre esses elementos formais *a priori* e os elementos materiais *a posteriori* da experiência, mas essa é justamente a alternativa que estamos tentando evitar.

No caso de nossa lei empírica falhar, a resposta imediata talvez seria a de que ela estava incompleta. Talvez houvesse outras condições C que estavam presentes nos casos observados anteriormente e que estão ausentes no (s) caso (s) em que a lei falhou. Penso, no entanto, que não há nenhuma garantia de que devam necessariamente *existir* tais condições, e nem que, caso elas existam, casos futuros não venham a falsificar nossa lei empírica reformulada. Tendo em vista a total contingência que é própria dos elementos materiais *a posteriori* da experiência, o argumento da Segunda Analogia, não pode garantir que devam *existir* um número m de condições C que satisfaçam os seguintes requisitos: a) para *cada um* dos casos em que um objeto S (ser humano) se altera do estado A (não-embriaguez) para o estado B (embriaguez) as condições C_m estão presentes; b) não há *nenhum* caso em que as condições C_m sejam adicionadas a um objeto S e esse objeto não se altere do estado A para o estado B.

E, a partir dessas considerações, sugiro então que não se pode excluir a hipótese de que, no que diz respeito às alterações que *normalmente* caracterizamos como uma passagem ao estado de embriaguez, só posamos ter, na verdade, uma diversidade de “leis instantâneas”. Nesse cenário, não poderia haver *uma* lei “Para todo S, se submetido às condições C_m , então A-B”. Na nossa hipótese, a única formulação empiricamente correta das leis que regulam as alterações que *normalmente* caracterizaríamos como uma passagem ao estado de embriaguez teria que conter uma diversidade de leis que valem para *cada uma* dessas alterações em particular: “Para todo S, se submetido às condições C_m^* , então A^*-B^* ”, “Para todo S, se submetido às condições C_n^{**} , então $A^{**}-$

B**”, “Para todo S, se submetido às condições Co***, então A***-B***”, etc.¹⁰ Se essas leis pudessem ser formuladas, o feixe de condições que compõem cada Cm*, Cn**, etc., deveria ser tal que apenas *um único objeto pensado sob o conceito S* poderia satisfazer cada uma dessas condições. Assim, ao invés de mencionarmos, por exemplo, “uma determinada faixa de peso”, falaríamos de propriedades muito mais específicas do organismo; ao invés de mencionarmos “uma determinada faixa de horário”, falaríamos de uma ocasião específica; ao invés de mencionarmos “determinados hábitos”, falaríamos de hábitos muito mais pessoais; e mais uma possível infinidade de condições que só possam vir a ser satisfeitas por um objeto singular. Considerações semelhantes seriam feitas para alterações “A*-A*”, “A**-B**”, etc. Nesse caso, não falaríamos da “passagem da não-embriaguez para a embriaguez”, mas teríamos uma infinidade de diferentes tipos de alterações de consciência. Certamente, dependendo de como essas condições e alterações fossem formuladas, elas, ainda assim, poderiam ser satisfeitas por mais de um indivíduo. Nesse caso, talvez a única alternativa seria fazer com que elas envolvessem, implícita ou explicitamente, coordenadas espaço-temporais¹¹. Aliás, em um momento, Faggion parece admitir algo nessa direção. Ao longo de sua crítica ao uso que Allison faz do quantificador singular para expressar o esquema da causalidade, Faggion afirma que: “A única maneira kantiana de adicionar uma condição ao indivíduo (...) seria adicioná-la à localização espaço-temporal do objeto, pois são as formas da sensibilidade que individualizam objetos em Kant” (Faggion, 2007, p. 292). Teríamos então algo como “tudo que ocupasse o tempo *tx* no lugar *ly*, dada a condição P, passaria do estado A para o estado B” (ibid., idem). Minha observação quanto a esse ponto consiste em enfatizar que, se levarmos até as últimas consequências a ideia de que o esquema de causalidade determina apenas a *forma* da experiência, teríamos que concluir que ele não pode eliminar a possibilidade de que existam apenas leis desse tipo.

Por quê? Pois, na nossa hipótese, se quiséssemos introduzir uma certa indeterminação nas condições Cn**, por exemplo, de modo que elas pudessem ser aplicadas a um maior número de instâncias de S, poderia, sim, ocorrer de, diante dessa aplicação, certas instâncias de S efetivamente sofrerem a alteração A**-B**; porém, na nossa hipótese, essa mesma indeterminação faria com que *outra(s)* instância(s) de S satisfi-

¹⁰ Utilizo as diferentes letras “m”, “n”, “o” para indicar que o *número* de condições pode variar em cada caso.

¹¹ Incluir uma “ocasião específica” entre as condições da regra, como fizemos acima, talvez já seja um exemplo de uma maneira de fazer isso.

zesse(m) as condições Cn^{**} *sem que*, no entanto, isso seja sucedido pela alteração dessa(s) instância(s) de S do estado A^{**} para o estado B^{**} . Isso, por si só, falsificaria a lei “Para todo S^{**} , se submetido às condições Cn^{**} , então $A^{**}-B^{**}$ ”¹². E é por isso que, nesse cenário, cuja possibilidade penso não poder ser excluída pelo argumento da Segunda Analogia, a única formulação empiricamente correta das leis que regulam as alterações que normalmente caracterizaríamos como uma passagem ao estado de embriaguez teria que consistir em diversas “leis causais instantâneas” que cobririam, cada uma delas, cada uma dessas alterações em particular. O mesmo vale para quaisquer outras regras que *normalmente* caracterizaríamos como leis causais empíricas.

Contudo, “leis causais” desse tipo jamais poderiam ser formuladas enquanto tais (cf. Allison, 2012, p. 168, n. 15). Vimos que a “marca sensível” pela qual identificamos conexões causais é a conjunção constante entre eventos similares. No entanto, “leis instantâneas”, por definição, não podem se manifestar através de uma conjunção constante de eventos e, portanto, não poderiam jamais ser formuladas. Aliás, para Kant, se o uso de nossas faculdades cognitivas não pudesse nos oferecer mais do que um cenário como esse, talvez não poderíamos sequer formar conceitos empíricos (cf. *Krv*, A653-4/ B 681-2). Nossa intenção com esses exemplos foi apenas propor um exercício de pensamento para imaginar o quão restrito *poderia* ser o escopo de leis causais acerca de estados que *normalmente* caracterizaríamos como “embriaguez” se essas leis pudessem ser formuladas¹³. Na seção seguinte, examinaremos brevemente o que mais, segundo Kant, seria necessário para a formulação de leis e conceitos empíricos.

¹² Por exemplo, na nossa hipótese, se Cn^{**} fosse formulado de tal modo que nossa lei cobrisse as alterações A^{**} em t^1 e B em t^2 , para uma instância de S, e A^{**} em t^3 e B^{**} em t^4 , para uma outra instância, haveria, no intervalo temporal entre essas duas alterações, uma terceira instância de S submetida às condições Cn^{**} que *não* se alteraria de A^{**} para B^{**} .

¹³ Que tenha se tratado só de um exercício de pensamento também se mostra pelo fato de que, nos nossos exemplos, assumimos de maneira não problemática a posse de um conceito empírico determinado de “ser humano” como o sujeito das alterações. De todo modo, nosso ponto é o de que, sejam quais forem os conceitos que utilizemos, o problema da ausência de uma garantia acerca da uniformidade do curso *a posteriori* da experiência permaneceria o mesmo.

5. O papel dos princípios regulativos frente ao que não é determinado pelos princípios *a priori* da Analítica Transcendental

À limitação que atribuímos ao alcance do argumento da Segunda Analogia corresponderá uma determinada avaliação acerca do papel que Kant atribui aos “princípios de unidade sistemática” na *Crítica da Razão Pura* e ao princípio de conformidade a fins na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Não será nosso objetivo, porém, examinar detalhadamente o que está envolvido nesses princípios. Limitando-nos ao princípio de conformidade a fins da terceira *Crítica*, nossa intenção será apenas indicar em que medida esse princípio se relaciona com o nosso tema. Nossa interpretação se apoiará na exposição de Allison, o que é bastante compreensível, tendo em vista que nós aparentemente concordamos a respeito do que a Segunda Analogia de fato teria provado *a priori* acerca das leis da natureza.

Na Introdução (publicada) da *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant escreve:

Na verdade é perfeitamente possível pensar que, independentemente de toda uniformidade das coisas da natureza segundo leis universais (...) a diversidade específica das leis empíricas da natureza, com os respectivos efeitos poderia ser, no entanto, tão grande que seria impossível para nosso entendimento descobrir nela uma ordem suscetível de ser compreendida, dividir os seus produtos em gêneros e espécies para utilizar os princípios de explicação e compreensão de um também para a explicação e conceitualização do outro e constituir uma experiência articulada a partir de uma matéria [*Stoff*] para nós tão confusa (no fundo, uma matéria infinitamente múltipla que não se adéqua à nossa faculdade de apreensão). (KU, AA 05: 185)

De modo breve, pode-se dizer que Kant está afirmando que as “leis universais” prescritas pelas categorias por si só não garantem que a natureza, em seu nível empírico, apresente uma ordem adequada às capacidades do entendimento humano. Isso, afirma Allison, está diretamente ligado ao fato, sobre o qual viemos insistindo, de que as regras *a priori* da Analítica Transcendental determinam exclusivamente a *forma* da experiência: “Enquanto “formais”, estas regras servem apenas para prevenir certos cenários (logicamente) possíveis, como mudanças que não são alterações de substâncias permanentes ou alterações sem causas” (Allison, 2012, p. 167). Tais cenários constituem o que Allison, em outro artigo, denomina “caos transcendental” (ibid. p. 184). Porém, por deter-

minarem apenas a forma da experiência, os princípios da Analítica não podem eliminar a possibilidade de um “caos empírico” (ibid., p. 185). Em linha com o que viemos insistindo, Allison diz que essa modalidade de “caos” não pode ser eliminada por conta da natureza discursiva do entendimento humano, para o qual os particulares *dados* na sensibilidade não são *produtos* desse entendimento (ibid., idem).

Seria totalmente injustificado afirmar que, quando Kant fala, por exemplo, da possível grande diversidade específica das leis empíricas da natureza com os respectivos efeitos, ele tenha em mente a possibilidade de “leis instantâneas”, tais como estas foram caracterizadas acima. No entanto, se nossa análise anterior estiver correta, o argumento da Segunda Analogia não teria provado que devam necessariamente *existir* mais do que leis desse tipo. Sendo assim, se quisermos lidar com o problema da possibilidade de um cenário “empiricamente caótico” governado apenas ou, ao menos, em grande parte por “leis instantâneas”, seria necessário recorrer a outro tipo de princípios, isto é, princípios que não se restrinjam aos elementos *formais* da experiência. Ora, os princípios de unidade sistemática, que não iremos examinar aqui, e de conformidade a fins parecem aptos a exercer justamente esse tipo de função, tendo em vista seu caráter *regulativo*, em oposição ao caráter *constitutivo* dos princípios da Analítica. Sem ignorar as possíveis diferenças entre esses dois princípios regulativos, pode-se dizer, de modo geral, que ambos nos exigem *pressupor* que o múltiplo da experiência, *mesmo no seu nível empírico*, possui uma ordenação adequada às nossas faculdades cognitivas¹⁴. Note-se que não se trata aqui de *constituir* uma tal ordenação da natureza em seu nível empírico da mesma maneira que os princípios da Analítica constituem a forma da experiência. Isso, como sabemos, não seria possível. Sendo eles princípios regulativos, trata-se apenas de *presupor* uma tal ordenação, sendo essa pressuposição uma condição necessária para a formulação de leis e conceitos empíricos.

¹⁴ Em seu artigo “The Critique of Judgment a “True Apology” to Leibniz”, Allison caracteriza a “conformidade a fins” como uma “harmonia pré-estabelecida entre a ordem da natureza e nossas capacidades cognitivas” (Allison, 2012, p. 194). Porém, cumpre notar que, nesse contexto, a noção de “harmonia pré-estabelecida” possui um sentido diferente do que vem sendo utilizado aqui, pois estamos entendendo essa noção como uma coincidência entre nossas formas *a priori* de síntese e os elementos materiais da experiência dados *independentemente do sujeito*. A conformidade a fins, por sua vez, diz respeito a uma ordem da natureza que o próprio sujeito pressupõe. Já no seu *Custom and Reason in Hume*, esta noção aparece quando Allison diz que o objetivo da Dedução Transcendental é mostrar que a conformidade da sensibilidade (presumivelmente, apenas no que diz respeito à sua *forma* espaço-temporal) às categorias não é “o resultado de uma harmonia pré-estabelecida” (cf. Allison, 2008, pp. 139-140). Esta última afirmação está em total conformidade com o que viemos defendendo neste trabalho.

Não será nosso objetivo examinar detalhadamente o que está envolvido nessa “pressuposição”. Nossa intenção será apenas seguir uma sugestão de Allison acerca do papel que o princípio de conformidade a fins desempenha em processos indutivos para, com isso, enfatizar a ideia de que os resultados limitados que atribuímos à Segunda Analogia podem apenas ser contornados por princípios regulativos, e não constitutivos.

Allison observa que, em uma nota à Introdução (não publicada) da terceira *Crítica*, Kant escreve que Linnaeus não poderia ter delineado um sistema da natureza sem a suposição de que pedras que ele chama de granito não diferem em sua “constituição interna” (ibid., p. 181; cf. AA 20: 215-16n). Segundo Allison, a suposição de Linnaeus, à qual Kant se refere, estaria, para Kant, na base de nossas práticas indutivas. A ideia seria a de que só podemos assumir que objetos com “propriedades observáveis” similares (como aquelas através das quais pedras são classificadas como granito) irão, nas palavras de Allison, se “comportar de maneira semelhante” se assumirmos que esses objetos também são similares em seu “caráter intrínseco” (cf. Allison, 2012, p. 181-2). E, embora Allison não coloque a questão exatamente dessa maneira, penso que sua ideia básica também é a de que, a partir da suposição de uma semelhança no que se refere à “constituição interna” de objetos com propriedades observáveis similares, passaríamos a inferir que tais objetos produzirão efeitos similares dadas certas condições.

Apliquemos então essas observações ao nosso exemplo da seção 4. Utilizando as noções recém introduzidas, diríamos que o argumento da Segunda Analogia não nos oferece nenhuma garantia de que bebidas que classificamos como “alcoólicas” por conta de suas “propriedades observáveis” em comum *sempre* produzirão tais e tais efeitos. Contudo, do mesmo modo que, no exemplo de Kant, assumimos que pedras classificadas como “granito” possuem uma “constituição interna” em comum, o mesmo tipo de suposição estaria atuando no caso de “bebidas alcoólicas”. Sendo assim, diante de um caso em que nossa lei acerca dos efeitos do álcool falha, somos levados a supor que alguma condição presente nos casos anteriores está ausente no caso presente. No entanto, nossa ideia central, defendida na seção 4, é precisamente a de que não temos nenhuma garantia de que devam *existir* tais condições. Em conformidade com o caráter *regulativo* do princípio de conformidade a fins, nossa confiança em sua existência se deve apenas à *pressuposição* de que a natureza tem uma ordem adequada às nossas capacidades cognitivas, sendo tal pressuposição uma condição necessária para a formulação de leis e conceitos empíricos e do próprio uso do entendimento. E é por isso que,

como observa Allison, apesar de seu caráter regulativo, Kant atribui a esse princípio um estatuto transcendental (cf. *ibid.*, p. 182-6 e *KU*, AA 05: 182).

Obviamente, a ideia aqui não seria a de assumir que *todo* objeto com “propriedades observáveis” similares possuem uma “constituição interna” em comum. Isso nos leva a outro ponto central acerca do que está envolvido na “pressuposição” prescrita pelo princípio de conformidade a fins. De modo breve, temos que *pressupor* que a natureza, em sua infinidade de leis empíricas, é constituída em um sistema hierárquico de leis, de modo que a necessidade de leis mais específicas possa ser derivada de leis mais gerais (cf. *KU*, AA 05: 180; e Faggion, 2012, pp. 405-6). Se aceitarmos, como sugere Allison, que entre essas leis mais gerais estariam leis acerca da “estrutura interna” das coisas (como, em termos modernos, falamos de leis que vigoram no nível atômico ou molecular) (cf. Allison, 2012, p. 178-9), diríamos então que a correlação entre “propriedades observáveis” e “estruturas internas” teria que ser coerente com nosso sistema de leis. Porém, se nossa análise da Segunda Analogia estiver correta, não podemos ter nenhuma garantia de que mesmo as leis mais gerais do sistema continuarão valendo, tendo em vista seu conteúdo empírico. Como observa Guyer: “(...) não há nenhuma razão óbvia pela qual o sistema inteiro de leis que vigora em um momento, ou que acreditamos vigorar, deva continuar vigorando em todo o tempo” (2008, p. 220). Aceitando a sugestão de Guyer, o que ocorre é que, por conta da sistematização pressuposta, não podemos pôr em dúvida uma lei mais específica (como, por exemplo, nossa lei acerca dos efeitos do álcool) sem, com isso, pôr em dúvida “muito mais do que nós julgamos conhecer, talvez mesmo todo o resto do nosso conhecimento da natureza” (*ibid.*, p. 221). Isso, por sua vez, é o que explicaria nossa confiança em leis causais mais específicas mesmo quando elas (aparentemente) são falsificadas pela experiência, nos levando, por exemplo, a supor que havia alguma condição presente nos casos anteriores que está ausente nos casos em que a lei falhou (cf. Allison, 2008, p. 159-160).

Com essas observações, não pretendemos, de modo algum, ter oferecido a defesa de uma interpretação satisfatória acerca do papel atribuído ao princípio de conformidade a fins na terceira *Crítica*. Como dissemos acima, nossa intenção com essa discussão foi apenas enfatizar a ideia de que os resultados limitados que atribuímos à Segunda Analogia podem apenas ser contornados por princípios regulativos, tendo em vista que essas limitações decorrem dos elementos *materiais* da experiência. Dito isso, façamos um balanço dos resultados obtidos.

Podemos dizer, por fim, que o argumento da Segunda Analogia garantiria, por si só, a *existência* de leis causais empíricas, ou que ele teria provado o princípio “mesmas-causas-mesmos-efeitos”? Em um sentido muito trivial, sim. Na caracterização de nossas “leis instantâneas” na seção 4, procuramos preservar o uso do quantificador universal e, com isso, a “rigorosa universalidade da regra” que Kant atribui ao conceito de causa. Ocorre apenas que cada uma dessas leis não poderia ser instanciada na realidade empírica por mais do que uma única sucessão de eventos. Além disso, podemos dizer que um evento do tipo “S submetido às condições Cn^{**} ”, tal como este foi caracterizado acima, jamais deixaria de ser seguido por um evento do tipo “S se alterando de A^{**} para B^{**} ”, já que cada um desses tipos de eventos teria apenas uma única instância. Contudo, ao enfatizarmos que o princípio de causalidade determina apenas a *forma* da experiência, concluímos que a Segunda Analogia não pode eliminar a possibilidade de que na natureza existam apenas leis desse tipo. Vale observar, porém, que “enfraquecer” dessa maneira o princípio de causalidade é, ao mesmo tempo, eliminar a suposta dependência entre a aplicação da categoria de causalidade e os elementos materiais da experiência. Afirmar que esse princípio pode não garantir mais do que a existência de “leis instantâneas” tem a favorável consequência de nos permitir dizer que a aplicação da categoria de causalidade não depende de uma “harmonia pré-estabelecida” ou de uma coincidência entre nossas formas *a priori* de síntese e o curso *a posteriori* da natureza, coincidência esta que permaneceria sempre contingente. A possibilidade de um “caos empírico” que a recusa de uma “harmonia pré-estabelecida” deixa em aberto seria contornada pelos princípios regulativos da razão e/ou da faculdade de julgar reflexionante, que demandam a *pressuposição* de que o múltiplo da experiência possui, em seu nível empírico, uma ordenação adequada às nossas faculdades cognitivas, sem, contudo, *constituir* tal ordenação. E é justamente por conta do caráter regulativo, e não constitutivo, desses princípios que se pode escapar à objeção de Westphal, apontada na seção 2, segundo a qual a recusa de uma “harmonia pré-estabelecida” implicaria em um idealismo irrestrito no qual o sujeito cognoscente seria responsável por gerar, inclusive, os elementos materiais de sua experiência.

6. Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. "Causality and causal Law in Kant: A critique of Michael Friedman". *Idealism and Freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, pp. 80-91. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ALLISON, H. *Custom and reason in Hume: A Kantian reading of the first book of the Treatise*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
- ALLISON, H. "Is the *Critique of Judgment* 'Post-Critical?'. *Essays on Kant*, pp. 165-176. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- ALLISON, H. *Kant's transcendental idealism: and interpretation and defense*. New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- ALLISON, H. "Reflective judgment and the application of logic to nature: Kant's deduction of the principle of purposiveness as an answer to Hume". *Essays on Kant*, pp. 177-188. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- ALLISON, H. "The *Critique of Judgment* as a 'True Apology' for Leibniz". *Essays on Kant*, pp.189-200. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- BECK, Lewis White. "A Prussian Hume and a Scottish Kant. *Essays on Kant and Hume*, pp. 111-129. New Haven and London: Yale University Press, 1978
- FAGGION, A. Dedução Transcendental e Esquematismo Transcendental: O problema da possibilidade e da necessidade da constituição de objetos em Kant. Tese de Doutorado. UNICAMP, 2007. Versão digital em <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000415265&opt=4>
- FAGGION, A. "O problema da causalidade à luz do naturalismo de Hume e do Criticismo de Kant. Joel Thiago Klein (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*, pp. 343-413. Florianópolis: NEFIPO, 2012.
- FRIEDMAN, M. "Causal laws and the foundations of natural Science". Paul Guyer (org.). *The Cambridge companion to Kant*, pp. 161-199. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- GUYER, P. *Kant and the claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- GUYER, P. *Knowledge, reason and taste: Kant's response to Hume*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do juízo*. 2ª ed. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5ª ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Critique of pure reason*. Trad. Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. *Critique of the power of judgment*. Trad. Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

- LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of pure reason*. Trad. Charles T. Wolfe. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- LONGUENESSE, B. *Kant on the human standpoint*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- WESTPHAL, K. *Kant’s transcendental proof of realism*. New York: Cambridge University Press, 2004.

RESUMO: De acordo com o que podemos chamar de interpretação “forte” da Segunda Analogia da Experiência, o argumento de Kant estabelece a existência de leis causais empíricas que dizem respeito a totalidades de objetos e eventos que instanciam determinados tipos. Por outro lado, segundo os proponentes de uma interpretação “fraca” da Segunda Analogia, o esquema de causalidade seria aplicado apenas a objetos e eventos singulares. Este artigo irá propor uma interpretação que estará, em muitos aspectos, próxima de uma interpretação “fraca”, pois defenderemos que a Segunda Analogia não pode eliminar a possibilidade de que existam apenas o que Henry Allison denominou “leis instantâneas”. Nossa interpretação será apresentada como uma resposta aos argumentos de Paul Guyer e Kenneth Westphal, segundo os quais as teses centrais da Analítica Transcendental pressupõem uma “harmonia pré-estabelecida” entre nossas formas de síntese e os conteúdos empíricos da experiência.

Palavras-chave: Kant, idealismo transcendental, Segunda Analogia da Experiência, causalidade, leis causais empíricas

Abstract: According to what may be termed “strong” interpretation of the Second Analogy of Experience, Kant’s argument establishes the existence of empirical causal laws concerning totalities of objects and events which instantiate determinate types. On the other hand, according to the proponents of a “weak” interpretation of the Second Analogy, the schema of causality is applied only to singular objects and events. This article will propose an interpretation that will be, in many respects, close to the “weak” one, since we will argue that the Second Analogy cannot exclude the possibility that there might be nothing more than what Henry Allison has termed “instantaneous laws”. Our interpretation will be presented as a response to the arguments of Paul Guyer and Kenneth Westphal, according to which the main theses put forward in the Transcendental Analytic presuppose a “pre-established harmony” between our forms of synthesis and the empirical contents of experience.

Keywords: Kant, transcendental idealism, Second Analogy of Experience, causality, empirical causal laws

Recebido em 31/08/2015, aprovado em 13/09/2015.

“Jogo livre” e a “sensificação de ideias” na *Crítica do juízo* de Kant

[“Free play” and the “sensification of ideas” in Kant’s *Critique of judgment*]

Christian Hamm *

Universidade Federal de Santa Maria (Santa Maria, RS, Brasil)

1.

Igual a vários outros teoremas e figuras de argumentação desenvolvidos dentro da terceira *Crítica*, também a antinomia do gosto, estabelecida nos primeiros parágrafos da “Dialética da faculdade do juízo estética”, tem fama de ser um elemento doutrinal bastante problemático, e não só em virtude da opacidade do seu conteúdo, mas, sobretudo, por causa da dificuldade da sua localização sistemática no todo das exposições de Kant referentes à crítica da faculdade do juízo. Isso resultou num amplo espectro de interpretações que vai da negação categórica da possibilidade, ou, pelo menos, da significância teórica de tal antinomia, até interpretações que atribuem a ela uma função-chave imprescindível. Lê-se, por exemplo, em Rudolf Odebrecht¹ que “uma dialética (objetiva) da faculdade do juízo estética” estaria em desacordo “com a ideia principal do caráter e da autonomia da faculdade do juízo em geral”, constituindo, assim, um ingrediente simplesmente supérfluo da *Crítica* que se deveria somente à “tendência kantiana à arquetônica”, e que a resolução formal da autonomia não seria mais do que um “jogo das escondidas mal fundamentado logicamente”, “depois do qual o leitor só chega a saber que ambas as proposições podem ser verdadeiras”. Mas, por outro lado, encontramos também teses como, por exemplo, a de Reinhard Brandt², segundo a qual seria justamente a “Dialética” que constitui o próprio

* Este texto tem por base a comunicação “Zu Kants Antinomie des Geschmacks und seiner Lehre von den ästhetischen Ideen” apresentada em alemão no *III. Multilaterales Kant-Kolloquium: Kant und das antinomische Denken*, na Universidade de Mainz, Alemanha, em 2011, e outra versão portuguesa da mesma (“Sobre a ‘expressão visível de ideias morais’”), apresentada no *V Colóquio Kant*, na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), em 2012. E-mail: chvhamm@gmail.com

¹ ODEBRECHT, 1930, p. 246, p. 253, p. 252.

² BRANDT, 1989, p.181s.

fundamento à toda crítica do gosto, e que seria justamente a resolução da antinomia do gosto mediante a qual Kant conseguiu terminar, de forma sistematicamente convincente, a sua “dedução dos juízos estéticos puros”, iniciada na parte anterior da “Analítica da faculdade do juízo estética”. – Em vez de entrar numa discussão pormenorizada da história e dos resultados dessa controvérsia e na recepção da mesma na literatura mais recente, pretende-se, no que segue, tecer alguns comentários críticos baseados exclusivamente no texto do próprio Kant.³

Para a determinação do lugar sistemático, mas, como é de supor, também para dissipar possíveis dúvidas referentes à razão de ser da própria antinomia do gosto – cabe lembrar que o paradoxo principal entre o sentimento estético e a pretensão de um conhecimento objetivo, inerente à ideia do juízo-de-gosto puro, já foi resolvido, no nível transcendental, através da figura de uma “universalidade subjetiva” – , Kant salienta, primeiro, que “uma faculdade do juízo que deva ser dialética tem que ser antes de mais nada raciocinante [*vernünftelnd*]”, i.e., que seus juízos têm que reivindicar universalidade a priori, à diferença do caso de juízos estéticos do sentido (sobre o agradável e desagradável) em que cada um se refere simplesmente ao seu próprio gosto; motivo esse pelo qual, no caso deles, não pode haver uma dialética do gosto. “Portanto”, continua Kant, “não resta nenhum conceito de uma dialética que pudesse dizer respeito ao gosto senão o de uma dialética da *crítica* do gosto (não do próprio gosto) com vista aos seus *princípios*” [AA 05:337]. Em outras palavras: a antinomia do gosto aqui em questão deve ser uma antinomia dos princípios, que é apresentada por Kant da seguinte maneira:

1) *Tese*: o juízo de gosto não se funda sobre conceitos, pois de contrário poder-se-ia disputar sobre ele (decidir mediante demonstrações).

2) *Antítese*: o juízo de gosto funda-se sobre conceitos; pois de contrário não se poderia, não obstante a diversidade do mesmo, discutir sequer uma vez sobre ele (pretender a necessária concordância de outros com este juízo).

Como em todas as antinomias, também aqui deve ser mostrada a possibilidade de que “duas proposições, aparentemente contraditórias entre si, de fato não se contradigam, mas possam coexistir uma ao lado

³ Todas as citações da *Kritik der Urteilskraft* segundo a “Akademie-Ausgabe” [AA]. - Os realces tipográficos em **negrito** são meus, os em *itálico* (no original: grifo alemão) são do próprio Kant.

da outra, mesmo que a explicação da possibilidade do seu conceito ultrapasse a nossa faculdade de conhecimento” [340]. A resolução da antinomia do gosto consiste, portanto, em mostrar que o conceito com o qual o objeto se relaciona, nesta espécie de juízos, é tomado, em ambas as máximas do Juízo estético, em duas significações diferentes. É verdade que o juízo de gosto se refere a um conceito, mas a um conceito tal “que não se pode absolutamente determinar por intuição, e pelo qual não se pode conhecer nada, por conseguinte também não *permite apresentar nenhuma prova* para o juízo de gosto” [340]. Tal conceito é, segundo Kant, “o simples conceito racional puro do suprassensível que se situa no fundamento do objeto (e também do sujeito que julga) enquanto objeto dos sentidos, por conseguinte enquanto fenômeno” [340]. A contradição afirmada desaparece se dizemos que

o juízo de gosto funda-se sobre um conceito (de um fundamento em geral da conformidade a fins subjetiva da natureza para a faculdade do juízo), a partir do qual porém nada pode ser conhecido e provado acerca do objeto, porque esse conceito é em si indeterminável e inapropriado para o conhecimento; mas o juízo ao mesmo tempo alcança justamente por esse conceito validade para qualquer um [...], porque o seu princípio determinante talvez se situe no conceito daquilo que pode ser considerado como o substrato suprassensível da humanidade”[340].

Por isso na tese dever-se-ia dizer: o juízo de gosto não se fundamenta sobre conceitos *determinados*; na antítese, porém: o juízo de gosto contudo funda-se sobre um conceito, conquanto *indeterminado* (nomeadamente do substrato suprassensível dos fenômenos); e então não haveria entre eles nenhum conflito”[ibid.].

À primeira vista, essa solução parece plausível, já que ela se deixa ler paralelamente àquela forma de reflexão especificamente estética de um jogo livre das faculdades de conhecimento, desenvolvida já nos primeiros parágrafos da “Analítica”, forma essa que, como se sabe, foi caracterizada também, por um lado, pela independência total de todo conhecimento conceitual **determinado** e, por outro, não obstante isso, pela sua orientação necessária para um “conhecimento **em geral**” [*Erkenntnis überhaupt*], i.e., uma conceitualidade **indeterminada**. Contudo, visto mais de perto, tal relação sistemática rapidamente se torna duvidosa, uma vez que, conforme a determinação kantiana da antinomia como “antinomia da **razão** com respeito ao uso estético da faculdade do juízo”, aqui, evidentemente, não se trata (mais) de um jogo não determinado da imaginação e do entendimento, mas, antes, da questão da possibilidade ou necessidade de uma **fundamentação** deste jogo na **razão**, ou, mais

precisamente (tomando em consideração que, na fórmula proposta por Kant, segundo a qual “toda a contradição” deve “desaparecer”, se trata, na antítese, diferentemente da tese corrigida, não de **conceitos** - no plural -, mas de **um** conceito só): uma fundamentação justamente neste conceito “se bem que *indeterminado*, do substrato suprassensível dos fenômenos”, ou, como se lê em outros lugares, do “substrato suprassensível da humanidade”.

Para esclarecer esta questão, parece necessário recorrer a outros elementos doutrinários complementares, além do da determinação fenomenológica dos momentos constitutivos do juízo-de-gosto, realizada na parte inicial da “Analítica”. Quanto ao todo da “Analítica”, cabe pensar, sobretudo, na doutrina das **ideias estéticas**, exposta nos parágrafos finais do capítulo da dedução, que tratam da “bela arte” enquanto “arte do gênio”, que me parece, no contexto aqui tematizado, de suma importância pelo fato de que nela, não obstante a manutenção do motivo original do jogo livre das faculdades de conhecimento, também a razão, enquanto “faculdade das ideias”, desempenha um papel decisivo, tanto com respeito à realização como à “direção” do processo da reflexão estética.

2.

Mas é já no “Primeiro Livro”, no § 17 da “Analítica do Belo”, no meio da sua abordagem sistemática dos quatro momentos centrais do juízo-de-gosto estético, onde Kant introduz, meio inesperadamente, um novo elemento doutrinário que ele chama de “ideal da beleza” e que ele exemplifica, neste mesmo lugar e sem referência alguma aos dois característicos principais do juízo-de-gosto já expostos no anterior, como “original” [*Urbild*], baseado numa “ideia indeterminada da razão” e, portanto, como objeto de um ajuizamento que “jamais pode ser puramente estético” [232; 236]. E se Kant fala, neste mesmo contexto, de um “modelo supremo” [*höchstes Muster*] e de “produtos **exemplares**” [232], contrariando com isso visivelmente o que, só pouco antes, ele mesmo tinha destacado como um dos resultados mais importantes da primeira parte da “Analítica”, a saber, que “não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva, que determine [...] o que seja belo”, evidencia-se certa tensão entre duas linhas de argumentação que continua presente em toda sua “Crítica do Juízo estético”: na oposição entre a simples impossibilidade de uma regra de gosto objetiva, i.e., da indeterminabilidade das qualidades objetivas de objetos de um ajuizamento estético, por um lado, e, por outro, da aparente necessidade de pressupor, não obstante isso, um

determinado grupo ou um determinado tipo de “objetos”, como candidatos particularmente apropriados para tal ajuizamento. O que, assim, está em questão nada mais é do que o problema da compatibilidade sistemática de duas figuras argumentativas absolutamente imprescindíveis para a teoria kantiana: a saber, a de um **jogo livre e harmonioso** das faculdades do ânimo, essencial para a fundamentação de uma “estética de **recepção**”, e a de uma faculdade, atribuída ao gênio, da apresentação de **ideias estéticas**, esta mais relacionada estruturalmente com uma “estética de **produção**”.

São pelo menos três as razões por que a exposição do “ideal da beleza” no contexto da parte inicial da “Analítica” que chamam a atenção ou podem causar estranheza. – Por um lado, o que está em debate na “Analítica do belo”, no fundo, não são os próprios “objetos belos” ou as “representações belas de objetos”, enquanto tais, mas apenas a função potencial deles para a realização de uma reflexão genuinamente estética e para a produção de um juízo-de-gosto fundamentado em tal reflexão. São as características essenciais deste juízo-de-gosto – ausência de interesse, universalidade não-conceitual, finalidade sem fim, necessidade – e o específico prazer estético nele articulado que estão no foco da abordagem analítica, mas não as suas possíveis causas.

Como se trata, segundo, de uma abordagem feita “consequentemente [...] do ponto de vista do gosto” (e não de um **objeto** do gosto), tal abordagem – em virtude da distinção, sistemática necessariamente pressuposta na mesma, entre uma reflexão especificamente estética e um conhecimento da natureza determinado por conceitos – está voltada mais para o “belo da natureza”; enquanto que o “belo da arte” (sistematicamente **sub**-ordenada ao da natureza) e, junto com isso, também qualquer especulação a ele ligada sobre “ideais”, “modelos” ou produtos “exemplares” da arte não tem grande importância para a **fundamentação** do **juízo** estético, de modo que, pelo menos no referido contexto, o tratamento desse tema parece desnecessário. Mais estranho ainda parece, enfim, a inesperada entrada e participação de uma terceira força, a saber, da **razão**, no jogo livre das faculdades-de-ânimo **entendimento e imaginação**, já que estas últimas foram introduzidas anteriormente como os dois **únicos** componentes constitutivos de uma reflexão genuinamente estética.

Que o “ideal da beleza”, entretanto, não é desenvolvido simplesmente do nada, evidencia já o parágrafo anterior (§ 16) em que Kant fala, pela primeira vez, de juízos-de-gosto **não**-puros, das quais ouvimos que estes, à diferença dos juízos-de-gosto **puros** e, enquanto tais, “inteira-

mente independentes de atrativo e comoção [e de] conceitos”, são juízos que, não obstante a manutenção da sua destinação estética primacial, pressupõem ou até dependem **também**, i.e., pelo menos em parte, de uma determinação por conceitos. É neste contexto que Kant introduz a distinção conhecida – e, até hoje, bastante controversa – entre uma “beleza livre” (“por si subsistente”) e uma “beleza simplesmente aderente” (“condicionada”) – distinção essa que, em **um** caso muito particular, a saber, no caso da “beleza do **homem**”, tem por consequência fatal que esta última nunca pode ser objeto de um juízo-de-gosto **puro**, já que ela “pressupõe um conceito do fim”, que determina “o que a coisa **deve** ser, por conseguinte, um conceito de sua **perfeição**” [230].

Tal defeito sistemático de não poder passar como uma “beleza livre”, mas, à diferença, p.ex., de “desenhos à la grecque”, “a folhagem para molduras ou sobre papel de parede” [229] ou outros exemplos de floreados e arabescos, sempre e exclusivamente como “beleza aderente”, isso parece desvalorizar a beleza do homem de forma dramática: justamente “aquilo que tem o fim de sua existência em si próprio”: o “*homem* [...] que pode determinar ele próprio seus fins pela razão” [230], revela-se obstáculo para a liberdade da imaginação e prejudica a “pureza do juízo-de-gosto” [ibid.], diminuindo assim justamente a potência peculiar da reflexão especificamente estética, a saber, a de promover a “vivificação das faculdades de conhecimento”, e motivá-las para uma “atividade indeterminada, mas contudo unânime” [219].

A tentativa de Kant no sentido de remediar ou amenizar esse defeito sistemático – que tem início exatamente nos dois parágrafos supracitados – afeta, no entanto, não apenas **um detalhe** da sua concepção de uma genuína “experiência estética”. Como, conforme exposto atrás, essa forma particular de experiência não tende para uma determinação de objetos nem depende da determinabilidade – seja teórica, seja prática – dos mesmos, mas constitui, bem pelo contrário, uma experiência que o **sujeito** faz **consigo mesmo**, os “objetos” têm apenas a função de um possível “**impulso**” para a realização desta mesma experiência estética. De que tipo de “objeto” se trata e qual a sua qualidade específica que o qualifique ou até predestine para sua transformação, mediante a reflexão estética do sujeito, em um objeto **belo** – isso, no fundo, não importa: Partindo do pressuposto básico, uma vez considerado como válido, de que, em geral, qualquer um tem a possibilidade de se aproximar de qualquer objeto dado, não só de modo “determinante”, mas também “reflexionante”, no fundo, nenhum objeto de um possível **conhecimento** pode ficar excluído como objeto possível também de uma **reflexão estética** – o que, é claro, não quer dizer que **todos** os possíveis objetos de conheci-

mento sempre são, já por isso, também candidatos apropriados para a uma reflexão de caráter estético.

A ideia, introduzida nos dois referidos parágrafos, de uma participação substancial da razão no jogo das faculdades do ânimo, ou melhor: da sua influência substancial sobre a dinâmica particular deste jogo, está presente também em diversos trechos posteriores da *Crítica*. De forma mais explícita, no entanto, ela está sendo retomada no contexto da abordagem da “arte bela” como “arte do gênio”, nos parágrafos 44 a 50 do capítulo da “Dedução”. A figura que lá está no centro da discussão é a já mencionada “ideia estética”.

3.

Por uma ideia estética deve ser entendida, segundo Kant, aquela manifestação do “princípio vivificante no ânimo”, chamado por ele de “espírito”, que se mostra, numa obra de arte, em forma de uma determinada “representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que, contudo, qualquer pensamento determinado, i.e., *conceito*, possa ser-lhe adequado” e que “consequentemente, nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível“ [313s.]. Ideias estéticas significam, portanto, algo irreduzível em princípio, algo que, por um lado, sempre pode estar ligado a determinados conceitos ou intuições, mas que, por outro, se opõe, de princípio, a qualquer determinação material; e isso justamente porque não são aqueles conceitos e intuições, eles mesmos, em que as ideias estéticas se manifestam, mas a forma particular, ligada a eles, da apresentação [*Darstellung*] ou “formação” do “material”, que se deve ao ato criativo do “gênio” e que o “espírito [...] utiliza”, assim Kant, para “conforme a fins, p[ô]r em movimento as forças do ânimo, i.e., em um jogo tal que se mantém por si mesmo e ainda fortalece as forças para isso” [314].

Nesta última parte da definição da “ideia estética” mostra-se um elemento estrutural dela que parece corresponder diretamente – e não só quanto à terminologia – ao momento principal da definição da reflexão especificamente estética, abordada na primeira parte da “Analítica”. Pois também o “jogo” das faculdades do conhecimento “em” [*bei*] uma representação pela qual um objeto é dado” foi introduzido, não apenas como algo inteiramente **livre** de qualquer determinação conceitual, mas também como um jogo que justamente **por causa** da sua liberdade e independência de qualquer conceito tendia à **conservação** do “estado do sujeito”, a saber, o do “sentimento de prazer” gerado pela reflexão estéti-

ca, bem como à “**vivificação**” das “faculdades (imaginação e entendimento)” [314] participantes nesta reflexão.

Também a relação particular entre as duas faculdades, pressuposta para qualquer produção “genial” – e caracterizada pelo fato de a imaginação, à diferença do seu uso “para o conhecimento”, em que “está submetida à coerção do entendimento e à limitação de ser adequada ao conceito do mesmo”, no seu uso **estético** ser “livre para fornecer, além da [...] concordância com conceito [...] uma matéria rica e não elaborada para o entendimento, a qual este em seu conceito não considerou” [316s.] – tal relação parece corresponder inteiramente àquela outra que já foi determinante para a fundamentação do juízo-de-gosto, visto que também nesse caso a “troca de papéis” entre a faculdade da imaginação e o entendimento, conforme a qual este último teria que estar “a serviço da imaginação e não esta a serviço daquele” [344], foi considerado como característico decisivo dessa relação.

Visto mais de perto, mostra-se, no entanto, que a ideia estética não pode ser considerada como inteiramente correspondente ao juízo-de-gosto e à reflexão estética ligada a ele, inicialmente desenvolvidos. É verdade que se trata das mesmas “faculdades do ânimo”, a imaginação e o entendimento, às quais cabe também a produção das ideias estéticas, mas o “jogo” que elas jogam não é exatamente o mesmo, e também a “liberdade” deste jogo não é mais (ou não é mais **somente**) aquela que estava em questão no contexto da fundamentação do juízo-de-gosto “puro”.

Lá, o caráter peculiar do jogo da reflexão resultava, antes de mais nada, do fato de a faculdade do juízo, mediante o assumir de uma “atitude” especificamente estética em relação a um determinado objeto ou a uma determinada representação, ser dispensada da sua função “normal” (a saber, a de possibilitar o conhecimento objetivo das coisas) e, deste modo, ser posta em condições de refletir na sua **própria** organização **em conformidade a fins [subjativa]**, ou seja, na sua orientação, não para um conhecimento determinado, mas para “conhecimento em geral”. Essa reflexão, esse “re-fletir” no mero estado da organização do conhecimento em conformidade a fins, i.e., num jogo-em-conjunto não determinado objetivamente e, portanto, livre e harmonioso, das faculdades do ânimo é, como se sabe, aquilo que, segundo a doutrina transcendental de Kant, está ligada com **prazer**: um prazer que, em virtude da sua relação, “**não** com o objeto” que ocasiona a atividade reflexionante estética, mas “**apenas com o sujeito**”, enfim, nada mais exprime do que “a adequação desse objeto às faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade do juízo reflexionante” [312]. E é exatamente isso o que Kant quer dizer

quando ele fala do prazer estético enquanto “aquele elemento subjetivo duma representação **que nunca pode ser uma parte do conhecimento**” [312].

Como o prazer está ligado somente com aquilo que **não** pode ser conhecimento, o “jogo livre” das faculdades do ânimo se realiza explicitamente no campo do pré-conceitual, não podendo ser, portanto, um jogo “**com**” conceitos, ou até um “jogo com ideias” [321]. Para a reflexão especificamente **estética**, i.e., não direcionada para conceitos, isso significa que esta só pode consistir no próprio **ato** da realização do próprio jogo livre, e não em uma “procura”, mais ou menos orientada e dirigida por certos “objetos” (conceitos ou ideias) pré-determinados, de um possível “**resultado**” deste jogo a ser realizado na reflexão estética – o qual, aliás, neste último caso, perderia justamente seu caráter de ser jogo **livre**. Com a sua independência de todos os momentos determinantes “externos”, tal reflexão estética, em sentido estrito só pode ser realizada em forma de uma “simples reflexão” [312] ou “contemplação calma” [323; 347] – um tipo de contemplação, no entanto, que, apesar da sua indeterminação conceitual, não fica, de modo algum, uma contemplação inteiramente vazia, nem pode constituir uma mera “recepção” passiva, um simples “deixar acontecer”, mas, bem pelo contrário, um ato **produtivo**, um “trabalhar” não definido **pelo** próprio objeto “belo”, mas a ser realizado **por ocasião** da sua percepção peculiar, i.e., estética. A dinâmica particular do processo de tal experiência resulta então, por um lado, de uma **tensão** insolúvel, causada pela renúncia deliberada da faculdade do juízo à sua função de produzir conhecimento, entre a afecção sensível **por** uma representação dada e a consciência da – potencial – realizabilidade de certos conhecimentos **com base nesta** representação, e, por outro, da respectiva forma individual do “recebimento”, “tratamento” e da “transformação” desta tensão, i.e., do “aproveitamento” da mesma para ocasionar a dita “vivificação das faculdades de conhecimento” e a estimulação e a intensificação do “sentimento vital” [219; 365], ao todo.

É verdade que também no contexto da abordagem da ideia estética o texto reza explicitamente de uma vivificação das faculdades de conhecimento, da “ampliação” e “fortificação do ânimo” [326] e da “promoção da vida inteira do homem” [331], mas no que tange ao “mecanismo” dessa ampliação e “*Beförderung*”, ele sofre indubitavelmente uma modificação considerável. Isso fica imediatamente claro quando se lê, junto com a primeira definição da ideia estética, já citada, segundo a qual esta “dá muito a pensar, sem que qualquer [...] conceito possa ser-lhe adequado”, as outras definições parciais no mesmo parágrafo, em que, no entanto, o ponto de partida não é mais a própria **ideia**, mas o **conceito** ao

qual tal ideia é “associada” ou “submetida” [316; 315]. Embora a faculdade de imaginação, também sob esta perspectiva, continue livre “do ponto de vista estético, [...] para fornecer, além da [...] concordância com o conceito, uma matéria rica e não elaborada”, mas ela faz isso “**para o entendimento**” [316s.], e então é este – em vez do “**sentimento**” (!), só pouco antes mencionado, do inexprimível associado a um conceito – ao que compete a vivificação das faculdades-de-conhecimento.

Com essa ideia, a de que a vivificação das faculdades de conhecimento cai essencialmente na competência do entendimento, o texto estabelece uma ligação entre a esfera do mero “jogar” livre e não determinado com representações e aquela outra da atividade do **entendimento**, no qual as diversas “representações parciais”, por fim, acabam de ser juntadas e transformadas num conceito identificável – e, ao mesmo tempo, – esse o ponto decisivo – indiretamente também para a esfera mais “elevada” ainda, situada além de toda reflexão estética (e por isso necessariamente excluída de um jogo **livre** das faculdades do ânimo), a esfera dos conceitos da **razão**.

Como tal ligação se torna possível e como ela, depois, também é realizada, isso pode-se deduzir de outra passagem do texto em que Kant volta a explicar, mais uma vez, seu conceito de ideia estética e onde ele tenta concretizá-la por meio de vários exemplos [314ss.]. “**Ideias** estéticas”, lemos neste trecho, podem ser chamadas as representações da faculdade da imaginação ligadas a um conceito e que o “ampliam de maneira ilimitada” não só pelo fato de que “nenhum conceito possa-lhe[s] ser adequado”, mas também “porque elas pelo menos **aspiram** a algo situado acima dos limites da experiência, e assim procuram **aproximar-se de uma apresentação dos conceitos da razão** (das **ideias intelectuais**). Tal “aspiração” da faculdade de imaginação (produtiva) a reelaborar a sua matéria, “emprestada” da natureza, “para algo **totalmente diverso**, a saber, para aquilo que **ultrapassa** a natureza” [314], ela parece evidentemente menos direcionada para a possível geração de uma dinâmica particular (a saber: estética) de reflexão do que motivada, antes, pelo fato de um determinado “objeto, cujo conceito, enquanto **ideia da razão**, não pode ser apresentado adequadamente” precisar, justamente por isso, de uma “transformação estética”, i.e., do acréscimo de certos “atributos” enquanto “representações secundárias da faculdade da imaginação”, para poder, desta forma, causar o seu efeito – um efeito que, no entanto, não pode ser mais meramente estético, mas já é de caráter moral.

Corresponderia a isso o fato de que Kant, no mesmo contexto, não diz mais apenas que “os atributos estéticos dos objetos [...] impulsionam a **faculdade da imaginação** para [...] pensar [...] mais do que se deixa

compreender em um conceito”, mas que esta, da sua parte, também “põe em movimento a **faculdade de ideias intelectuais** (a **razão**)”, capacitando-a, deste modo, para concluir aquilo que, numa determinada obra, é apresentado artisticamente por meio de ideias **estéticas**, de uma forma extra-estética, ou seja, na base das respectivas ideias **intelectuais**, de alguma forma “escondidas” na referida obra [315]. Neste mesmo sentido pode-se entender também a conhecida fórmula da “sensificação das ideias da razão” [314], já que aqui se trata também da tarefa de desenvolver, a partir de algo previamente dado, a saber, uma determinada ideia da razão – Kant menciona, como exemplos, o “reino dos bem-aventurados”, a “eternidade” ou a “criação” – uma “imagem” “associada” ao respectivo conceito a ela correspondente, a fim de dar a esta ideia uma “riqueza” mais expressiva que ultrapasse a sua significação meramente conceitual.

4.

Voltemos à antinomia e a sua resolução – em que justamente o momento de tensão agora mencionado volta a se manifestar, mas de modo diferente do que no contexto exposto das ideias estéticas, uma vez que se trata aqui, como já foi dito, não mais de quaisquer “ideias intelectuais” correspondentes a estas, i.e., diversos conceitos racionais (no plural), senão de **um** único, a saber, aquele supracitado “conceito racional puro do suprassensível que se situa no fundamento do objeto (e também do sujeito que julga), enquanto objeto dos sentidos” [339]. – O motivo de tensão principal aqui evidentemente resulta, primeiramente, da declaração de que o juízo-de-gosto tem que “se referir [...] a algum conceito”, pois “de contrário ele não poderia absolutamente reivindicar validade necessária para qualquer um” [339]; pelo que a ideia anterior de uma “universalidade subjetiva”, enquanto critério de legitimação, fica explicitamente abandonada, e pelo que, de resto, se torna claro, outra vez, que aqui, de fato, se trata de um tipo de fundamentação contrário ao modelo de reflexão transcendental original. Se é afirmado, imediatamente depois, que o juízo-de-gosto, contudo, i.e., não obstante a sua **relação** necessária a um conceito, “não deve ser demonstrável *a partir de* um conceito”, porque, neste caso, se tornaria ou “determinável” ou, como no caso do “conceito racional transcendental do suprassensível”, ficaria “em si [...] indeterminado e ao mesmo tempo indeterminável”, então, por um lado, está sendo tomado em consideração o resultado central da “Analítica”, conforme o qual o juízo-de-gosto estético não pode ser nem um juízo de conhecimento, nem um juízo moral, ou seja, que não se baseia nem em um conceito determinado do objeto nem em ideias morais; mas,

por outro lado, a **indeterminação** e a **indeterminabilidade** são acopladas exclusivamente ao conceito racional do supracensível já pressuposto (pelo que qualquer outra forma de indeterminabilidade, como justamente aquela desenvolvida na “Analítica”, baseada no jogo livre das faculdades de conhecimento, fica, de antemão, descartada). Com referência à ideia estética exposta atrás, isso significaria que a qualidade característica dela, a saber, a de “da[r] muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado, que consequentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível” [314], não é entendida em seu sentido original – também possível, como foi mostrado – de uma vivificação dos poderes de conhecimento intencionada pela mesma, mas unicamente como correspondente sistemático da **ideia da razão** do “supracensível em nós e fora de nós” que ultrapassa qualquer interpretação estética. A função produtiva, em sentido estrito, do princípio subjetivo do gosto (i.e., “a ideia indeterminada do supracensível em nós”) consistiria, portanto, sobretudo, em relacionar a **ideia estética** (que, enquanto “*intuição* da imaginação, para a qual jamais pode encontrar-se adequadamente um conceito”, não pode tornar-se um conhecimento) com a **ideia da razão** a ela correspondente (a qual, da sua parte, contém um *conceito* – do supracensível – “ao qual uma intuição jamais pode ser convenientemente dada” e que, portanto, também “nunca pode tornar-se conhecimento”) [342], e obrigar, assim, a faculdade do juízo a deixar atrás de si a esfera daquilo que é dado a ela no jogo livre (pré-conceitual) da reflexão, ou, em palavras de Kant, “a olhar para além do sensível e a procurar no supracensível o ponto de convergência de todas as nossas faculdades *a priori*”, pois, como ele continua, “não resta nenhuma outra saída para fazer a razão concordar consigo mesma” [341].

Cabe frisar, no entanto, que as explicações de Kant a esse respeito, em algumas partes, não são tão claras como o deveriam ser: assim, encontramos, além da já mencionada caracterização do conceito racional “indeterminado” como “substrato supracensível”, tanto “dos fenômenos”, como “da humanidade,” ou somente como “aquilo que é apenas natureza no sujeito” (entendido como “substrato supracensível de todas as suas **faculdades**”), diversas outras formulações pouco precisas, como, por exemplo, aquela segundo a qual “o princípio determinante” do juízo-de-gosto “**talvez** se situe no conceito daquilo que pode ser considerado como substrato supracensível” [340]. Além disso, é desconcertante que Kant, não obstante todo o seu distanciamento de posições anteriores, às vezes, parece continuar a mantê-las; por exemplo, quando ele enfatiza que os “princípios subjacentes a cada juízo de gosto [...] não são senão as

duas peculiaridades do juízo de gosto representados acima na Analítica” [339], ou que “a antinomia aqui exposta e resolvida se baseia no conceito correto de gosto, a saber, enquanto uma faculdade do juízo estética meramente reflexionante” [341].

Não obstante isso, é, contudo, possível ver claramente, não a solução, mas sim o motivo central da argumentação kantiana. Consiste, em substância, em entender a “referência ampliada à representação do objeto [...], sem dúvida contida no juízo-de-gosto, [...] sobre a qual fundamos uma extensão desta espécie de juízos como necessária para qualquer um” [339], no sentido de que esta “extensão”, em última instância, só pode depender da razão, a qual, **se** ela entra em contato com ideias estéticas e é “colocada em movimento” pelas mesmas, não pode contentar-se com um mero “jogar” livre (i.e., não submetido a nenhum “princípio” particular) e, portanto, **não determinado**, mas, inversamente, conforme a sua natureza especulativa, ter que orientar-se justamente para uma **determinação**, i.e., para uma possível interpretação delas segundo conceitos (racionais), e até estar altamente interessada na realização de tal interpretação.

Mas – assim poderia continuar a argumentação – se a razão, de fato, leva a sério a riqueza de intuições “ilimitada” da ideia estética, reconhecendo, assim, plenamente a pretensão dela de ser motivadora de conhecimento; se ela, a razão, portanto, **não** faz dela simplesmente uma ideia **determinada** da razão, p.ex., uma ideia moral (o que implicaria sua dissolução), não se pode, quanto ao seu respectivo uso, recorrer, para validar a primeira, ao princípio – objetivo-universal – da última; pois isso significaria equiparar os juízos estéticos com os juízos morais. Mas se ela não observasse **nenhum** princípio, a ideia estética resultaria simplesmente não integrável à razão, um corpo estranho que poria em perigo a sua própria unidade. Por isso, a razão tem que insistir, para “se fazer concordar consigo mesma”, em que “ambas as espécies de ideias, tanto as ideias da razão como as ideias estéticas, têm que possuir os seus princípios, e na verdade ambas na razão, aquelas nos princípios objetivos, estas nos princípios subjetivos do seu uso” [343]. Assim fica também claro – o que, enfim, aqui só pode ser apontado – que, para Kant, a introdução do princípio subjetivo da “ideia indeterminada do suprasensível” e a sua insistência na necessidade do mesmo, não visa apenas, como, à primeira vista, talvez possa parecer, a domesticação ou o disciplinamento do gosto através da razão, mas, ao mesmo tempo e não menos enfático, o seu próprio auto-disciplinamento. É, sem dúvida, neste sentido que deve ser entendido o comentário que Kant faz na

“Observação II” da “Antinomia do gosto”, em que ele ressalta expressamente que

[s]em uma tal antinomia [a razão] jamais se decidiria pela aceitação de um tal princípio que tanto **estreita** o campo da sua especulação e por **sacrifícios** em que tantas esperanças, aliás muito brilhantes, têm que desaparecer totalmente; pois mesmo agora que, para a reparação das suas perdas, se lhe abre um uso tanto maior do ponto de vista prático, ela parece não poder separar-se sem dor daquelas esperanças e livrar-se da antiga dependência” [344s.].

“Não poder separar-se sem dor de tantas esperanças” significa: não querer separar-se das suas – falsas – esperanças de poder incorporar “sem problemas” as ideias estéticas no domínio das suas “ideias intelectuais”; e “não poder livrar-se da antiga dependência” quer dizer: não querer livrar-se da dependência – no fundo, muito cômoda para ela – de um princípio que possa valer, ao mesmo tempo, para “ambas as espécies de ideias”, **sem** o reconhecimento da heterogeneidade fundamental, tanto da sua origem, como das suas áreas distintas de aplicação e dos fins diferentes dos seus respectivos usos. A “dor” que a razão “parece sentir”, no caso, é, portanto, uma dor bem “natural”: a dor causada pelo próprio procedimento (auto-) crítico ao qual ela, enquanto razão **crítica**, **tem que** se submeter necessariamente, na avaliação e determinação das suas próprias faculdades-de-conhecimento e dos limites da sua possível atuação.

Referências

- KANT, I. *Kritik der Urteilkraft*. (Gesammelte Schriften. Bd. V. Hrsg.: Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen). Berlin: de Gruyter, 1900 ss.
- ODEBRECHT, R. *Form und Geist: Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Ästhetik*, Berlin: Junker & Dünhaupt, 1930.
- BRANDT, R. *Analytic/Dialectic, Reading Kant*. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy. Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 179-195.

Resumo: Na discussão acerca da relação sistemática entre as diversas doutrinas expostas na Primeira Parte da *Crítica do Juízo*, a questão da ligação entre o juízo de gosto estético e um determinado tipo de possíveis objetos de tal juízo, a saber, dos produtos da Arte, é de grande importância, contudo não suficientemente esclarecida por Kant. - Ainda que, em virtude da fundamentação do juízo de gosto na base de uma atividade (receptiva) genuinamente “estética”, i.e., determinada por um jogo *livre* das faculdades de conhecimento, qualquer forma de orientação conceitual-objetiva fique rigorosamente descartada, a introdução da figura (produtiva) da “ideia estética”, no contexto posterior da “Arte do gênio”, parece desmentir este primeiro princípio, já que, com isso, entra, como novo elemento constitutivo, a *razão*, elemento esse que ficou explicitamente excluído na exposição inicial da atividade de reflexão estética, caracterizada como jogo livre apenas entre as faculdades de conhecimento *entendimento* e a *imaginação*. - Neste trabalho, pretende-se analisar essa constelação problemática e tentar encontrar um caminho para conciliar os dois elementos doutrinários aparentemente contraditórios, com base na afirmação posterior de Kant (§ 60), segundo a qual o gosto “no fundo” nada mais é do que “uma faculdade de ajuizamento da *sensificação de idéias morais*, mediante uma certa analogia de reflexão”

Palavras chave: Crítica do Juízo, jogo livre, ideias estéticas, ideias morais, antinomia do gosto.

Abstract: In the discussion of the systematic relation between the various theorems explained in the First Part of *Critique of Judgment*, the question of the connection of aesthetic judgment with a certain type of its possible objects, that is: with the works of art, is very important, but not sufficiently cleared up by Kant. In spite of the fact that – owing to the determination of the judgment of taste on the basis of a genuinely “aesthetic” (receptive) activity, i.e. determined by a *free* play of the cognitive faculties – any form of objective orientation remains strictly ruled out, the introduction of the (productive) figure of “aesthetic idea”, in the context of the subsequent “art of genius”, seems to undermine this former principle, since with that enters a new constitutive element, namely the *reason*, which was explicitly excluded in the initial discussion of the activity of aesthetic reflection., characterized as a free play between understanding and imagination only. – In this paper, my aim is to analyze this problematic constellation and try to find a way to reconcile the two systematic elements, apparently inconsistent, based on Kant’s later assertion (§ 60) that taste, “in fact”, is no more than “a capacity for judgment with regard to the *sensualization of moral ideas*, by means of a certain analogy of reflection”.

Keywords: Critique of judgment, free play, aesthetic ideas, moral ideas, antinomy of taste

Recebido em 12/04/2015; aprovado em 30/06/2015.

Autonomia e o Reino dos fins

[Autonomy and Kingdom of Ends]

Sarah Holtman¹

University of Minnesota (Minneapolis, EUA)

Introdução

Entre as várias formulações do imperativo categórico propostas por Kant, a Fórmula da Autonomia (de agora em diante FA) é possivelmente a mais rica, e, ao mesmo tempo, a que mais causa perplexidade. Sua riqueza é derivada de três fontes: das íntimas conexões descritas por Kant entre esta versão do princípio moral supremo e as que vieram antes; das discussões centrais a que dá origem – sobretudo a concepção kantiana de Reino dos Fins e a distinção entre preço e dignidade; e, finalmente, da própria noção, intrigante, de autonomia. A perplexidade surge das várias maneiras pelas quais Kant formula este princípio, do fato de este último parecer ser mais explanatório e menos capaz de guiar ações, e de incertezas sobre como, em última instância, podemos dar sentido a leis que nos obrigam porque, e somente porque, as ditamos para nós mesmos. Eu abordo cada um destes pontos acerca da FA abaixo. O objetivo é tornar vívidas as relações e aspectos que constituem a riqueza desta concepção de autonomia e, se não for possível eliminar totalmente a perplexidade, pelo menos amenizar as confusões e preocupações mais sérias associadas à discussão de Kant. Eu termino examinando brevemente as implicações da FA e discussões relacionadas para a filosofia prática de Kant de maneira geral.

¹ In: *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (Oxford: Blackwell Publishing, 2009, p. 102-117). Edited by Thomas E. Hill. Oxford: Blackwell Publishing, 2009, p. 102-117. Tradução: Rafael Rodrigues Pereira (Professor adjunto departamento de filosofia UFG)

A – A Fórmula da Autonomia – Primeiros Enunciados

A poucos parágrafos de começar sua discussão da FA, Kant nos oferece duas formulações dela, ou, mais precisamente, do princípio prático correspondente:

A condição suprema da harmonia da vontade com a razão prática universal é a Ideia da vontade de todo ser racional como vontade que legisla leis universais (*GMS* 4:431).

Toda vontade humana é vontade que decreta leis universais em todas as suas máximas (*GMS* 4:432).

Kant rapidamente oferece maiores explicações sobre o que quer dizer, comparando outros esforços em enunciar o primeiro princípio da moralidade com os seus próprios aqui. Estas visões anteriores, “heterônomas”, retratam seres humanos como meramente sujeitos a princípios morais. Estas visões requerem, assim, que este princípio seja unido a algum elemento suplementar, motivando a obediência. Sem isso, diz Kant, não haveria base ou razão para se agir de acordo com o princípio. Mas isso não ocorre com o princípio primeiro da moralidade agora formulado por ele, que reconhece que a dimensão categórica, essencial à moralidade, só pode ser realizada se seus ditames forem aqueles que todo ser racional dita a si mesmo.²

Claro que a preocupação de Kant, em parte, é a de que se nossas razões para seguir os ditames morais se basearem em, digamos, nossos sentimentos de simpatia para com aqueles afetados por nossas ações, então tornamos nossas conexões com estes ditames sujeitas a todo tipo de contingências. Sentimentos de simpatia, para continuar o exemplo, variam notoriamente de pessoa para pessoa, cultura para cultura, período histórico para período histórico. Os comandos da moralidade não seguem estas variações, e nossos deveres em obedecê-los devem ter, similarmente, uma fundação inabalável.

Buscar o fundamento de nossa obediência no amor-próprio, ou em “nossa própria felicidade”, como diz Kant em sua posterior - mas igualmente relevante - discussão sobre a heteronomia da vontade, é ainda menos apropriado. Isto não se deve somente ao fato de que o que garante

² Kant sustenta que uma das características principais de um princípio moral é o fato de ser categórico. Ou seja, seus requerimentos se aplicam independentemente das circunstâncias circundantes. Em particular, sua aplicabilidade não depende de quais fins ou projetos possamos ter estabelecido ou realizado, ou daquilo que poderia ter de alguma outra forma servido ao interesse individual ou contribuído para a felicidade humana.

a felicidade para um dado agente frequentemente falha em se enquadrar a exigências morais, ou mesmo porque virtude e prudência são conceitualmente distintas (*GMS* 4:442). O mais importante é que, se fosse este o fundamento apropriado para a obediência moral, não haveria diferença entre a motivação que serve de base para as ações virtuosas e aquela que serve de base para as ações viciosas. Ao decidir se devo ou não agir moralmente, eu me perguntaria apenas qual deles - o vício ou a virtude - serviria melhor aos meus interesses naquela ocasião. Mas isso, diz Kant, é uma falha em apreciar a diferença crucial entre as razões que tenho para agir corretamente e aquelas que me levam na direção do vício. O problema de se considerar o amor-próprio como fundamento para as obrigações morais ainda é, em parte, o de que aquilo que servirá a este interesse varia entre pessoas, tempos e lugares. Mas a discussão de Kant, aqui, vai além. O princípio primeiro da moralidade precisa não apenas capturar a natureza categórica de suas exigências, mas também aquilo que é distintivo nas razões que tenho para atender a estas exigências. Não é que agir moralmente sirva melhor a certos objetivos meus do que agir viciosamente. O ponto é que as razões para o primeiro são qualitativamente diferentes daquelas para o segundo.

Claro, nem todos os fundamentos propostos antes de Kant para a obediência moral são “empíricos” (como a simpatia e o amor-próprio). Filósofos e teólogos também tentaram encontrar tais fundamentos em princípios racionais, particularmente em um conceito ontológico ou teleológico de perfeição (*GMS* 4:443). O primeiro gera dificuldades, como observa Allen Wood, se aquilo que chamamos de “perfeição” é a-que a obediência moral sirva a algum fim que acontece termos, ou b-algum sentido de “bem no seu tipo”. Em qualquer dos dois casos, minhas razões para a obediência irão depender de um fim que acontece eu ter, e na mera contingência de sua relação com as exigências morais. Se, ao invés disso, a perfeição em questão é alguma concepção objetiva do bem humano [conceito teleológico], argumenta Kant, então nosso problema não é mais o de que nossas razões para agir moralmente se baseiam no que é contingente e mutável. O problema é que esta base é tão “vaga e indefinida” que ou bem não poderemos determinar quais seriam nossas obrigações e por que, ou bem responderemos a estas questões remetendo de volta à própria moralidade, o que, obviamente, nos deixa em círculos, sem prover nenhuma explanação sobre o fundamento de nossa obediência.

De forma similar, Kant rejeita, a partir da circularidade, qualquer tentativa de se encontrar comprometimento moral na perfeição de uma vontade divina. Pois a única maneira de apreender ou caracterizar a per-

feição de Deus é derivando-a de outros conceitos nossos, sobretudo o da moralidade. No entanto, se abandonarmos o apelo a tais conceitos, ficamos com uma compreensão da vontade de Deus como poderosa, vingativa – caracterizada, de forma geral, com atributos completamente divergentes da moralidade (*GMS* 4:443). Mais uma vez, o ponto não é a natureza categorial em si dos ditames morais, mas sim a importância de se manter a distinção entre aquilo que serve ou se harmoniza com a moralidade, e aquilo que lhe é contrário por definição. Assim como “certo” e “poder” são conceitualmente distintos, também apelos a poder e vingança se opõem aos fundamentos morais de nossas ações.

Embora eu retome esta questão na penúltima seção, é interessante observar, agora, duas razões para ver a FA não como um princípio designado para guiar ações, mas sim para destacar e explicar aspectos-chave do princípio supremo da moralidade. Em primeiro lugar, os enunciados da FA que examinamos parecem ter sido elaborados com este propósito. Eles nos dizem algo sobre a concepção de ser racional pressuposta pelo imperativo categórico, mas não sobre como este ser racional deve agir. Em segundo lugar, ao trazer à tona ou esclarecer estes enunciados – assim como ocorre em sua distinção posterior entre autonomia e heteronomia – Kant está centralmente preocupado com a natureza das razões, ou fundamentos para a ação correta. Como vimos, estas não podem ser razões que variam de acordo com as pessoas, tempo ou cultura, nem podem culminar com um apelo circular à própria moralidade. Mais positivamente, estas razões precisam ser qualitativamente distintas daquelas que poderíamos considerar como fundamentos para o vício. Elas também precisam fornecer orientação substantiva definida àqueles que procuram agir corretamente, e precisam tanto sancionar paradigmaticamente ações morais quanto condenar exemplos paradigmáticos de mal agir. As elaborações de Kant parecem, em outras palavras, ser mais uma meta-investigação sobre as características requeridas pelas razões em questão, do que uma discussão destinada a informar ações, ou as tomadas de decisão que as precedem. Neste ponto de sua discussão sobre a FA Kant a enunciou apenas como princípio prático, e não como um imperativo dirigido a agentes que não necessariamente o seguirão. Um maior exame pode revelar um enunciado da fórmula mais evidentemente destinado a guiar ações. No entanto, devemos manter este embaraço potencial em mente, à medida que avançamos.

B – A Fórmula da Autonomia, A Fórmula da Lei Universal e a Fórmula da Humanidade

Além de enunciados sobre o que poderíamos chamar de “princípio” da autonomia, como os que acabamos de considerar, Kant nos fornece versões na forma imperativa, apropriada para agentes humanos (que são de fato comandados, porque não agirão necessariamente como deveriam). Estes incluem:

Se há um imperativo categórico (uma lei que se aplica à vontade de todo ser racional), ele pode nos comandar apenas a *agir sempre a partir de máximas de nossa vontade, como se pudéssemos ao mesmo tempo tomá-las como leis universais* (GMS 4:432, ênfase minha).

Nunca realize escolhas, exceto se a máxima de sua escolha também puder ser compreendida como lei universal no mesmo ato da vontade (GMS 4:440).

Tomados conjuntamente com os enunciados anteriores do princípio, estes últimos provavelmente parecerão ser essencialmente, à primeira vista, uma repetição da fórmula da lei universal (daqui em diante FLU), que comanda “aja somente a partir de uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que se torne uma lei universal” (GMS 4:421). Há, no entanto, pelo menos uma importante diferença potencial. FLU restringe o conjunto de máximas a partir das quais nós podemos agir corretamente, considerando apenas aquelas que podemos querer como leis universais. FA foca não a máxima, mas a maneira pela qual nossa escolha é feita, ou a natureza da vontade que faz a escolha.

Que o foco da FA seja, desta maneira, diferente do da FLU, parece ser confirmado pela observação de Kant, pela qual que FA segue-se não somente da FLU, mas da FLU e da fórmula da humanidade (de agora em diante FH) tomadas juntas. Esta última comanda “aja de maneira a tratar a humanidade, seja em sua pessoa ou em qualquer outra, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (GMS 4:429). Ela enfatiza que a base para qualquer decisão acerca de regras de orientação para ações repousa na noção de um ser racional como fim em si mesmo e enquanto “sujeito” de todos os outros fins (GMS 4:431). Ela requer que, em todas as nossas decisões sobre o que fazer, nós levemos a sério a centralidade de pôr e perseguir fins para viver a vida de um ser racional. Além disso, temos que considerar esta agência, assim compreendida, com condição limitadora de todas as nossas escolhas. FLU, diz Kant, foca a forma de um princípio moral e a forma possível de qualquer

máxima a partir da qual possamos agir de forma correta. FH, por outro lado, dirige nossa atenção para a substância ou fim de tal princípio e de qualquer ação moralmente aceitável (*GMS* 4:431). FA enuncia as implicações destas formulações prévias para a maneira pela qual nós concebemos a capacidade de um agente moral em determinar qual ação irá realizar.

Podemos captar melhor a intuição sobre a obrigação moral que a FA tenta capturar - e isso possivelmente se segue da FLU e da FH - se considerarmos um comentário sumário sobre autonomia perto do fim da seção 2 da *Fundamentação*: “Autonomia da vontade é a propriedade que tem a vontade de ser uma lei para si mesma (independentemente de qualquer propriedade dos objetos de volição)” (*GMS* 4:440). A autonomia da vontade, assim descrita, tem dois elementos. Aquele mais diretamente ligado a nossa discussão provavelmente está mais próximo da FLU. Como vimos, parte do que significa, para a vontade, ser autônoma, é que esta pode produzir normas gerais de ação cujo fundamento não é contingente. Outra forma de colocar este ponto é dizer que a vontade autônoma produz normas que podem ser leis para todos porque sua autoridade não é derivada de algo peculiar a algumas pessoas. Isto fornece a conexão com a FLU. Pois o comando para que ajamos somente a partir de máximas que podemos universalizar sem contradição, Kant insiste, se opõe a nossa tendência frequente em abrir uma exceção para nós mesmos - baseados na inclinação - àquilo que reconhecemos como requerimentos morais para todos os outros.

Claro, como vimos, a exigência de não-contingência é grandemente enriquecida quando consideramos em maior detalhe o que significa comprometer-se com tal padrão, ou mais exatamente o que seria ter uma vontade capaz disso. Quando nosso foco muda do princípio (ou máxima) de ação para a vontade comprometida em escolher entre estas máximas a partir de bases morais, descobrimos (de novo) que o fundamento não-contingente que o princípio moral requer deve ter mais dois elementos. Deve possuir por si só substância suficiente para que evitemos pressupor requerimentos morais ao invés de elucidá-los. E também deve ser tal que não misture moralidade com o que lhe é oposto, seja nas razões que fornece para nossa obediência, seja no conteúdo de suas diretivas.

Não podemos compreender completamente a concepção de autonomia de Kant, no entanto, se não apreciarmos igualmente que esta remete à vontade de um agente racional, lhe permitindo prover o fundamento para a lei moral, como é caracterizada agora por Kant. É isso o que devemos reter, de forma mais direta, da consideração anterior de

Kant sobre a FH. Ele resume esta formulação no início da sua discussão sobre autonomia:

Neste princípio, concebemos a humanidade não como um fim que acontece de termos (um fim subjetivo) – ou seja, como um objeto que é o caso as pessoas fazerem dele seu fim. Ao invés disso, nós a concebemos como um fim objetivo – um que, enquanto lei, deve consistir na condição limitadora suprema de todos os fins subjetivos, quaisquer que estes sejam. (GMS 4:430-1)

Kant sustenta que, enquanto agente racional, sou, ao mesmo tempo, um ser que põe fins subjetivos e um ser que limita os fins que qualquer ser racional pode pôr e perseguir. A vontade que pode ditar leis não-contingentes, do tipo que Kant busca aqui, precisa ser uma vontade que pode apreciar e se comprometer com a agência racional enquanto limite na determinação e busca de fins subjetivos. Pra terminar, podemos compreender este ponto da seguinte maneira: ver minha vontade como “uma vontade que decreta leis universais em todas as suas máximas” significa vê-la, ou, de forma mais realista, ver a mim mesmo, como comprometido e capaz de aderir a um princípio de respeito pela humanidade. Este princípio se aplica a cada uma de minhas decisões sobre quais fins subjetivos buscar e sobre como busca-los.

C – O Reino dos Fins

Uma maneira possível de entender a discussão de Kant sobre o Reino dos Fins é enquanto um esforço maior, ou mais completo, de explicar a conexão entre a fórmula da autonomia, por um lado, e as fórmulas da universalidade e da humanidade, por outro. Neste sentido, talvez não deva ser compreendido como uma nova formulação do Imperativo Categórico. Ao invés disso, trata-se mais de uma tentativa de Kant em captar melhor o que quis dizer na fórmula da autonomia - que ele já expressou, de pelo menos três maneiras diferentes, no momento em que começa a discutir o “conceito muito frutífero” de Reino dos Fins. Seja se considerarmos esta discussão como o desenvolvimento de mais uma formulação do Imperativo Categórico (a Fórmula do Reino dos Fins ou FRF), ou como uma reelaboração da FA, seu significado principal é este: para honrar plenamente as exigências da moralidade, devemos conceber a nós mesmos, e a nossos companheiros agentes racionais, como legisladores de uma possível comunidade, cada membro da qual é um fim objetivo (um fim em si mesmo) dotado de fins pessoais particulares ou subje-

tivos. De forma importante, devemos, além disso, concebê-la como uma comunidade na qual somos governados por leis feitas por nós mesmos, que refletem nosso status mútuo de fim. Nossas máximas e as ações nelas baseadas devem refletir esta compreensão de nós mesmos, de nossos companheiros e da comunidade apropriada para nós. Mais abaixo, eu discuto com mais detalhes os elementos e as implicações do reino dos fins assim concebido.

Um “reino”, Kant nos diz, é “a união sistemática de diferentes seres racionais sob leis comuns” (GMS 4:433). Como membros do reino dos fins, ele continua a explicar, seres racionais estão unidos na primeira instância pelo fato de que “todos se mantêm sob a *lei* pela qual cada um deles deve tratar a si mesmo e aos outros nunca *meramente como um meio*, mas sempre *ao mesmo tempo como um fim em si mesmo*” (GMS 4:433, ênfase no original). Eles são, em resumo, unidos pelo fato de que FH é uma lei, e, verdadeiramente, o princípio moral supremo, para cada um deles.

No entanto, como Kant já havia discutido, a FH exige que ao decidir como agir em relação a qualquer agente racional, nós reconheçamos positivamente que este não só é capaz - e disposto - a colocar fins subjetivos, mas também que esta capacidade e esta disposição são centrais para sua agência. Assim, precisamos dizer, juntamente com Kant, que aquilo que significa, para cada membro do reino dos fins, se manter juntos sob a FH, é se manter juntos sob uma lei que atribui supremo significado moral aos agentes racionais, enquanto fins em si mesmos dotados eles próprios de fins particulares.

Esta, parece, é a ideia que Kant tem em mente quando diz

Se abstrairmos as diferenças pessoais entre seres racionais, e também todo o conteúdo de seus fins privados... [podemos] conceber um conjunto de todos os fins sistematicamente unidos... isto é... um reino dos fins que é possível de acordo com os princípios antes mencionados. (GMS 4:433)

Deixar de lado o que distingue, por um lado, os agentes racionais uns dos outros (preferências, local de nascimento, gênero e coisas assim), e, por outro, o que distingue os fins subjetivos que eles colocam para si mesmos, é enxergar os agentes racionais de uma determinada maneira. Significa vê-los, primeiramente, como uma comunidade de seres dotados de certas capacidades e disposições. Segundo, precisamos ver cada membro da comunidade como dotado de fins particulares, fins que adquirem significado pelo simples fato de que são valorizados por

agentes racionais, e isto, em um sentido importante, faz suas vidas valerem a pena.

No entanto, não compreenderemos plenamente o frutífero conceito de reino dos fins se considerarmos apenas que seus membros se mantêm juntos enquanto colocadores de fins, unidos por um comprometimento com a FH. Pois a união, como Kant enfatiza, é “sistemática”, e as leis comuns que a governam não são singulares e sim plurais. Por “sistemático”, Kant parece significar que a relação apropriada dos agentes racionais uns com os outros, e de cada um deles com os fins subjetivos que estão em jogo em um dado momento, é determinada adequadamente por normas objetivas inter-relacionadas aplicáveis a cada um em virtude de sua racionalidade. Embora a FH seja, ela própria, uma norma como esta, Kant parece estar enfatizando, aqui, que as complexas relações entre fins de vários tipos e os meios necessários para atingi-los requerem normas mais elaboradas. Podemos chegar a estas normas, ele sugere, focando tanto o requerimento “nunca realizar uma ação exceto se sua máxima puder também ser uma lei universal” quanto a compreensão, enfatizada pela FA, de cada agente racional como legislador de leis. De forma ainda mais específica, enriquecemos nossa compreensão deste sistema de normas compartilhadas ao explorar “a ideia de *dignidade* de um ser racional que não obedece a nenhuma lei além daquela que ele próprio se dá” (GMS 4:434).

D – Preço e Dignidade

A distinção de Kant entre preço e dignidade é familiar, e - sobretudo se comparada com outras teses e distinções kantianas - fácil de apreender. Podemos caracterizar todos os fins reunidos sob as leis comuns do reino como tendo ou preço ou dignidade. Os valores dos fins que têm preço podem ser comparados entre si, e aqueles com o mesmo preço podem ser trocados uns pelos outros. Há duas variedades de preços. Os que podem servir a inclinações e necessidades humanas universalmente compartilhadas têm preço de mercado. O que está de acordo com preferências individuais tem valor de conexão [*attachment*]. Em ambos os casos, o valor é relativo. No primeiro, relativo a inclinações e necessidades compartilhadas, e, no segundo, a preferências individuais.

Em contraste, o termo “dignidade” é reservado para o que é a “única condição sob a qual algo pode ser um fim em si mesmo” (GMS 4:435). Esta condição - sob a qual podem existir fins universais para agentes racionais enquanto tais - é a moralidade. Esta última permite que

um ser racional seja um fim em si mesmo, diz Kant, porque é somente através da moralidade que podemos ser um “membro legislador do reino dos fins” (*GMS* 4:435). Ele acrescenta que a própria humanidade também tem dignidade, na medida em que é capaz de moralidade.

O que isto significa é que, na medida em que são derivados de um comprometimento com princípios morais - e não, por exemplo, do instinto ou da inclinação - os valores de fidelidade, manter promessas, benevolência e afins têm dignidade. Esta dignidade, elabora Kant, é mais bem compreendida não pelo apelo a algum elemento identificável nas próprias exigências morais, nem mesmo nas ações externas nelas baseadas. A dignidade, ao invés disso, é o valor da atitude mental. É o valor apropriadamente atribuído ao comprometimento em se fazer o que a moralidade requer, não por simpatia, interesse próprio ou porque Deus ordena, mas porque eu reconheço que tenho razões objetivas e irredutíveis em fazê-lo.

Podemos considerar, assim, que o que Kant quer dizer ao afirmar que a moralidade e a humanidade têm dignidade é, em primeiro lugar, que a dignidade reside na atitude do verdadeiro comprometimento moral, e, em segundo lugar, que é possível afirmar que seres capazes de ter este comprometimento têm valor incomparável, pelo menos no que concerne àquelas suas características que remetem a esta capacidade. Além disso, enfatizemos de novo, é esta mesma disposição, dotada de dignidade, que permite a um ser racional associar-se estabelecendo leis universais e “torna-o merecedor de ser membro de um possível reino dos fins” (*GMS* 4:435).

Antes de considerar como a discussão sobre a dignidade pode nos ajudar a compreender melhor as afirmações de Kant sobre o reino dos fins, e sobre a relação deste com a FA, devemos fazer uma pausa para examinar, como um pouco mais de detalhe, a abordagem de Kant sobre a antiga ideia da dignidade ou valor incomparável da humanidade. Para Kant, como acabamos de dizer, este valor reside na capacidade de genuíno comprometimento moral. Embora não explore expressamente este ponto, discussões posteriores sugerem que agimos ou nos comportamos com dignidade, na visão de Kant, quando agimos a partir deste comprometimento. Isto permanece verdadeiro mesmo se as consequências desta ação não forem aquelas que pretendíamos (talvez eu mantenha minha promessa em ensinar-lhe francês e depois descubra que, sem meu conhecimento, você planejou usar sua nova língua para realizar um negócio fraudulento). “Respeito” é o nome que Kant dá à estima que sentimos apropriadamente por qualquer um que possua ou expresse dignidade. Podemos assim dizer que, para Kant, a dignidade reside na vontade au-

tônoma e seus ditames, e é adequadamente identificada pelo respeito de todo agente racional que com ela se depara.

Com a discussão sobre preço e dignidade, descobrimos tanto como Kant pode dizer que a vontade humana “promulga leis universais em todas as suas máximas” (*GMS* 4:432), quanto como devemos conceber os legisladores do reino dos fins. Um possuidor do que poderíamos chamar de atitude da autonomia, como o é qualquer agente propriamente racional, limita suas ações, assim como as máximas a partir das quais as escolhe, primeiramente e acima de tudo por seu comprometimento moral. Neste sentido, toda máxima que endossa é um endosso renovado, um dar ou legislar a si mesmo, de um princípio moral. Mais ainda, somente um ser que possui esta atitude pode ser fonte de leis morais legítimas para um possível reino dos fins.

O que ainda não está claro é como devemos determinar, de forma mais precisa, quais leis deveriam de fato governar os membros de um reino dos fins. Mas aquilo que aprendemos sobre dignidade pode, com certeza, nos ajudar aqui. Se o que me qualifica para o status de legislador de um reino dos fins – uma união entre fins em si mesmos, que possuem fins a eles próprios – é a atitude detentora de dignidade, então, presumivelmente, esta atitude é aquilo que caracteriza os legisladores de Kant, pelo menos quando estes assumem o papel de legisladores. Desta forma, por repousar na atitude de autonomia (ou na capacidade de ter esta atitude), e não em algum atributo fixo, a própria dignidade consiste em uma forma de fazer avaliações. Pois, quando adoto a atitude da autonomia, eu não coloco o comprometimento moral (ou, mais importante para nossos propósitos, comprometimento com a FLU e a FH tomadas juntas) apenas acima de um comprometimento com aquilo que serve à simpatia ou ao interesse próprio. Eu faço deste comprometimento uma norma absoluta, a partir da qual todos os outros devem ser julgados, rejeitados ou reavaliados. Mas esta atitude também é, como vimos, “a única condição sob a qual algo pode ser um fim em si mesmo”. Assim, tratar a humanidade como um fim em si mesmo, como requer a FH, implica tratar cada um como capaz de efetivamente adotar a atitude da autonomia.

Pareceria, então, que desenvolver um esquema mais preciso de leis para o reino dos fins é determinar, pelo menos de forma preliminar, quais são os pré-requisitos para desenvolver, manter e efetivar esta atitude. Pois sem isso ninguém pode realizar sua humanidade, seu status de fim em si mesmo. Embora não possamos aqui explorar este ponto de forma mais detalhada, é crucial avaliar qual é o papel, nisso tudo, de nossa capacidade em pôr fins subjetivos. Pois, pelo menos no caso dos seres humanos, a atitude de autonomia parece ser plenamente realizada

somente quando tenho a expectativa de desenvolver e perseguir um número e gama razoáveis de fins propriamente meus. Não posso fazer da lei moral uma norma suprema quando não há nada viável para limitar ou modelar. Assim, mesmo esta breve investida nos subterrâneos da dignidade oferece alguma ideia dos tipos de leis subsidiárias que poderiam ser apropriadas para o reino dos fins.

E – Observações Críticas e Preocupações

1. Autonomia

Como comentei no início, uma grande preocupação (ou, talvez fosse melhor dizer, um conjunto de preocupações) acerca da FA surge de uma incerteza. Por que leis morais me obrigam somente se as dito para mim mesmo? Esta questão geral reflete, pelo menos, três pontos diferentes (embora não incompatíveis). Os que expressam o primeiro destes pontos se perguntam como o legislador e aquele que segue as leis podem ser a mesma pessoa. Isto certamente introduz uma subjetividade inapropriada no caldeirão moral. Se assim for, então a FA falha como princípio moral primeiro, pois deixa a deliberação moral vulnerável ao mesmo tipo de aplicação tendenciosa e auto-interessada que Kant está procurando evitar. Os que levantam o segundo ponto, derivado da questão mais geral, sugerem outro tipo de problema. Eles se perguntam que sentido há em se falar de qualquer fundamento para o comprometimento moral que não seja a simpatia, o interesse próprio ou, alternativamente, Deus ou algum ideal secular. Isto parece exaurir todas as possibilidades inteligíveis e nos deixa, na melhor das hipóteses, mistificados, e, na pior, inclinados a rejeitar exigências morais, como sendo sem base e sem força para seres como nós. Finalmente, alguns se perguntam por que os fundamentos da moralidade serão menos contingentes e menos suscetíveis a problemas de circularidade se os localizarmos na vontade de um ser racional. Este ponto talvez seja mais bem compreendido como uma versão, ou desdobramento, de um dos precedentes. Pois cada um deles certamente surge, em parte, do sentimento de que nosso apoio a leis ditadas por nossa própria vontade racional rapidamente perderá força. Isso nos deixa potencialmente com um apelo velado à simpatia ou ao interesse próprio, ou com uma igualmente não reconhecida confiança no desorientado senso de exigências morais, tornado necessário pela imprecisão de algum ideal objetivo.

É claro que iríamos, em um tratamento mais amplo, querer explorar diferenças interessantes entre estes pontos, e entre suas respostas potenciais da parte de Kant. Aqui, porém, vou sugerir apenas uma resposta que pode, pelo menos quando suficientemente explicitada, bastar para todos os três. Como vimos, a perspectiva de um legislador para o reino dos fins é atingida somente quando sou capaz de adotar uma atitude de autonomia. É somente quando posso fazer isso que realizo plenamente meu status de fim que não é também um meio, tornando-me capaz de elaborar leis não só para mim mesmo, mas também para uma comunidade de seres que compartilham este status comigo.

Se considerarmos a discussão de Kant sobre o reino dos fins como uma tentativa posterior de apreender o que é mais central à FA, então esta última também se apoia nesta concepção do agente moral como, centralmente, um agente que possui a capacidade para autonomia. Esta é, mais uma vez, a capacidade tanto de reinar sobre o interesse próprio e seus afins, a partir da sobreposição do comprometimento moral, quanto em compreender, honrar e traçar as implicações de nosso status de agentes morais para ações em circunstâncias concretas. Se isso for o que Kant tem em mente, então o foco da FA, diferentemente do da FLU e da FE, está nas capacidades especiais do agente moral para precisamente este tipo de comprometimento profundo e dominante, e para identificar as consequências concretas deste comprometimento, de forma a elevar as demandas e agir a partir da perspectiva de um legislador ideal satisfeito e transparente.

Compreender a discussão de Kant sobre o reino dos fins como remetendo à FA desta maneira também parece fornecer uma resposta para outra de nossas perplexidades iniciais. Pois, através desta leitura, a FA agora parece ser capaz de orientar ações, além do aspecto meta-ético. A FA pede que a máxima a partir da qual agimos seja tal que honre estas capacidades morais em mim e nos outros. A discussão por Kant do reino dos fins não apenas nos ajuda a reconhecer o aspecto de orientação de ações da FA, mas também fornece uma abordagem mais completa da perspectiva que precisamos assumir para sermos bem sucedidos em agir como a FA requer.

2. O reino dos fins

É claro que isso imediatamente levanta várias outras questões – agora sobre o reino dos fins. Pois ainda não exploramos em nenhum detalhe a atividade de legislação para tal possível comunidade, nem o faz o próprio Kant. Que razões temos então para acreditar que haverá o suficiente para nos guiar quando tentarmos assumir a perspectiva de legisladores morais? O que nos salvará, no final, de sucumbir à simpatia, interesse próprio ou circularidade? De forma relacionada, qual é a conexão entre a perspectiva do reino dos fins e as circunstâncias de pessoas imperfeitamente morais no mundo real? Como pode – se for possível – a perspectiva do primeiro nos orientar a tomar decisões morais para o segundo?

Mais uma vez, não podemos fazer justiça a este tópico em um artigo introdutório. Há, no entanto, um modelo óbvio ao qual podemos nos referir. A posição original de John Rawls foi elaborada para tratar mais de questões de justiça básica do que de moralidade em geral. No entanto, podemos com certeza propor, como sugere Thomas E. Hill, Jr (1992, 2000), uma perspectiva legislativa paralela. Aqui podemos tentar apreender quais informações seriam possuídas ou não por legisladores morais ideais, que critérios de generalidade e afins deveriam ser satisfeitos por princípios apropriados, que problemas seriam enfrentados pelos legisladores e como informações disponíveis e outros pontos semelhantes teriam que ser apropriadamente modificadas, na medida em que questões de obrigação moral se concretizam progressivamente e suposições idealizadoras falham. Também poderíamos, como sugerimos em outro lugar, conferir conteúdo a esta investigação legislativa pelo possível reconhecimento, da parte de Kant, da importância de assegurar que certos interesses fundamentais, pré-requisitos de realizar e manter capacidades racionais, sejam protegidos em cada agente (Holtman, 1999, p. 35-9). Pois isso certamente forneceria a base para muito mais – e menos básica – legislação para um possível reino dos fins.

Alguns podem ainda se preocupar de que, mesmo sendo possível realizar tal projeto rawlsiano para a moralidade em geral, dificilmente teremos conseguido o que Kant queria. Pois o princípio moral, tal qual ele o concebe, não é apenas categórico, mas também encontra seu fundamento em um tipo de certeza lógica que o processo legislativo na posição original de Rawls e seus derivados dificilmente sustentarão. No entanto, supor que este argumento orgânico – que emprega uma investigação contínua de fundamentos ou razões melhores – é estranho a Kant, é

ter uma concepção errônea de sua teoria. Embora Kant certamente tivesse suas razões para, às vezes, parecer favorecer a FLU, que parece ter afinidades com uma concepção de moralidade mais rígida e lógica, pouca coisa além, em sua teoria moral, admite sob escrutínio esta compreensão pura de argumentação moral. Certamente a relação próxima descrita por Kant entre FH, FA e o reino dos fins, como analisamos aqui, não o faz, e não podemos ignorar isso se pretendemos ser fiéis a Kant.

F – As Implicações Mais Amplas da Fórmula

As discussões relacionadas de Kant sobre a autonomia, dignidade e reino dos fins têm implicações no campo da moralidade construída no sentido amplo, no contexto mais estrito do estado justo, e na intrigante discussão da justiça global e cosmopolita. Isto sugere outras maneiras pelas quais FA e seus derivados são de importância prática, e não somente meta-ética.

1. Moralidade construída no sentido amplo

A concepção de pessoa enquanto caracterizada pela capacidade e disposição tanto de pôr quanto em perseguir fins, e de se comprometer à agência racional enquanto limitação para tais fins, confere à filosofia moral de Kant seu sabor distintivo. Para Kant, valores e normas a eles associadas vêm de dentro. Isso não quer dizer, é claro, que qualquer coisa à qual o agente se comprometa terá valor simplesmente em virtude deste comprometimento. Eu não dou voz à minha autonomia simplesmente me engajando em escolhas e ações não coagidas, ou escolhendo e agindo de maneira que expresse melhor meu “verdadeiro eu”. Embora colocar meus fins pessoais, livre da influência indevida de outros, seja, com certeza, um pré-requisito na realização de minha autonomia, a discussão precedente deixa claro que eu só realizo plenamente minha capacidade para ação autônoma limitando minhas escolhas e ações de acordo com princípios morais dominantes. Da mesma forma, a própria terminologia de Kant, além de vários exemplos, deixa claro que não precisamos, em sua visão, realizar plenamente nossa autonomia para sermos incluídos nas fileiras de agentes morais detentores de dignidade.³ Tal agente

³ Por exemplo, Kant sustenta que uma punição pode ser inaceitável do ponto de vista da justiça porque “poderia tornar a humanidade da pessoa que a sofre em algo abominável” (MM 6:333).

tem a capacidade de reconhecer e se comprometer com um princípio de respeito pela humanidade como uma consideração insuperável em deliberações sobre o agir. É esta capacidade, mais que sua realização, que é requerida pela autonomia, tal como Kant a descreve.

Assim, a concepção kantiana de pessoas como legisladores morais nos fornece um cômputo da origem de valores e normas morais que contrasta vividamente com qualquer versão da teoria dos comandos divinos. Com sua ênfase em pessoas como agentes colocadores de fins, ela também difere, de maneira importante, de visões que negam ou questionam o significado moral da capacidade em estabelecer fins. Seu reconhecimento do significado moral da capacidade para autonomia, ao invés de sua realização, também distingue sua visão daquelas que conferem valor moral somente ou predominantemente à perfeição moral.

A concepção kantiana de agentes morais como legisladores tanto de fins individuais quanto de normas morais também lhe permite explicar o que está tão profundamente errado com práticas e instituições consideradas, em geral, como moralmente odiosas. A instituição da escravidão é um exemplo particularmente apropriado. Certamente a escravidão compartilha com várias outras formas de maus tratos uma conexão com o sofrimento físico, com falta de oportunidades para desenvolvimentos intelectuais e outros, e com os danos psicológicos que tipicamente os acompanham. Escravos com frequência florescem fisicamente ou psicologicamente, ou têm expectativas realistas de desenvolvimento intelectual e outros talentos. No entanto, não há nenhuma conexão necessária entre pertencer a outros e ser fisicamente abusado ou negligenciado, ou privado de educação, desenvolvimento artístico etc. Pode-se ser um escravo e ainda assim ser abundantemente provido em todos estes aspectos. Uma teoria moral que enxerga as pessoas acima e antes de tudo como seres vivos – ou, melhor talvez, como seres vivos que possuem intelecto, ou algum outro potencial – tem pouco a dizer sobre os danos da escravidão além de sua afinidade com sofrimento e privação. Para muitos, no entanto, isto identifica o que *pode* estar errado com a escravidão, mas não o que a torna distintivamente e inevitavelmente errada.

A concepção kantiana de legisladores individuais, e em última análise morais, oferece uma abordagem bastante clara do que torna a escravidão, por sua própria natureza, moralmente inaceitável. Pois, se sou escravo, sou propriedade de outro, que pode dispor de mim e me controlar como quiser. Eu possuo, tecnicamente, a capacidade de adotar fins pessoais e, mais importante ainda, de considerar e me comprometer com um princípio moral, reconhecendo cada um como um fim objetivo. No entanto, meu status social ou legal me nega a habilidade de agir a

partir destes comprometimentos pessoais e morais, como deveria ser, com o meu acordo. Decisões sobre o que posso fazer são realizadas por outros, de acordo com suas próprias razões. O que a escravidão necessariamente me nega, assim, é minha realização como indivíduo auto-legislador. Ao fazer isso, na visão de Kant, ela nega aquilo que é mais essencial à minha humanidade.

2. *Cidadania – nacional e global*

Finalmente, devemos notar a conexão potencialmente frutífera entre a perspectiva moral do reino dos fins e as concepções de cidadania e cosmopolitanismo que são centrais à posterior teoria política de Kant. Em que medida esta teoria política pode ser considerada derivada de sua teoria moral é uma questão controversa, e aqui não é o lugar de tentar resolvê-la. No entanto, podemos apreciar melhor tanto a natureza desta controvérsia quanto a riqueza potencial da filosofia política de Kant se explorarmos brevemente, aqui, as aparentes conexões.

Podemos dizer que Kant descreve os membros do reino dos fins como livres no sentido de que não estão simplesmente determinados a agir por forças externas, como iguais no sentido de todos possuírem dignidade ou valor incomparável, e como autônomos no sentido de possuírem a capacidade e disposição de reconhecer e se comprometer com princípios racionais. Este último inclui a capacidade e disposição de reconhecer um supremo comprometimento de honrar cada pessoa como um fim em si mesmo, e a capacidade e disposição de colocar fins pessoais de forma consistente com este comprometimento supremo. Em sua *Rechtslehre*, ou *Doutrina do Direito*, Kant descreve os cidadãos do estado justo de uma maneira que faz eco com sua concepção de legisladores para o reino dos fins.

Os atributos de um cidadão, inseparáveis de sua essência (como cidadão), são: liberdade legal, o atributo de obedecer nenhuma outra lei além daquela à qual deu o seu consentimento; igualdade civil, a que consiste em não reconhecer entre as pessoas nenhum superior com a capacidade moral de obrigar o outro; e, terceiro, o atributo da independência civil, a de dever sua existência e preservação a seus próprios direitos e poderes como membros da nação, e não à escolha de algum outro entre as pessoas. De sua independência se segue sua personalidade civil, seu atributo de não precisar ser representado por nenhum outro no que concerne os direitos. (MS, 6:314)

Esta passagem, que descreve a concepção kantiana de cidadão do estado justo, parece fornecer uma interpretação de legisladores morais kantianos para as circunstâncias peculiares que tal estado exige. Liberdade de escolha, ao invés de ser determinado em suas ações, se torna o direito de participar, em certo sentido, da seleção das leis do estado em relação ao qual somos considerados responsáveis. A dignidade de cada pessoa se torna o direito de não ser tratado como sujeito, mas sempre como um cidadão possuidor de igual autoridade legisladora e devida igualdade legal. A autonomia de cada um se torna independência civil, o direito de ser tratado como capaz de exercer suas capacidades de julgamento e comprometimento que são integrantes de sermos cidadãos autodeterminados e legisladores, em oposição a alguém que é sujeito a ou controlado de acordo com os julgamentos de outros.

No final, a relação entre a concepção de legisladores para um reino dos fins e a de cidadãos do estado justo pode ser mais bem concebida como uma derivação, como uma interpretação em relação a um estado de coisas mais concreto, ou como algo bem menos direto. O que importa para nossos propósitos é que as implicações do reino dos fins parecem se estender para além da esfera de nossas obrigações morais individuais. No mínimo, há implicações para a compreensão apropriada de nosso próprio status como cidadãos e de nossas relações com aqueles que compartilham estes status conosco.

A discussão por Kant de obrigações políticas além das fronteiras entre países, que caem na esfera do que ele chama de justiça cosmopolita, parece aprofundar o alcance do reino dos fins. Reconhecidamente, o paralelo entre o que podemos chamar de “perspectiva cosmopolita” e a do legislador do reino dos fins não é tão imediatamente evidente quanto aquele entre legislador moral e cidadão. Podemos, no entanto, reconhecer tal paralelo implícito nas discussões de Kant. Um exemplo deve bastar para nossos propósitos. Consideremos, então, os três artigos definitivos da paz perpétua, apresentados no ensaio de Kant com o mesmo título. O primeiro deles pede que a constituição civil de cada estado seja

republicana; a segunda sustenta que a base para o direito das nações repousa em um “federalismo de estados livres”; e a terceira define o direito cosmopolita enquanto “limitado a condições de hospitalidade universal” (PP 8:349; PP 8:354; PP 8:357).

Kant nos diz que uma constituição republicana é a única capaz de fornecer a base de uma legislação justa. De forma geral, uma constituição republicana separa os poderes executivo e legislativo. Com isso ela fornece uma estrutura planejada para assegurar que sejamos governados pelas leis com as quais nós mesmos nos comprometemos, e não pelo capricho de um indivíduo, ou mesmo da maioria. Como enfatiza Kant, me falta a liberdade quando sou governado pelo capricho de outro, ao invés de por uma lei sustentada pelo meu próprio acordo. Podemos encontrar o paralelo desta preocupação pela liberdade individual na concepção anterior da liberdade do cidadão, como sujeita somente a uma lei à qual ele (em algum sentido) consentiu. De forma mais fundamental, isto está enraizado na caracterização dos membros do reino dos fins enquanto capazes de escolha genuína, e não meramente determinados a agir a partir de causas anteriores. Em ambos os casos, a liberdade requer um papel genuíno para a escolha individual, contrastando com a situação na qual o indivíduo é um mero joguete de forças externas.

Uma federação de estados livres, ou federação pacífica, está no coração do segundo artigo definitivo de Kant sobre a paz perpétua. Embora a conexão não seja, mais uma vez, explícita, as discussões de Kant são, aqui, paralelas àquelas sobre a igualdade civil e da igual dignidade dos indivíduos. Primeiro, a federação deve preservar a liberdade de *cada* estado. Ela faz isso ao assegurar que nenhum estado seja governado por um estado ou organização superior enquanto parte de uma colaboração para a paz, nem se torne sujeito a este superior através da guerra. Segundo, Kant argumenta que mesmo que apenas um membro da parceria federal seja uma república, todos os outros tenderão igualmente nesta direção. Isso significa que tenderão a desenvolver o tipo de instituições legais eficientes que as marcariam como detentoras da capacidade de autogoverno moralmente legítimo, e, portanto, como revelaram nossas discussões sobre a *Fundamentação*, de um tipo de dignidade.

Em que medida o estado possui dignidade, ou pode ser considerado uma “pessoa moral”, é um tópico amplo demais darmos conta aqui. Mas Kant de fato enfatiza que estados são, por definição, entidades legislativas, que não se submetem a nenhum constrangimento externo. Eles têm, poderíamos dizer, uma dignidade incompatível com qualquer acordo de submissão a governos externos coercitivos. Em um sentido, isso sinaliza (como Kant observa) uma diferença entre estados e indivíduos.

Pois os últimos podem concordar em submeter-se a governos coercitivos. Em outro sentido, estados e indivíduos estão posicionados de forma muito similar. Indivíduos podem submeter-se a leis coercitivas somente sob condições nas quais podemos dizer que são ao mesmo tempo sujeitos e legisladores. Estados devem fazer parte de uma parceria federativa porque, sem isso, não haverá princípios morais com autoridade para governar relações internacionais. Eles devem evitar um estado global porque isso inevitavelmente envolveria comando coercitivo por um superior, ou, pelo menos, assim argumenta Kant.

O segundo artigo definitivo advoga, portanto, uma federação pacífica, primeiro porque (na visão de Kant) esta é a entidade capaz de honrar cada estado como um legislador tão digno de respeito quanto cada um de seus parceiros. Além disso, acredita Kant, tal liga pode encorajar o republicanismo, que ele associa a respeito por dignidade igual.

Isso nos traz ao terceiro artigo definitivo. O direito cosmopolita - estas reivindicações de direito ou justiça que podem ser feitas entre fronteiras nacionais - é, para Kant, “limitado a condições de *hospitalidade* universal” (PP 8:357, ênfase no original). Para este propósito, ele acrescenta, hospitalidade significa “o direito de um estrangeiro em não ser tratado com hostilidade porque chegou de terras de outro” (PP 8:357-8). Hospitalidade não fundamenta que se reivindique a gentileza tipicamente oferecida a um convidado, mas sim habilita um convidado a “não ser tratado com hostilidade” desde que ele “se comporte de forma pacífica onde estiver” (PP 8:358).

Aqui os elementos paralelos que devemos considerar são a autonomia de legisladores para um reino dos fins e a independência de cidadãos de um estado justo. Assim como para a dignidade individual e a igualdade civil, a relação entre a hospitalidade e estes elementos paralelos é dupla. Primeiro, a exigência da hospitalidade é, para Kant, necessária se precisamos reconhecer o interesse profundo de cada indivíduo em ser autogovernado e, mais particularmente, em se engajar em trabalho, viagens e intercurso social dentro dos confins limitados do globo. É requerida se pretendemos honrar plenamente cada um como agente autônomo. Segundo, Kant acredita que é este direito em viajar e interagir com outros distantes que pode levar, no decorrer do tempo, a leis públicas apropriadas a pessoas enquanto cidadãos do globo, não somente cidadãos deste ou daquele estado particular. Tal corpo de leis, ou constituição cosmopolita, realizaria, ou se aproximaria bem mais, da realização de nós próprios não só enquanto agentes individuais, mas como membros de uma comunidade cosmopolita. Pois isso nos tornaria comprometidos

com leis apropriadas para agentes racionais do mundo, enquanto tais, e não meramente para membros deste ou daquele estado mais limitado.

Claro, nossa consideração dos paralelos entre as discussões kantianas do reino dos fins, do estado justo e do cosmopolitanismo contribui bastante para esclarecer a controvérsia em relação à conexão entre suas teorias moral e política. Não há nenhum argumento ou derivação clara a ser desvelada, e a natureza e o grau da conexão devem permanecer, por enquanto, apenas delineados. No entanto, podemos ver que o alcance de nossos principais tópicos, aqui, é extenso. A fórmula da autonomia e a discussão sobre o reino dos fins não apenas contém elementos centrais da filosofia moral de Kant, mas também conectam o que poderia parecer, de outra forma, como aspectos separados de seu pensamento prático.

Referências

Traduções de Kant em inglês

- KANT, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Thomas E. Hill, Jr., ed., and Arnulf Zweig, trans. New York: Oxford University Press, 2002. (Original work published 1785).
- KANT, I. *On Perpetual Peace*. In Mary Gregor, ed. and trans., Paul Guyer and Allen Wood, series eds., *Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1996. Original work published 1795.

Outras Referências

- HILL, T. E., Jr. The Kingdom of Ends. In *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. 55–66, 1992.
- HILL, T. E., Jr. A Kantian Perspective on Moral Rules. In *Respect, Pluralism and Justice*, New York: Oxford University Press, 33–55, 2000.
- HOLTMAN, S. W. Kant, Ideal Theory, and the Justice of Exclusionary Zoning. *Ethics*, 110:1 (1999, October), 32–58.

Leitura Suplementar

- HERMAN, B. A Cosmopolitan Kingdom of Ends. In Andrews Reath, Christine Korsgaard, and Barbara Herman, eds., *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. New York: Cambridge University Press, 187–213, 1997.
- HERMAN, B. Training to Autonomy: Kant and the Question of Moral Education. In Amelie O. Rorty, ed., *Philosophers on Education: Historical Perspectives*, New York: Routledge, 255–72, 1998.

- HILL, T. E., Jr. Autonomy and Benevolent Lies, and The Importance of Autonomy, In *Autonomy and Self-Respect*. New York: Cambridge University Press. 25–42; 43–51, 1991.
- HILL, T. E., Jr. The Kantian Conception of Autonomy. In *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, 76–96, 1992.
- O'NEILL, O. Action, Anthropology and Autonomy. In *Constructions of Reason*. New York: Cambridge University Press, 66–77, 1989.
- RAWLS, J. Kant. In Barbara Herman, ed., *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 143–322, especially 200–14, 2000.
- WOOD, A. W. *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, esp. 156–190, 1999.

Tradução recebida em 10/08/2015 e aprovada em 10/10/2015.

A fórmula da humanidade como um fim em si mesmo*

[The formula of humanity as an end in itself]

Richard Dean

Cal Satate L.A. University (Los Angeles, USA)

A “fórmula da humanidade” do Imperativo Categórico diz que toda pessoa deve “agir de forma a tratar a humanidade, seja em sua própria pessoa ou em qualquer outra, sempre e ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como um meio.” (*GMS* 4:429)¹

De todas as fórmulas do Imperativo Categórico - ou maneiras diferentes de expressar o princípio fundamental da moralidade - a da humanidade é provavelmente a mais atraente intuitivamente. No entanto, apesar de seu apelo intuitivo, mesmo seus elementos mais básicos – o que exatamente deve ser tratado como um fim em si mesmo, e por que deveríamos aceitar esta exigência moral básica – são surpreendentemente confusos, e até mesmo controversos. Meu objetivo, neste ensaio, é oferecer uma análise consistente destes pontos básicos, além de identificar interpretações alternativas, sem abrir mão da força intuitiva do princípio de Kant.

Mesmo com um significativo desacordo acerca dos detalhes da fórmula da humanidade, há certo consenso, entre os comentadores, sobre alguns pontos de partida.

Uma interpretação geralmente aceita é a de que Kant não está dizendo que somente e exatamente os membros da espécie humana devem ser tratados como fins em si mesmos. Seu uso do termo “humanidade” (em alemão *Die Menschheit*) é potencialmente enganador, pois Kant consistentemente diz que “seres racionais” são fins em si mesmos, em virtude de sua “natureza racional”. Como a racionalidade é

* In: *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Edited by Thomas E. Hill. Oxford: Blackwell Publishing, 2009, p. 83-101. Tradução: Rafael Rodrigues Pereira (Professor adjunto departamento de filosofia UFG, e-mail: rafarodrigues252@gmail.com)

¹ Todas as citações diretas das obras de Kant serão das traduções citadas na bibliografia, embora as referências das páginas sejam da edição canônica das obras de Kant, segundo a Academia Real Prussiana.

a característica-chave que distingue humanos típicos de todos os outros seres que conhecemos, não é um desvio muito grande dizer que seres humanos são fins em si mesmos. Mas Kant também diz que Deus possui uma natureza racional, mais perfeita que a nossa, e considera, até mesmo, que pode haver raças de seres racionais vivendo em outros planetas (*Anth.* 7:332). Kant, portanto, não está dizendo que somente membros de nossa espécie biológica podem ser racionais, ou precisam ser tratados como fins em si mesmos. E se a natureza racional é o que torna um ser um fim em si mesmo, então ser biologicamente humano também não é condição suficiente para sê-lo. Alguns humanos – pacientes em estado vegetativo permanente, por exemplo – são desprovidos de qualquer racionalidade. Há, assim, um consenso de que, para Kant, seres racionais são fins em si mesmos, e não todos e somente os membros da espécie *homo sapiens*.

Também há certo acordo acerca do que significa chamar algo de fim em si mesmo. Para Kant, um fim (*der Zweck*) é uma razão ou propósito para uma ação. Muitos fins são contingentes, baseados em desejos ou sentimentos que podem variar de uma pessoa para outra. Aprender a falar chinês, por exemplo, pode ser um fim para você, mas não para mim, porque temos diferentes planos ou desejos. Mas, além de fins contingentes, há também outro tipo de fim, que fornece necessariamente uma forte razão [*compelling reason*] para todo agente racional agir de determinadas maneiras. Isto é um fim em si mesmo. Há certas exigências ou princípios que fazem parte de toda deliberação racional sobre o que fazer – considerações que não podemos racionalmente ignorar –, e Kant expressa esta ideia dizendo que há um fim necessário, que precisa ser levado em conta em toda deliberação. Este fim em si mesmo é a natureza racional, tanto no próprio agente quanto nos outros. Por causa deste status especial da natureza racional, não podemos conferir-lhe significado somente em função daquilo que obtemos através dela. Não podemos tratá-la apenas como um meio para a satisfação de nossos desejos.

Isso nos dá uma noção abstrata do que a frase “fim em si mesmo” significa, mas Kant, obviamente, vai além, especificando algumas das maneiras pelas quais nos é requerido tratar a natureza racional enquanto fim em si mesmo. A importância única desta natureza, segundo Kant, gera deveres específicos de desenvolver nossas próprias capacidades racionais, de não nos destruir, de conferir certo peso às escolhas e interesses dos outros, e de tratá-los com respeito. Em seus textos não fica claro, com frequência, a maneira exata pela qual estes deveres são

derivados da ideia de um status especial da natureza racional, o que requer alguma reconstrução especulativa de seus argumentos.

Desta forma, alguns pontos básicos da fórmula da humanidade são suficientemente claros. Esta fórmula requer que a natureza racional, assim como todo ser racional, tenha um peso especial nas deliberações de todos sobre como agir. E Kant enumera alguns deveres específicos implicados neste status especial. Mas cada um destes pontos necessita de maiores explicações. E mesmo depois que a visão de Kant tenha sido explicitada, permanece a dúvida de por que deveríamos aceitar qualquer um destes pontos. Passo agora a explorá-los com mais detalhes.

O Que Deveríamos Tratar Como um Fim em Si Mesmo?

É amplamente reconhecido, corretamente em minha opinião, que para Kant o fim em si mesmo é a natureza racional. Mas o termo “natureza racional” é ambíguo.

Em parte por influência dos modelos econômicos de racionalidade, esta última é naturalmente associada, hoje em dia, com a razão instrumental, ou o cálculo dos meios mais efetivos para satisfazer nossos próprios desejos. Mas Kant não usa os termos “razão” ou “racionalidade” [*reason or rationality*] (a mesma palavra alemã, *die Vernunft*, é traduzida pelos dois termos em inglês) ou o adjetivo “racional” (*vernunftige*), de forma essencialmente associada à razão instrumental. Assim, a característica que faz de alguém um fim em si mesmo não é sua habilidade em obter meios eficientes para atingir seus fins. Kant também não intende contrastar “racional” com “emocional”, e, portanto, a fórmula da humanidade não está dizendo que aqueles seres que suprimem suas emoções têm um status especial que faltaria aos demais.

A concepção de Kant de razão ou racionalidade não deve ser tomada como tendo o mesmo sentido ou conotação destas versões atuais, pois a descrição que ele faz do poder da razão talvez seja o elemento mais distintivo e fundamental de todo seu sistema filosófico. Kant divide o poder da razão em aspectos teórico e prático. Em ambos a razão é uma faculdade muito ativa. Em seu aspecto teórico, a razão fornece princípios que guiam o entendimento em sua tarefa de organizar nossas impressões sensíveis em padrões coerentes e passíveis de compreensão. A razão teórica não se limita a responder a informações recebidas passivamente, mas sim fornece espontaneamente princípios que tornam possíveis a percepção coerente e a investigação científica empírica. De

forma similar, em seu uso prático, a razão faz mais do que buscar os melhores meios para quaisquer desejos contingentes que venhamos passivamente a ter. O raciocínio prático diz respeito ao exercício de nossa vontade. Um aspecto dessa vontade é *Willkür*, ou o poder de fazer escolhas sobre quais fins adotar. Outro aspecto é *Wille*, que apresenta ou “legisla” princípios morais categóricos a um agente. Todo humano adulto capaz, assim como qualquer outro ser racional que possa existir, possui tanto *Willkür* quanto *Wille*, na visão de Kant. Um agente racional perfeito sempre exerceria seu poder de escolha, ou *Willkür*, de forma consistente com as exigências morais providas pela *Wille*, pois seu próprio poder racional apresenta estes princípios morais como razões incondicionais para agir. Mas é claro que pessoas reais são seres racionais imperfeitos, e, por isso, às vezes decidem realizar ações contrárias a princípios morais que elas próprias se dão.

As concepções kantianas de razão e vontade fornecem vários candidatos possíveis para o fim em si mesmo. Talvez a razão teórica seja este fim, ou a razão prática. Talvez algum aspecto particular da razão prática, como a *Willkür*, qualifique um ser como fim em si mesmo. Ou talvez alguém seja um fim em si mesmo em virtude do poder de legislar princípios morais. Ou, para adotar um requerimento mais exigente, talvez alguém seja um fim em si mesmo não apenas se possui *Willkür* e *Wille*, mas também se é suficientemente racional para reconhecer e aceitar a força incondicional dos princípios morais, e, assim, regular suas escolhas particulares de acordo com estes princípios. Na verdade, não há um consenso claro sobre qual destas possíveis leituras da “natureza racional” como fim em si mesmo é correta. Praticamente todas elas receberam algum apoio nas últimas décadas. Embora pouco esforço tenha sido dedicado, surpreendentemente, para resolver o problema da divergência quanto à leitura da “humanidade” - ou “natureza racional” - que deve ser tratada como fim em si mesmo, este ponto parece crucial para uma compreensão adequada da fórmula da humanidade.

Alguns comentadores propuseram que o fim em si mesmo é o poder de colocar fins (*Willkür*), ou o poder de colocar fins mais o poder de organizá-los em um todo consistente (Korsgaard, 1996, p. 17, 110, 346; Wood, 1999, p. 18-20). A importância do poder de escolha é uma ideia familiar a filósofos contemporâneos comprometidos com a ênfase político-liberal no valor fundacional da escolha. Mas seria estranho, dado o destaque conferido por Kant em escolher de acordo com as exigências morais da razão, que o poder de escolha *simpliciter* fosse o fim em si mesmo, merecedor de especial consideração. O poder de escolha é

apenas um aspecto da razão prática, sendo que alguém pode tê-lo e, ainda assim, fazer escolhas contrárias às exigências racionais dos princípios legislados pela *Wille*, outro aspecto de seu próprio poder de razão. Desta forma, seria inoportuno identificar apenas o poder de escolha com a “natureza racional”.

Por razões similares, seria ainda mais estranho se Kant considerasse apenas o uso teórico da razão como a característica distintiva do fim em si mesmo. Este uso culmina, de fato, em impressionantes teorias da ciência física e em algumas realizações técnicas espetaculares, mas deixa de fora um aspecto da razão consistentemente enfatizado por Kant, aquele ligado ao raciocínio moral. Na *Fundamentação*, Kant diz que “a Moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser um fim em si mesmo. Portanto a moralidade - e a humanidade enquanto capaz de moralidade - é a única coisa que possui dignidade” (GMS, 4:435). No trabalho posterior *A Metafísica dos Costumes* (onde Kant desenvolve e aplica os princípios morais básicos da *Fundamentação*) Kant diz que o respeito que devemos mostrar a outra pessoa é “respeito pelo homem enquanto ser moral” (MS 6:464) e que “a moralidade é um fim em si mesmo” (MS 6:422-3, e MS 6:436). Na *Crítica da Razão Prática* Kant diz que “o ser humano (e com ele todo ser racional) é um fim em si mesmo”, porque o ser humano “é o sujeito da lei moral e, portanto, daquilo que é sagrado em si mesmo, somente pelo qual e de acordo com o qual alguma coisa pode ser chamada de sagrada” (KpV 5:131-2). Na *Crítica do Juízo*, Kant diz que “é somente enquanto ser moral que o homem pode ser o propósito final [fim, ou *Zweck*] da criação” (KU 5:437; KU 5:443). O aspecto da natureza racional que marca um ser com fim em si mesmo, assim, é aquele ligado a legislar e agir a partir de princípios morais.

Mas esta ainda não é uma resposta precisa. Um elemento da natureza racional que torna possível o raciocínio moral é a atividade da *Wille* em legislar princípios morais. Princípios morais universais são construídos através de uma atividade de deliberar sobre o que fazer, e, portanto, todo agente deve tomar seu próprio poder de razão prática como lhe apresentando requerimentos morais irrevogáveis.² Assim, talvez o poder de legislar exigências morais incondicionais seja o aspecto da razão que identifica um ser humano com fim em si mesmo.

Mas alguns comentadores consideraram que a característica distintiva destes seres é a “capacidade para moralidade”, e esta

² Eu não pretendo, obviamente, resumir os argumentos de Kant sobre este ponto. Ver o capítulo 3 da *Fundamentação*. Outra boa fonte secundária sobre isto é Hill, 1992, p. 97-122.

capacidade envolve mais do que legislar princípios morais. Para uma vontade perfeita ou “sagrada” como a de Deus, os requerimentos da razão podem ser suficientes para que se aja moralmente, mas, para seres imperfeitos como nós, influenciados por desejos sensíveis e emoções, deve haver também algum sentimento que acompanhe a escolha de agir segundo a lei moral. O sentimento de *Achtung*, traduzido como “respeito” ou “reverência”, é o sentimento-chave necessário. Kant o distingue do sentimento humano típico, pois “não é de origem empírica”, mas sim “produzido por uma base intelectual” - a saber, o reconhecimento do poder incondicional dos princípios morais em comandar. “A lei moral humilha o amor-próprio” (KpV 5:73) ao mostrar que há algo mais importante do que nossas próprias inclinações, e “aquilo que em nosso próprio julgamento ultrapassa nosso amor-próprio nos humilha” (KpV 5:74). Mas também produz um sentimento positivo de *Achtung* pela própria lei moral, pois “o peso relativo da lei” se torna aparente pela “remoção do contrapeso” (KpV 5:76) de desejos imorais. Assim, embora a lei moral possa gerar um “sentimento de desprazer” pelo “dano às pretensões da autoestima” (KpV 5:78-9), também é uma “elevação da moral” e, enquanto tal, “há tão pouco desprazer nisso que, uma vez que o amor-próprio tenha sido deixado de lado... nunca estaremos suficientemente satisfeitos com a contemplação da majestade desta lei” (KpV 5:77). *Achtung*, portanto, é um sentimento moral - um sentimento positivo de respeito por princípios morais - inspirado pela força normativa objetiva destes. Assim, para seres como nós - racionais, porém sujeitos a influências sensíveis - é mais plausível considerar que a capacidade para a moralidade é a combinação de *Wille*, *Willkür* e o sentimento moral de *Achtung*, que pode se opor a sentimentos e desejos que nos afastam das exigências da moralidade. Alguns comentadores sustentaram a posição de que esta capacidade para a moralidade seria aquilo que qualifica um ser como fim em si mesmo.³

No entanto, simplesmente possuir esta capacidade não é ser racional no sentido mais pleno possível para os seres humanos. Princípios morais, enquanto razões suficientes para a ação, são comandados pela *Wille*, um dos aspectos de nosso próprio poder de razão prática. Portanto, na visão de Kant, alguém que age de forma contrária aos princípios morais está agindo irracionalmente. É possível assim considerar que, ao dizer que a natureza racional é um fim em si mesmo, Kant significa que um ser possui este status somente quando

³ Ver Hill, 1992, p. 40-1; Herman, 1993, p. 238; O'Neill, 1989, p. 138; Paton, 1947, p. 177; Ross, 1954, p. 52-3.

está comprometido em agir segundo princípios morais requeridos por seu próprio poder de razão. Esta leitura do fim em si mesmo, com certeza, não é convencional entre os comentadores de Kant, em grande parte porque parece ter incômodas consequências moralistas, podendo levar a fortes julgamentos sobre o caráter moral dos outros, e tratamento diferencial baseado nestes julgamentos. Mas eu argumento, em outro texto, que este ponto não tem as consequências repugnantes que se pode pensar, e que se trata da leitura mais justificada, textualmente, da fórmula da humanidade (Dean, 1996, 2006)

Podemos concluir, provisoriamente, que o fim em si mesmo é a natureza racional, onde esta inclui algum aspecto da razão moral – seja o poder de legislar princípios morais, ou a capacidade geral de agir a partir de princípios morais, ou o comprometimento em agir, de fato, a partir destes. Qual destas leituras é a mais justificada depende em grande medida de sua capacidade em reconstruir, da maneira convincente e plausível, os argumentos básicos de Kant para a fórmula da humanidade.

Valores e Fins

Antes de nos voltarmos para o argumento da fórmula da humanidade e suas implicações, precisamos de algumas explicações sobre a concepção kantiana de valor.

Para Kant, as escolhas de agentes racionais são conceitualmente anteriores ao valor dos objetos escolhidos, e, portanto, valor é uma questão de ser um “objeto da razão prática” (*KpV* 5:57). Isso deve soar estranho a vários leitores. A influência do consequencialismo na filosofia moral, assim como a influência da teoria da escolha racional em várias disciplinas, faz parecer natural considerar a escolha racional como uma questão de reagir apropriadamente a um valor pré-existente, ou até mesmo de maximizar aquilo que tem valor. Mas isso é negado explicitamente por Kant. O valor não se apresenta por si mesmo a um agente, como resultado de algum estado pré-existente, interno ou externo. Em sua mais longa discussão sobre o conceito de valor, na *Crítica da Razão Prática* 5:57-64, Kant argumenta, primeiramente, que o fato de alguém querer algo, ou preferir a existência de um determinado estado de coisas, não é suficiente para mostrar que este estado tem valor. Preferências e desejos, por si mesmos, não são condições suficientes para o valor, pois só o adquirem quando são consistentes com nossa felicidade como um todo, já que “a razão de uma pessoa certamente tem uma concessão do lado de sua sensibilidade, que não pode recusar, em atender seus interesses e

formar máximas práticas em vista da felicidade” (*KpV* 5:61). Mas esta consistência com a felicidade tomada em conjunto é apenas uma condição necessária, e não suficiente, para o valor. Um ser racional “não usa a razão meramente como uma ferramenta para a satisfação de suas necessidades como ser sensível”. Ele também tem um “propósito mais alto”, aquele de aceitar um princípio que é uma “lei prática *a priori*” – um Imperativo Categórico – fazendo deste “a base determinante da vontade, sem conexão com possíveis objetos da faculdade de desejo” (*KpV* 5:62). Somente escolhas em conformidade com a lei moral conferem valor, e, portanto, “é a lei moral, em primeiro lugar, que determina e torna possível o conceito de bem” (*KpV* 5:64). Valores não são determinados por nossos sentimentos ou desejos, nem são uma propriedade passivamente percebida. Ao invés disso, o valor é algo conferido pelas escolhas de um ser que age a partir de princípios racionais, tanto de moralidade quanto de prudência. Não estou dizendo que estes argumentos sejam decisivos contra a possibilidade de valores serem tomados como conceitualmente fundamentais, mas, apenas, que resumem a posição de Kant.⁴

Em algumas passagens da *Fundamentação*, incluindo o primeiro dos dois argumentos de que a humanidade deve ser considerada um fim em si mesmo, pode parecer que Kant está se apoiando em teses fundamentais sobre o valor. E é verdade que ele não articula, de forma vigorosa e explícita, sua atípica concepção de valor até o tardio *Crítica da Razão Prática*. No entanto, apesar de seus ocasionais lapsos terminológicos, Kant chega a dizer, na *Fundamentação*, que o valor necessariamente depende da atividade da vontade racional em produzir leis, o que “determina todo o valor” (*GMS* 4:436). E os principais argumentos da *Fundamentação* - incluindo aqueles para a humanidade enquanto fim em si mesmo - podem ser formulados, acuradamente, em termos que não se baseiam em uma tese sobre a prioridade conceitual do valor.

É possível interpretar a concepção kantiana de “fim” de forma consistente com a prioridade conceitual da escolha racional. O tipo mais familiar são os fins contingentes ou subjetivos, baseados em desejos ou sentimentos. Não é o caso, na visão de Kant, de que o desejo seja sempre, em si mesmo, uma razão para agir. O desejo só é uma razão se escolhermos fazer dele uma. Em outras palavras, fins são sempre escolhidos, e não algo que simplesmente acontece que tenhamos. Se alguém escolhe adotar um fim – viajar para o Egito, por exemplo -, então Kant diria que este fim tem valor para esta pessoa. Kant descreve o valor destes fins

⁴ Embora a leitura que faço aqui seja razoavelmente dominante, para posições contrárias ver Herman, 1993, p. 208-10, e Guyer, 2000, p. 2, p. 96-171.

contingentes como “relativos” ou “condicionais”. É relativo, porque viajar para o Egito só tem valor para uma pessoa com o desejo de fazer isso. E é condicional de várias maneiras. Primeiro, da mesma em que é relativo – somente para alguém na condição desta pessoa com o desejo requerido. Mas também é condicional no sentido de se adequar ao conjunto total dos fins de um agente (assim, a viagem ao Egito não tem valor se ameaçar a satisfação de outros desejos contingentes mais importantes), e também é condicional por ser moralmente permissível (se tivermos que agir de forma imoral para ir ao Egito, o fim não tem valor). Em todos estes sentidos, o valor dos fins contingentes é conceitualmente dependente do fato de serem racionalmente escolhidos.

Um fim necessário difere de um fim contingente, na medida em que fornece uma razão para todos em agirem de determinadas maneiras, independentemente de desejos particulares. Fins contingentes são, pelo menos tipicamente, estados de coisas a serem realizados, como aquele em que eu visito o Egito. Mas o único fim necessário é a natureza racional, e esta não é, primariamente, um estado de coisas trazido à existência. Trata-se de um tipo diferente de razão para agir. Como a natureza racional não é algo que deva ser ocasionado da forma mais extensa possível, não temos a obrigação de maximizar o número de seres racionais no mundo – por exemplo, tendo o máximo possível de filhos -, nem maximizar o número de escolhas racionais que fazemos, nem maximizar o quanto ponderamos cuidadosamente cada escolha. Estas consequências provavelmente se seguiriam se tomássemos o valor da natureza racional como conceitualmente fundamental, e então nos perguntássemos como reagir a este valor. Mas esta não é a abordagem de Kant. Ao invés disso, o argumento de que a natureza racional é um fim necessário, ou um fim em si mesmo, visa estabelecer diretamente que nós sempre temos, incondicionalmente, uma razão para tratar a natureza racional de determinadas maneiras. Ou seja, Kant não procura de nenhuma maneira estabelecer a prioridade conceitual do valor da natureza racional, para, então, derivar deveres sobre como reagir a este valor. Em vez disso, primeiro argumenta que a natureza racional precisa ser tratada de determinada maneira, e qualquer discurso sobre o valor desta é apenas um atalho para tais requerimentos. Como o fim necessário, ou em si mesmo, é uma razão que deve ser pesada em qualquer deliberação de qualquer agente, podemos dizer que o valor de um fim necessário é absoluto e não relativo, e que é incondicional, ou seja, não condicional sobre o desejo particular de um agente. Já que nenhuma recompensa material justifica tratar a natureza racional inapropriadamente, podemos dizer que esta tem um valor incomparavelmente elevado. Mas isso não especifica que tipos de

ações são requeridos pelo status de fim em si mesmo da natureza racional. Para entender estas exigências, precisamos nos voltar para o argumento de Kant sobre a legitimidade da fórmula da humanidade enquanto princípio moral básico.

O Argumento Para a Fórmula da Humanidade

Têm sido elusivas as tentativas de reconstruir satisfatoriamente o argumento de Kant para a fórmula da humanidade.

Há duas etapas gerais no argumento como um todo. Kant primeiro afirma que, se existe um princípio moral básico, então também deve haver alguma coisa que é um fim em si mesmo, pois somente um fim em si mesmo pode servir de base para um Imperativo Categórico (*GMS* 4:427-8). Esta primeira etapa é relativamente clara. Então ele tenta mostrar que a humanidade ou “natureza racional” é o único candidato satisfatório para a posição de fim em si mesmo (*GMS* 4:428-9). Esta segunda etapa do argumento é notavelmente obscura, mesmo em seus pontos mais fundamentais, e, portanto, qualquer esforço em compreendê-la deve envolver significativa reconstrução e preenchimento, e não somente interpretação. Mas o primeiro argumento, mais claro, fornece pistas importantes para entender o segundo, mais difícil, pelo qual o fim em si mesmo deve ser a natureza racional.

Os argumentos de Kant nos dois primeiros capítulos da *Fundamentação*, inclusive aqueles relativos ao fim em si mesmo, não pretendem se sustentar independentemente das crenças morais que temos no dia-a-dia. Kant diz no prefácio que sua estratégia nos primeiros capítulos é “proceder analiticamente da compreensão comum [da moralidade] para a determinação de seu princípio supremo”, ou seja, verificar qual deve ser o conteúdo do Imperativo Categórico para que este se adeque às crenças cotidianas básicas sobre a natureza da moralidade (*GMS* 4:392). Diz que vai deixar de lado o projeto de determinar que os princípios morais de fato existem – que a moralidade não é um mero “fantasma da mente” – até o capítulo 3 (*GMS* 4:445). Assim, ao argumentar sobre a fórmula da humanidade, Kant pressupõe provisoriamente que há princípios morais básicos, e pondera que a única coisa que pode valer como um destes princípios, ou “princípio prático supremo”, é um Imperativo Categórico, uma “lei prática universal” que exige incondicionalmente obediência a todos (*GMS* 4:428). Kant então argumenta que, se este Imperativo Categórico existe, deve haver alguma coisa que é um fim em si mesmo.

Fins contingentes ou relativos não podem servir de base para um princípio moral válido necessariamente para todos, simplesmente porque estes fins variam de pessoa para pessoa. Kant afirma que

A mera relação com uma faculdade de desejo especialmente constituída da parte do sujeito lhes dá seu valor, o que, portanto, não pode fornecer nenhum princípio universal, nenhum princípio válido e necessário para todos os seres racionais e também para toda volição, em suma, nenhuma lei prática (GMS 4:428).

Portanto, se há princípios morais genuínos, também deve haver algo que é um fim em si mesmo, um fim que todo agente racional deve reconhecer como uma razão para agir, independentemente de seus desejos particulares.⁵ Mas dizer isso - que para que haja um Imperativo Categórico deve haver um fim válido necessariamente para todos - ainda não é especificar que fim é este.

Kant, inicialmente, apenas afirma que um ser racional é sempre um fim em si mesmo, na *Fundamentação* 4:428, mas, depois, oferece dois argumentos para esta tese. O primeiro, também em GMS 4:428, parece ser um argumento por eliminação. Kant examina e rejeita três candidatos para a posição de fim em si mesmo. Como este primeiro argumento não é convincente, vou me concentrar no segundo.

O segundo argumento para a tese de que a natureza racional deve ser o fim em si mesmo, na *Fundamentação* 4:428-9, é intrigante, mas tão compactado que se torna amplamente misterioso. Kant certamente dá sinais de considerá-lo um sólido argumento dedutivo, usando a palavra “portanto” (em alemão *also*) para marcar a conclusão, mas é difícil ver exatamente em que ele consiste. Kant está falando de como deve ser o conteúdo do Imperativo Categórico ou “lei prática”, e diz que

⁵ Kant resume este argumento basicamente da mesma maneira em MS 6:381.

O fundamento do princípio é: a natureza racional existe como um fim em si mesmo. Esta é a maneira pela qual um ser humano necessariamente concebe sua própria existência, sendo, neste sentido, um princípio subjetivo das ações humanas. Mas também é a maneira pela qual todos os outros seres racionais concebem sua existência, nas mesmas bases racionais que valem para mim; por isso também é um princípio objetivo, a partir do qual, por ser um supremo fundamento prático, deve ser possível derivar todas as leis para a vontade. O imperativo prático será, portanto, o seguinte: aja de forma a tratar a humanidade, seja em sua pessoa tanto em qualquer outra, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.

Vários pontos são confusos aqui. Uma reconstrução satisfatória teria que explicar qual é a razão para supor que todo agente “necessariamente” concebe a si próprio como um fim em si mesmo, e aquilo que está envolvido em se conceber desta maneira. E, uma vez que tenha sido explicado porque cada agente deve se conceber assim (por que tratar a humanidade como fim em si mesmo é um princípio “subjetivo”), ainda seria necessário explicar por que também deve conceber os outros agentes como fins em si mesmos (por que é um fim “objetivo”). E uma reconstrução satisfatória teria que fazer tudo isso sem pressupor tese alguma sobre o valor da humanidade. Afirmar sobre o valor incomparavelmente elevado da humanidade deveriam, estritamente falando, serem usadas somente para apreender ideias conceitualmente anteriores sobre as exigências da fórmula da humanidade (de que esta deve ser tratada como um fim em si mesmo).

A tese inicial do argumento já causa perplexidade. Kant diz que todo ser racional necessariamente toma sua natureza racional como fim em si mesmo, tratando-a desta maneira, assim, enquanto “princípio subjetivo das ações humanas”. Mas o uso do termo “subjetivo”, aqui, parece ser inconsistente com a definição que Kant acaba de oferecer em 428, onde diz que “subjetivo” significa algo como “baseado em inclinações”. Ora, este não seria um princípio de ação *necessário* se fosse baseado nas inclinações do agente, já que é possível, pelo menos teoricamente, que um agente racional não tenha as inclinações que o levam a agir a partir do princípio. Ao invés de usar, aqui, o termo “subjetivo” enquanto “baseado em inclinações”, acho que Kant está usando-o em um sentido mais comum, não-técnico, para explicar que o princípio tem a ver com um indivíduo particular. O princípio tem como conteúdo somente a própria natureza racional do agente, se aplicando às suas próprias ações. Ou seja, o agente trata sua própria natureza racional como fim em si mesmo, na medida em que não há menção de como ele irá considerar os outros agentes, ou como estes irão considerá-lo. Ainda

assim, o princípio permanece falso empiricamente. Kant corretamente reconhece, em seus escritos, que é empiricamente possível a um agente falhar em tratar sua própria natureza racional como fim em si mesmo. Agentes humanos agem, às vezes, de forma imoral. Assim, ao invés de consistir em uma tese empírica de como agentes reais necessariamente agem, as afirmações de Kant devem estar descrevendo a maneira pela qual agentes são racionalmente requeridos a agir.

Mas, mesmo se estou correto até aqui, isso apenas decifra o sentido de “subjetivo” na tese de Kant, de que tratar nossa própria humanidade como fim em si mesmo é um princípio subjetivo necessário. Isso ainda não mostra o que está envolvido em trata-la desta forma, nem por que cada agente racional tem razões para aceitar este requerimento incondicionalmente.

Christine Korsgaard (1996, pp. 119-124) elabora uma estratégia que pode nos ajudar a decifrar o argumento de Kant para este “princípio subjetivo” de ação, e, embora alguns detalhes da minha reconstrução sejam divergentes da de Korsgaard, vou seguir sua estratégia básica.⁶ Ela diz que “o argumento pretende ser um regresso às condições” do valor de nossos fins contingentes (Korsgaard, 1996, pp. 120). Devemos, assim, começar nos perguntando de onde vem o valor de um fim contingente que perseguimos. Seguindo o raciocínio de Kant delineado na seção precedente, na discussão sobre o valor dos fins, podemos dizer que o simples desejo por alguma coisa não é condição suficiente para seu valor. Dado o ponto fundamental de Kant de que valores dependem de escolhas racionais dos agentes, um fim contrário aos requerimentos racionais da prudência ou da moralidade é sem valor. Em uma linguagem mais popular: nem tudo o que queremos ou escolhemos tem valor. Como este último não é algo anterior à escolha racional dos agentes, é incoerente apelar para o suposto valor de um fim contingente para justificar a contestação de nossa própria natureza racional, pois “se você negar a fonte do valor de seu fim, nem seu fim, nem a ação que o visa, poderão ser bons, e sua ação não será plenamente racional” (Korsgaard, 1996, pp. 123). A condição necessária do valor de qualquer fim contingente é a de que este precisa ser posto pela natureza racional. E esta natureza, que serve de condição necessária para o valor dos fins contingentes, é “natureza racional” em um sentido forte, kantiano. É a vontade de um ser que aceita a força dos princípios racionais, tanto de

⁶ A principal diferença é que para Korsgaard o argumento estabelece que o mero poder de colocar fins é o fim em si mesmo

prudência quanto de moralidade. Esta natureza racional é o fim em si mesmo.

Uma vontade devidamente estruturada é o fim em si mesmo, que não deve jamais ser sacrificado em nome da realização de fins contingentes. Se esta vontade propriamente estruturada, ou natureza racional plena, é o fim em si mesmo, então há duas maneiras de violar o princípio, subjetivo, de não destruí-la em nós mesmos. A maneira mais comum é a de decidir agir contrariamente aos requerimentos morais, enfraquecendo o comprometimento com a racionalidade característico de vontades racionais. De forma consistente com esta leitura do componente “subjetivo” da fórmula da humanidade, Kant deixa claro, mais adiante, que esta fórmula inclui um dever de aperfeiçoamento moral próprio, de nos esforçarmos continuamente para fazer de princípios morais auto-legislados uma razão suficiente para agirmos (*MS* 6:387, *MS* 6:392-3, *MS* 6:446-7). A segunda maneira de sacrificar nossa própria natureza racional é destruímos completamente a nós mesmos ou nossa natureza racional mínima. Este tipo de sacrifício – casos de suicídio, ou quando nos colocamos em situações que envolvem grande risco de perda de nossa vida, em função da satisfação de desejos contingentes, ou se consumirmos drogas que podem alterar nossa mente permanentemente, coisas assim – são provavelmente o que primeiro nos vem à mente, quando pensamos no sacrifício de nossa natureza racional (isso se não nos lembrarmos de que a ideia kantiana desta natureza envolve bem mais do que uma “racionalidade mínima”). E, é claro, Kant pensa que todo agente racional tem deveres para consigo mesmo em evitar este tipo de ação, deveres baseados na fórmula da humanidade (*MS* 6:422-3, *MS* 6:427-8). Assim, o princípio subjetivo sugerido pelo argumento da regressão consiste em evitar o sacrifício de nosso comprometimento com a moralidade em função da satisfação de desejos contingentes, além de evitar sacrificar completamente a nós mesmos ou nossa capacidade racional mínima.

Mas isso ainda nos deixa com um passo faltando na reconstrução do argumento de Kant para a fórmula da humanidade, que é o de estabelecer que tratar a humanidade como um fim em si mesmo é tanto um “princípio objetivo” quanto subjetivo. O suporte oferecido por Kant para este princípio objetivo é que a mesma maneira pela qual cada agente deve considerar sua própria natureza racional como um fim em si mesmo

também é a maneira pela qual todos os outros seres racionais concebem sua própria existência, na mesma base racional que é válida também pra mim; portanto é, ao mesmo tempo, um princípio objetivo. (GMS, 4:429)

Em certo sentido, aqui, o raciocínio de Kant é bastante claro. O argumento oferecido acima, em suporte do “princípio subjetivo”, é perfeitamente generalizável, pois não pressupõe nenhum desejo particular, mostrando, ao invés disso, que é sempre ilegítimo apelar para o suposto valor de fins contingentes para justificar o sacrifício de nossa própria vontade racional. Portanto, todo agente racional tem razões para tratar sua natureza racional plena como fim em si mesmo. Mas Kant pretende estabelecer mais do que isso com o princípio objetivo, a saber, que cada um de nós deve tratar não só sua própria humanidade, mas também a de qualquer outro, como fim em si mesmo. Há uma grande lacuna entre se dizer, por um lado, que todo agente deve tratar sua própria natureza racional como fim em si mesmo, e, por outro lado, que todo agente deve tratar qualquer natureza racional como fim em si mesmo.

O próprio Kant fornece poucas pistas sobre como proceder, mas uma estratégia óbvia é sugerida pela estrutura geral da *Fundamentação*. Kant supõe que, se a moralidade não for uma mera ficção, então deve haver um princípio moral que se aplique a todos os seres racionais. Dois possíveis candidatos para este princípio são compatíveis com - e sugeridos por - o fato de que todo agente racional deve tratar sua própria natureza moral como um fim em si mesmo. Um possível princípio universal é: todo agente deve tratar sua própria natureza racional como fim em si mesmo, mas pode tratar outras naturezas racionais como meios descartáveis para a satisfação de seus próprios desejos. O outro princípio possível é: todo agente deve tratar sua própria natureza racional, assim como todas as outras naturezas racionais, como fins em si mesmos, sem negociar nenhuma delas com a satisfação de seus desejos. Se limitarmos Kant a premissas moralmente neutras, não há por que pensar que o segundo princípio é o correto. Mas Kant não se limita a premissas moralmente neutras. Nestes capítulos da *Fundamentação*, ele está analisando como a moralidade deve ser, caso exista algo que mereça este nome. O primeiro princípio descrito acima fornece um imperativo que é, em certo sentido, universal, mas não no sentido necessário para um princípio moral. Ele fornece a todo agente um comando que tem, verbalmente, a mesma forma – “trate sua própria natureza racional como um fim em si mesmo, nunca a sacrificando em nome da inclinação” -, mas não requer que todo agente trate exatamente o(s) mesmo(s) objeto(s)

como merecendo esta consideração especial. A visão moral ordinária que está sendo analisada, aqui, requer um fim que possa ser compartilhado por todos os seres morais, e não um que os deixe irremediavelmente em conflito (*KpV* 5:28). Se a moralidade não é uma ilusão, então esta requer um fim comum a todos os agentes - e é isso o que justifica a passagem do “princípio subjetivo”, no argumento da fórmula da humanidade, para o “princípio objetivo”, pelo qual devemos tratar a natureza racional como um fim em si mesmo onde quer que a encontremos.

Mas o que está envolvido em tratar a humanidade como um fim em si mesmo? O componente subjetivo da fórmula nos proíbe de sacrificar nossa própria natureza racional, seja conferindo a desejos contingentes uma prioridade superior à da moral, seja destruindo completamente a nós mesmos e nossa vontade, seja comprometendo o funcionamento básico da vontade. O princípio objetivo correspondente, devendo servir como princípio moral e não somente como princípio de conflito, impõe requerimentos paralelos em relação a como tratar a natureza racional dos outros - na medida do possível, se levarmos em conta as diferenças básicas nos efeitos que podemos ter sobre os outros e sobre nós mesmos. O princípio objetivo requer que não destruamos os outros para satisfazer nossos próprios desejos, e, também, que não arruinemos permanentemente seus poderes deliberativos. Como não podemos controlar as escolhas que fazem, ou os princípios que decidem adotar, não podemos ter uma obrigação estrita em preservar o comprometimento dos outros com a moralidade - embora tenhamos, sim, um dever negativo de não tentá-los à imoralidade (*MS* 6:394). E, a meu ver, tais requerimentos são tudo o que o argumento de Kant na *Fundamentação* 4:428-9 pode estabelecer.

Mas isto basta para levar às conclusões às quais Kant procura chegar, quando argumenta, na fórmula básica da humanidade, que a humanidade é um fim em si mesmo, e que, portanto, nunca deve ser tratada meramente como meio. A humanidade é um fim em si mesmo, ou fim objetivo, porque todo agente é objetivamente requerido a não sacrificar sua própria humanidade - ou vontade racional plena -, nem a dos outros, em função de seus próprios desejos. Este requerimento se aplica a todo agente racional, independentemente dos desejos que tenha. Portanto, a humanidade é um fim que deve ser sempre levado em conta ao agirmos, independentemente de nossos desejos. É isso o que significa ser um fim objetivo, um fim em si mesmo. A tese adicional – a de que a natureza racional não deve ser apenas um meio - remete à maneira pela qual podemos falhar em tratá-la como fim em si mesmo. Violamos o requerimento de tratar a humanidade como fim objetivo quando a

arruinamos ou destruímos por causa de fins baseados em desejos. A linguagem de “fins” e “meios” pode parecer um pouco forçada, aqui, mas isso não é característico apenas de minha reconstrução do argumento de Kant. Como os professores de classes introdutórias de ética sabem muito bem, é bastante intuitivo descrever algumas violações da fórmula da humanidade enquanto “usar alguém como meio” (enganar alguém, por exemplo, ou “usar” uma pessoa em um contexto romântico para deixar outra com ciúmes), mas é complicado aplicar este rótulo, intuitivamente, a casos de suicídio ou de não-beneficência. Kant, a meu ver, está usando a distinção entre fins e meios, em parte, porque é uma distinção que já está disponível na história de filosofia, e que parece, grosso modo, apreender bem a ideia de se dar o peso correto (ou errado) a alguma coisa que faz parte de nossas deliberações.

Mas mesmo que tudo o que eu disse sobre o argumento da fórmula da humanidade estiver correto, isso não responde a todas as dúvidas sobre a humanidade. Com certeza esta fórmula requer mais do que simplesmente não destruir a nós mesmos ou aos outros, e do que o esforço em regular nossas escolhas em função de princípios morais. Mas estes outros deveres nem sempre exercem algum papel, diretamente, no argumento da fórmula da humanidade. Ao invés disso, são derivados desta, depois que tenha sido estabelecida.

Como Deveres Particulares Se Seguem

Não é surpreendente que o argumento para a fórmula da humanidade não especifique todos os deveres nela implicados. Kant diz que “a presente *Fundamentação* visa apenas investigar e estabelecer o princípio supremo da moralidade”, reservando para outro dia “a aplicação deste princípio para o sistema como um todo” da moral (*GMS* 4:392). Ele chama este sistema de “metafísica dos costumes” (*GMS* 4:391). No trabalho posterior, intitulado, justamente, de *Metafísica dos Costumes*, diz que

Uma metafísica dos costumes não pode dispensar princípios de aplicação, e com frequência teremos que tomar como nosso objeto a natureza do homem, conhecida apenas pela experiência, para mostrar aquilo que pode ser inferido de princípios morais universais (*MS* 6:217).

O imperativo categórico deve poder se aplicar, necessariamente, a todos os seres racionais possíveis. Mas, para tomar decisões a partir dos deveres específicos que se seguem do princípio geral, precisamos levar

em conta as circunstâncias e a psicologia do tipo de ser racional que estamos considerando. Para determinar deveres que se aplicam a humanos, temos que levar em conta a natureza humana. Se isto parecer a alguns leitores como contingente demais para ser kantiano, tudo o que posso dizer é que se trata de uma afirmação do próprio Kant.

Alguns comentadores sugeriram que o respeito ou estima pela natureza racional deve exercer um papel central na derivação dos deveres específicos a partir da fórmula da humanidade (Wood, 1999, p. 147-9; Hill, “Editor’s Introduction” to Kant, 2002, pp 80-1). Esta é uma abordagem interessante, mas seria preciso fornecer mais detalhes sobre este “respeito” ou estima. Não está perfeitamente claro se se trata de um sentimento, uma atitude, uma disposição, ou simplesmente uma maneira de descrever ações respeitadas. E, se este respeito deve ter a natureza racional como objeto, então é necessário uma abordagem ainda mais completa, para explicar como a natureza racional dá origem a este sentimento (ou atitude, ou disposição), e como deveres particulares se relacionam a ele. Por sorte, o próprio Kant fornece a descrição de um sentimento moral bem adequado para exercer este papel. É o sentimento de *Achtung* – respeito ou reverência. Como foi dito anteriormente neste capítulo (quando descrevi a “capacidade para a moralidade”), o uso mais comum por Kant do termo *Achtung* se refere ao sentimento produzido em seres racionais finitos pelo reconhecimento destes da força esmagadora [awesome] da lei moral. Mas Kant também diz que pessoas podem inspirar este sentimento de *Achtung*. De fato, na *Crítica da Razão Prática* 5:76, onde se encontra sua mais longa discussão sobre o assunto, Kant diz que “[*Achtung*] é sempre dirigido a pessoas, nunca a coisas”. *Achtung* pela lei moral e por pessoas é o mesmo sentimento moral, pois a característica de uma pessoa que inspira o sentimento de *Achtung* é o comprometimento desta com a lei moral. Somente a “retidão de caráter” produz *Achtung*, pois a pessoa que demonstra ter um bom caráter moral ilustra o poder de nos elevarmos acima de circunstâncias materiais. Assim Kant descreve o surgimento do sentimento de *Achtung* em função de um ser racional finito que “vê o sagrado acima de si e de sua frágil natureza”, e ele é consistente, através de seus escritos de ética, em dizer que pessoas comprometidas com a lei moral inspiram o sentimento de *Achtung* por causa do exemplo que fornecem (MS 6:464, GMS4:435, GMS4:440). Este sentimento moral de *Achtung* por pessoas pode servir bem para exercer o papel teórico na transição da fórmula da humanidade, como princípio moral básico, para deveres particulares que derivam deste último.

A mais óbvia categoria de deveres relacionada ao sentimento de *Achtung* é a de respeito (*Achtung*) por outras pessoas. Reconhecidamente não pode haver um dever de sentir respeito, pois sentimento é algo que ou se tem ou não se tem, e só podemos ter o dever de fazer algo que esteja em nosso poder (MS 6:449). Mas temos, sim, o dever de agir de determinadas maneiras que expressem respeito, ou seja, como alguém que sente, de fato, respeito. Assim, Kant diz que toda pessoa tem o dever de “reconhecer, de maneira prática, a dignidade da humanidade em cada pessoa. Por isso repousa sobre ele um dever de respeito [*Achtung*] que deve ser prestado a cada um” (MS 6:462). O sentimento de *Achtung* por outros seres racionais levaria ao reconhecimento de que os outros podem ser tão importantes quanto nós mesmos, o que tenderia a suprimir um sentimento de arrogância. E nos levaria a não condenar ou ridicularizar os outros, para não arrastá-los a uma posição abaixo da que merecem. Isto se adequa bem à descrição por Kant dos vícios que se opõem ao *Achtung*, os de arrogância, difamação e de ridicularizar (MS 6:465-8).

Kant também descreve vários deveres que seriam mais naturalmente descritos como de respeito por si mesmo. Ele hesita em dizer que temos deveres de respeitar a nós mesmos, mas, mais uma vez, o que ele quer dizer é que não pode haver propriamente o dever de se ter um sentimento de *Achtung*. Ele diz “não é correto dizer que um homem tem um dever de autoestima; o que deveríamos dizer é que a lei dentro dele inevitavelmente o força a respeitar seu próprio ser, e este sentimento (que é de um tipo positivo) é a base de certos deveres (MS 6:402-3)”. Kant, assim, descarta a existência de um dever de respeito por si próprio, mas não descarta que possamos ter deveres de realizar ações que expressem respeito por nós mesmos. O dever pessoal de evitar a servidão é um dever em não agir de forma contrária a “consciência de sua dignidade enquanto homem racional, não se deveria repudiar a autoestima moral de tal ser” (MS 6:435). Cada um de nós também tem um dever em evitar a avareza, e esta consiste em “restringir tão fortemente nosso próprio prazer dos meios em viver bem, que deixa nossas verdadeiras necessidades insatisfeitas” (MS 6:435). Uma das maneiras pelas quais expressamos *Achtung* e estima pela vontade de um ser comprometido com a moralidade é sentir satisfação em ver que tal ser é feliz, não porque a recompensa material é o motivo deste comprometimento moral, mas porque nós inevitavelmente vemos a virtude enquanto mérito, e, por sermos seres materiais, entendemos o mérito enquanto mérito em ser feliz.

Achtung exerce um papel similar na derivação do dever em ajudar os outros na busca de seus fins. O argumento para a fórmula básica da

humanidade não estabelece, por si mesmo, que devemos ajudar os outros a realizar seus fins de forma geral. Mas parece mostrar que devemos ajudar os outros quando sua sobrevivência ou poderes de racionalidade estão ameaçados, já que nunca devemos sacrificar a vontade racional de um ser em prol da satisfação de nossos desejos. E, às vezes, Kant fala do dever em ajudar outros quando estes enfrentam grandes perigos ou dificuldades (*GMS* 4:423, *MS* 6:453). Mas Kant também tem em mente um dever mais geral de “fazer da felicidade dos outros nosso próprio fim” (*MS* 6:452) ou “promover os fins dos outros” (*GMS* 4:430). A melhor maneira de compreender este dever mais geral é através do sentimento de *Achtung*. O sentimento do valor incomparável de outros seres racionais comprometidos com a moralidade se opõe a minha tendência natural à arrogância e me torna consciente de que meus fins contingentes não são importantes de forma única. Como a vontade própria de outra pessoa também torna seus fins dignos de serem buscados, devo reconhecer que eles não são sem valor. Uma forma de fazer isso é ajudar esta pessoa de alguma maneira a busca-los, se fazer isso não for uma violação muito grande da minha própria busca por meus fins.

Os deveres para consigo mesmo de aprimoramento natural também parecem ser mais claramente derivados da fórmula da humanidade se empregarmos o sentimento de *Achtung*. Isso apreende o espírito da tese de Kant pela qual quando desenvolvemos nossas habilidades naturais nos tornamos merecedores de nossa própria humanidade (*MS* 6:392, *MS* 6:387). Fins estabelecidos por uma vontade apropriadamente estruturada são fins que merecem ser perseguidos. Alguns destes fins se baseiam em inclinações, enquanto outros são incondicionais, postos pela razão. Desenvolver nossas próprias habilidades nos permite buscar uma gama mais variada de fins contingentes, e também buscar fins morais através uma variedade mais ampla de meios. Podemos ter uma boa vontade sem possuir a habilidade de realizar uma maior variedade de fins, mas o sentimento de *Achtung* produzido por uma vontade (plenamente) racional nos inspira em tornar possível para nós estabelecer e realizar esta maior variedade. Assim, Kant diz que “há também uma ligação da vontade racional com o fim da humanidade em nossa própria pessoa, e, portanto, o dever de fazer de nós mesmos merecedores da humanidade pela cultura geral, nos procurando ou promovendo a capacidade de realizar todo tipo de fins possíveis” (*MS* 6:392). Isto também está de acordo com o espírito da afirmação de Kant na *Fundamentação* 5:430, de que embora a falha em desenvolver nossos próprios talentos não entre em “conflito” com a

“humanidade em nossa própria pessoa”, e seja consistente com a “manutenção deste fim”, por outro lado não “se harmoniza com este fim”. Falhar em desenvolver nossas habilidades não destrói, literalmente, nossa vontade racional, mas é inconsistente com aceitar plenamente e agir a partir do sentimento de respeito e mérito em ser feliz que uma vontade racional inspira.

Embora estes não sejam todos os deveres que Kant discute, são suficientes para sugerir o padrão geral de derivação de deveres particulares a partir da fórmula da humanidade, e demonstrar a utilidade do conceito de *Achtung*.

Pensamentos Finais

Anteriormente, eu tinha deixado de lado a questão de determinar exatamente que tipo de “natureza racional” é o melhor candidato a fim em si mesmo, por considerar que a resposta se tornaria mais clara depois de analisarmos os argumentos de Kant. Estes argumentos sugeriram que aquilo que Kant pretende identificar como fim em si mesmo é a natureza racional em um sentido bastante forte, enquanto natureza racional inteira de um ser, mas somente à condição deste estar comprometido em aceitar a força das exigências morais. Assim, apenas o poder de por fins não é um fim em si mesmo, nem apenas o poder de legislar princípios morais, nem a (irrealizada) capacidade em agir a partir destes princípios.

O “argumento regressivo” para o componente subjetivo da fórmula da humanidade leva a esta conclusão, pois um fim contingente só tem valor à condição de ser posto por um ser racional que aceita princípios de prudência e de moralidade. Isso também se adequa à tese dos parágrafos iniciais da *Fundamentação*, de que a boa vontade é a única coisa incondicionalmente boa, e condição necessária de todo valor (*GMS* 4:393-4).

A estratégia que ofereci para derivar deveres particulares da fórmula da humanidade fornece suporte adicional para a “leitura da boa vontade” desta fórmula. Outros comentadores sugeriram que um sentimento geral de respeito ou estima pela natureza racional é a chave na passagem do princípio moral geral para deveres particulares, e isto é plausível o suficiente. Mas a análise deste sentimento não será fortemente conectada aos textos de Kant, a não ser que o tomemos como sendo o mesmo *Achtung* que sentimos pela lei moral. Considerar o fim em si mesmo como uma boa vontade traça uma forte conexão entre o conteúdo do Imperativo Categórico e seu efeito no agente moral que lhe é sujeito. O Imperativo Categórico gera um sentimento de *Achtung* em agentes

morais conscientes de sua força. Se a natureza racional enquanto fim em si mesmo é uma boa vontade, então a natureza racional em seu próprio acordo [*on its own accord*] também gera o sentimento de *Achtung*, porque a boa vontade é um exemplo do poder do Imperativo Categórico em superar desejos contingentes. A fórmula da humanidade não comanda apenas todos os agentes em tratar algo como fim em si mesmo, mas, de forma mais profunda, diz para tratar com fim em si mesmo o tipo de vontade que desperta o mesmo sentimento profundo de moralidade de *Achtung* que a lei moral desperta.

A descrição feita por Kant da humanidade como um ideal que devemos perseguir também sustenta a descrição desta como uma boa vontade. Em muitos textos, Kant diz que devemos nos esforçar para atingir a perfeição moral, mesmo sendo um fim que jamais atingiremos completamente (3:384, *GMS*4:469, R 6:61-3, R 6: 183, *MS* 6:387, *MS* 6:393-3, *MS* 6:446). E ele frequentemente se refere a este objetivo ou ideal como “humanidade”. Sempre seremos imperfeitos, porque somos sujeitos a tentações, mas, apesar disso, o próprio esforço é a forma de bem moral que é possível para os humanos. A noção de humanidade como fim a ser perseguido parece descartar que esta humanidade, como fim em si mesmo, seja algo que todo agente minimamente racional possui. Se todo o mundo já a possui, então não pode ser algo a ser trabalhado. E se parecer estranho identificar “humanidade” como algo a ser trabalhado, então pode ser útil nos recordarmos de alguns aspectos da linguagem ordinária. Em inglês, a injunção “seja um homem” é familiar, assim como o requerimento menos sexista de se ser “um pouco mais humano”. Em alemão, ou, pelo menos, no alemão da época aproximada de Kant, encontramos no *Die Zauberflöte* de Mozart a afirmação de que o personagem Zarastro precisa ser submetido a tribunais para aprender a ser um homem (*ein Mensch zu sein*). O uso Yiddish familiar de “Mensch”, significando não apenas qualquer ser humano, mas um decente, confiável ou honrado ser humano, é ainda mais significativo neste sentido.

O maior obstáculo em se aceitar a boa vontade como o fim em si mesmo é a compreensível preocupação de que isso levará ao julgamento do caráter dos outros, autorizando tratar mal pessoas que consideramos imorais. Mas a distinção já descrita acima, entre princípios morais básicos a aplicação destes princípios, fornece uma defesa não-*ad hoc* contra a suspeita de excessivo moralismo. No nível teórico, é verdade que o fim em si mesmo é a boa vontade, ou a natureza racional em um sentido bastante forte. Mas, no nível da aplicação às condições humanas, nós sempre (ou quase sempre) temos razões em tratar os outros humanos como fins em si mesmos, mesmo se nem todos merecem plenamente este

tratamento. O próprio Kant diz isso. Nas passagens da *Metafísica dos Costumes* em que ele descreve deveres de respeito pelos outros (as mesmas passagens citadas acima, na seção anterior), diz que precisamos tratar *todos* os seres humanos com respeito, mas rapidamente acrescenta que isso *não* se deve ao fato de todos serem merecedores deste respeito. Ele é bastante explícito de que precisamos respeitar o homem vicioso, “embora por seus atos este se faça desmerecedor deste respeito” (MS 6:463).

Por que deveríamos trata-lo com respeito, mesmo que não o mereça? Kant nos dá três razões: a primeira é que tratar um humano com desprezo enfraquece a crença deste em sua própria capacidade de se aprimorar, o que o desencoraja em procurar se conformar melhor aos ditames da razão prática (MS 6:463-4, MS 6:466). Uma segunda razão para tratar todos os humanos com respeito, mesmo que apenas alguns o mereçam, também depende de tendências psicológicas humanas básicas. Kant diz que tratar qualquer humano com desrespeito enfraquece nosso respeito por todos os humanos, “até finalmente lançar uma sombra sobre o mérito de nossa própria raça, fazendo da misantropia (se esquivar dos homens), ou do desprezo, o estado de espírito preponderante” (MS 4:466). Finalmente, a razão mais fundamental para tratar todos como um fim em si mesmo, embora nem todos mereçam, é que não somos juízes confiáveis do caráter dos outros. Não podemos sequer ter certeza acerca das razões pelas quais alguém age em um caso particular, quem dirá se está adotando um princípio mais elevado ou apenas agindo de maneira moralmente permissível. Kant sustenta que é impossível saber com certeza se uma ação correta foi realizada porque é correta, ou por alguma inclinação (GMS 4:407). Ele é ainda mais explícito, na *Religião*, de que embora possamos ver um agente realizando ações não-permissíveis, “não podemos enxergar máximas, não podemos fazer isso de forma não problemática até em nós mesmos; portanto o julgamento de que um agente é um ser humano perverso não pode confiavelmente se basear na experiência” (R 6:20, também R 6:47-8, R 6:67, R 6:71). Evitar julgamentos sobre o caráter moral geral dos outros é ainda mais importante devido à tendência humana de elevar nosso próprio valor em comparação com o dos outros. Kant consistentemente atribui ao gênero humano um amor-próprio e arrogância que gera competição, sob a forma de “um desejo injusto de adquirir superioridade para si mesmo em detrimento dos outros” e “uma inclinação em aumentar seu valor aos olhos de outrem”.⁷

⁷ Ambas as citações são de R 6:27. Ver também A 7:272 e MM 6:465, além de vários dos ensaios de Kant do período crítico e pós-crítico, sobretudo “Paz Perpétua”, “Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita”, e “O Conflito das Faculdades”.

Assim, não apenas é tecnicamente impossível atingir certeza absoluta em nossos julgamentos sobre caráter, mas, além disso, é bastante provável que estes julgamentos serão distorcidos. Kant, apesar de sua reputação de ser desinteressado em relação à natureza humana, fornece três teses psicológicas plausíveis que estabelecem razões para nós em tratarmos outros seres humanos como fins em si mesmos, mesmo se nem todos fizeram por merecer este tratamento.

Este ponto não é trivial no sistema moral de Kant. Ele acha que nós, humanos, devemos tratar os que são obviamente virtuosos e os aparentemente imorais da mesma maneira, mas não pode querer dizer que isso se deve ao fato de que todos merecem o mesmo tratamento. Kant sustenta que não estamos em posição de fazer julgamentos sobre o caráter dos outros, mas acha que Deus poderia fazer estes julgamentos (R 6:48, R 6:76-7, *KpV* 5:123-4). De fato, esta é a base de seus argumentos de que é possível acreditar racionalmente em um ser supremo – somente um tal ser pode julgar o mérito dos outros à felicidade, distribuindo suas recompensas de acordo.

Se um sabor desagradável de moralismo ainda emana da leitura da “natureza racional” que estou propondo, talvez algumas considerações de escala mais ampla possam ajudar. Embora seja tanto moderno quanto elogiável falar de direitos humanos básicos e dignidade inalienável, o ponto em falar disso, em geral, consiste em colocar requerimentos na maneira pela qual governos e outras instituições devem tratar pessoas. A leitura que propus não questiona estas demandas, e, na verdade, lhes fornece uma forte base filosófica. A ideia de que as pessoas piores moralmente não devem ter o mesmo status moral das que são moralmente melhores é compatível com a ideia de que não estamos em boa posição para rotular ninguém como fundamentalmente inferior ou menos merecedor de respeito. Esta dualidade de pensamento dificilmente é uma novidade. É familiar a bilhões de crentes em um Deus supremo, assim como aos que acreditam no princípio de tratar um acusado em um processo legal como inocente, até que se prove a culpa. Se existe alguma coisa estranha neste quadro, esta estranheza deve ser pesada com a do quadro oposto, pela qual nenhum grau de imoralidade pode jamais manchar o brilho inextinguível que acompanha o poder de escolha ou a capacidade para a moralidade, mesmo se esta capacidade não se realiza e as escolhas são rotineiramente monstruosas. A posição pela qual todos nós devemos nos esforçar em atingir um ideal de bondade moral é, no mínimo, menos peculiar do que isso.

Referências

- DEAN, R. What should we treat as an end in itself? *Pacific Philosophical Quarterly* 77, no. 4 (1996): 268–88.
- DEAN R. *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- GUYER, P. *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge, New York, Melbourne, and Madrid: Cambridge University Press, 2000.
- HERMAN, B. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1993.
- HILL, T.E., Jr. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- KANT, I. *Anthropology from a Practical Point of View*. (M. Gregor, trans.) The Hague: Martinus Nijhoff. [7:117–333], 1974.
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*. (N. Kemp Smith, trans.) New York: St. Martin's Press. [4:1–252, 3:1–594], 1965.
- KANT, I. *Critique of Practical Reason*. (M. Gregor, trans.) Cambridge and New York: Cambridge University Press. [5:1–164], 1997.
- KANT, I. *Critique of Judgment*. (W. S. Pluhar, trans.) Indianapolis: Hackett Publishing Company. [5:167–485], 1987.
- KANT, I. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. (T. E. Hill, Jr. and A. Zweig, trans.) Oxford and New York: Oxford University Press. [4:387–463], 2002.
- KANT, I. *The Metaphysics of Morals*, (M. Gregor, trans.) Cambridge: Cambridge University Press. [6:203–491], 1996.
- KANT, I. *Religion within the Limits of Reason Alone*. (A. Wood and G. di Giovanni, trans.) Cambridge and New York: Cambridge University Press. [6:1–202], 1998.
- KORSGAARD, C. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996.
- O'NEILL, O. *Constructions of Reason*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1989.
- PATON, H.J. *The Categorical Imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1947.
- ROSS, W.D. *Kant's Ethical Theory*. London: Oxford University Press, 1954.
- WOOD, A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge, Melbourne, New York: Cambridge University Press, 1999.

Tradução recebida em 10/08/2015; aprovada em 10/10/2015.

Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia: comentário, tradução e notas

[On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy: comments, translation and notes]

Joel Thiago Klein*

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Natal, RN, Brasil)

Contexto histórico

O ensaio *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na Teodiceia* foi publicado na *Berlinischen Monatschrift* em setembro de 1791, um ano após a *Crítica da faculdade do juízo* e um ano antes do livro *A religião nos limites da simples razão*, o qual foi composto pelo texto *Sobre a batalha entre o princípio bom e mal para a dominação sobre o ser humano*, que em junho de 1792 não recebeu autorização para ser publicado na mesma revista. Portanto, de um lado, trata-se de um texto que se insere no *período crítico* e assume os resultados acerca dos limites da razão pura estabelecidos pelas três *Críticas*. Por outro lado, esse texto também já aponta para um dos temas mais polêmicos da obra kantiana, isto é, a questão do mal radical, além de já se colocar no enfrentamento político-filosófico acerca da importância e necessidade de fomentar o esclarecimento em assuntos de religião. Com isso, Kant entrou em choque com a política religiosa que passou a vigorar com a subida ao trono do reacionário rei Friedrich Wilhelm II, que governou a Prússia de 1786 até sua morte, em 1797.

O reinado de Friedrich Wilhelm II teve como um de seus ministros Johann Christoph von Wöllner, que em 9 de julho de 1788 publicou o famoso edito que proibia os pastores evangélicos de ensinar teses que não constasse nos livros oficiais. Em 18 de dezembro um novo edito de censura surge para garantir a ortodoxia de todos os livros que fossem publicados. Finalmente, em 1791 foi instalada em Berlim uma comissão

* Professor Adjunto de ética e filosofia política da UFRN. Esta pesquisa recebeu suporte financeiro da CAPES/DAAD e do CNPQ (Processo: 477298/2013-3, Chamada: Universal 14/2013). E-mail: jthklein@yahoo.com.br

protestante encarregada de realizar a inquisição acerca de todos os livros a serem publicados. Com isso, a *Berlinischen Monatschrift*, principal meio de publicação dos filósofos do esclarecimento teve de sair da Prússia e transferir suas atividades em 1792 de Berlim para Jena. É nesse contexto que, após a publicação em 1792 de *A religião nos limites da simples razão*, Kant foi ameaçado de perder sua cátedra caso não se silenciasse acerca dos assuntos de religião. Ele só voltou a publicar sobre o tema após a morte do monarca, questão por ele explicada e justificada no prefácio de *O conflito das faculdades* (1798).

Entrementes, em 1790 foi estabelecida a lei que obrigava todos os candidatos ao curso de teologia a prestar juramento da sua fé, não apenas no sentido dos seus conhecimentos acerca do Cristianismo, mas com relação a sua adesão a essa crença. É exatamente nesse contexto que pode ser lida a nota na página 08:268, na qual Kant chama a atenção para as possibilidades e o risco de se exigir tal tipo de juramento, especialmente quando diz respeito a exigência de um tipo de assentimento que, segundo Kant, é normalmente mal compreendido tanto com relação ao seu grau, quanto ao seu gênero. Para ilustrar os riscos que essa política religiosa pode ter com relação à educação moral e religiosa do povo, Kant apresenta uma interpretação do livro de Jó. Segundo ele,

Deus expressa sua condenação em relação aos amigos de Jó, pois eles não se pronunciaram tão bem a seu respeito (de acordo com a integridade) quanto seu servo Jó. Observando, assim, a teoria que ambas as partes sustentaram, então parece que os amigos de Jó atribuem a si maior razão especulativa e devota humildade, enquanto que Jó provavelmente experimentaria um triste destino frente a qualquer julgamento de teólogos dogmáticos, frente a um Sínodo, uma Inquisição, uma congregação venerável ou qualquer alto consistório de nosso tempo. (MpVT, AA 08: 266)

A questão da Teodiceia

O tema da teodiceia sempre esteve presente na história da filosofia, mas ele se acentua no período da filosofia medieval com a necessidade dos filósofos cristãos de lidar com o problema da realidade do mal na medida em que o mundo é o fruto de um único, onipotente, onisciente e todo bondoso Criador. Entre os expoentes desse período estão naturalmente Agostinho e Tomás de Aquino.

Mas o termo “teodiceia” é cunhado por Leibniz que em 1710 publica a obra *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de*

l'homme et l'origine du mal, a qual é uma crítica à obra *Dictionnaire Historique et Critique* (1697) do filósofo Pierre Bayle que sustentava não haver nenhuma solução racional para se explicar a possibilidade do mal no mundo. Esse debate é reacceso com o famoso terremoto de Lisboa de 1755, um dos mais trágicos da história, com mortes estimadas entre dez a cem mil pessoas. A partir desse triste evento, o filósofo francês Voltaire critica o otimismo de Leibniz em *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1755) e na sua novela *Candide* (1759). De janeiro a abril de 1756, o próprio Kant escreveu três ensaios acerca desse trágico acontecimento de Lisboa, sendo que em 1759 esse tema também retorna nas suas preleções: *Ensaio sobre algumas perspectivas acerca do otimismo*.

O próprio título do texto de Kant não deixa dúvidas sobre qual seja a sua posição final a respeito da teodiceia: ela é impossível e ilegítima enquanto um empreendimento especulativo. Diferentemente dos filósofos anteriores, Kant não funda sua conclusão na análise das experiências, sobre sagradas escrituras ou sobre princípios lógicos, mas sobre a análise do direito da razão em estabelecer uma crítica sobre os seus próprios limites. A razão humana, por sua própria natureza, não tem um acesso teórico ao âmbito suprassensível e com isso, não pode apresentar qualquer argumento definitivo em favor da teodiceia, por conseguinte, pode-se dizer que nenhuma teodiceia é possível, já que ela se define precisamente como a “a defesa da suprema sabedoria do Criador contra as acusações levantadas pela razão a partir das contradições presentes no mundo”.

Entretanto, isso não significa que a teodiceia seja um empreendimento sem qualquer importância para o ser humano. Para Kant, ela pode ser especialmente relevante na medida em que é somente a partir dela que se pode representar a unidade entre natureza e moralidade ou ainda, é através dela que se pode chegar ao conceito de sumo bem e se representar assim a unidade da razão. Mas o status teórico dessa teodiceia não seria direcionado para os fins especulativos, mas para o fortalecimento da moralidade ao mesmo tempo em que ela se sustenta sobre a moralidade. É por isso que o interesse na teodiceia não ocorre a partir da perspectiva da ciência e do saber, pois se trata essencialmente de uma questão de *crença*.

Argumentação filosófica e a analogia com a argumentação jurídica

Outro aspecto que nesse ensaio é digno de nota é a analogia que se estabelece entre a argumentação filosófica e a argumentação jurídica. Essa similitude não é nova e já aparece em vários momentos da *Crítica da razão pura*, obra que se propõe a representar um tribunal no qual a razão ocupa ao mesmo tempo o papel de litigante e juiz. Mas é nesse texto que Kant leva sua analogia argumentativa a um grau mais elaborado. A parte inicial do texto se empenha em apresentar o caso tal como se estivesse em um julgamento, no qual todo empreendimento filosófico na teodiceia é avaliado frente ao tribunal da razão pura. Isso fica evidente na seguinte passagem:

o autor de uma Teodiceia, assumindo o papel de advogado de defesa, as-sente que esse processo jurídico seja vinculado ao tribunal da razão e se compromete a representar o lado do acusado por meio da refutação formal de todas as reclamações dos opositores: ele não tem a permissão de repelir as últimas ao longo do processo legal por meio de uma sentença de incompetência do tribunal da razão humana (*exceptionemfori*). (MpVT, AA 08:255.)

Esse modelo argumentativo assumido pela atividade filosófica não é o resultado de uma questão estilística ou de uma questão literária qualquer, mas se insere no âmago da revolução filosófica estabelecida pela *Crítica da razão pura* e o rompimento com uma tradição filosófica que via na matemática o modelo a ser seguido. Para Kant, a atividade filosófica é uma atividade argumentativa que não pode se espelhar no método matemático. A filosofia precisa procurar em outro lugar um modelo que mais lhe é pertinente e Kant o encontra no modelo argumentativo que se estabelece na argumentação jurídica. Não se trata aqui simplesmente de copiar os modelos da argumentação jurídica, mas de adaptá-lo, na medida do possível e assumir a sua perspectiva.

Assim, a filosofia não apresenta provas e demonstrações, mas ela pode apresentar deduções, isto é, conclusões finais acerca de um tema ou de uma pretensão de conhecimento. Essa conclusão se assenta sobre uma argumentação construída a partir de princípios e certas representações originárias, as quais se consideram como fatos fundamentais dotados de validade. Esses fatos não são acontecimentos ou eventos fenomênicos, mas representações que surgem naturalmente na razão humana e independem das contingências históricas e culturais. São fatos que funcionam na argumentação filosófica da mesma forma que na argumentação jurídica. Naturalmente que a própria consideração de se

algo possa ser ou não considerada como fato está aberta para debate e argumentação, ou seja, novamente aqui há uma distinção entre a argumentação filosófica e a matemática, que se assenta em postulados que são em si mesmos imediatamente evidentes. Essas considerações precisam ser levadas em conta ao se deparar com passagens como:

Para essa justificação exige-se que o advogado de Deus demonstre: ou que aquilo que julgamos como contrário a fins no mundo não é o caso; *ou*, se for o caso, não tem de ser julgado como um fato, mas como uma consequência inevitável da natureza das coisas; *ou*, finalmente, que isso ao menos não pode ser imputado como um fato do supremo Criador de todas as coisas, mas unicamente dos seres mundanos, isto é, tem de ser visto como um fato dos homens. (*MpVT*, AA 08:255)

A relação entre moralidade e religião

Um dos principais objetivos desse texto é combater o misticismo nos assuntos de religião e defender o direito da filosofia de levar o esclarecimento também para esse terreno. Uma das teses centrais que Kant volta a defender nesse ensaio é a de que a religião não consegue se sustentar por si mesma e que sem a moral ela não passa de um conjunto de práticas vazias de significado que servem apenas para corromper o caráter do ser humano e, com isso, os bons costumes. Em outras palavras, para Kant não é a religião que sustenta a moral, mas é a moral que sustenta e dá sentido à religião.

Esse com certeza se trata de um tópico bastante delicado para a época e Kant vai buscar, tal como faria um bom advogado, argumentos na própria tradição teológica cristã para suportar a sua tese. Assim ele apresenta um argumento que o seu adversário não pode se recusar a aceitar. Interpretando o livro de Jó, Kant conclui:

Ora, com sua disposição de ânimo ele demonstra que não funda a sua moralidade sobre a crença, mas que funda a sua crença sobre a moralidade: em cujo caso, por mais fraca que essa crença possa ser, ela é deveras da espécie mais pura e verdadeira, isto é, ela é de um tipo tal que não funda uma religião de súplica, mas uma religião dos bons costumes. (*MpVT*, AA 08:267)

Essa tese será retomada e aprofundada tanto em *A religião nos limites da simples razão*, quanto na primeira parte do texto *O conflito das faculdades*.

A veracidade e o mal

A tese mais original desse ensaio e também a mais radical diz respeito à relação entre a confissão de fé, a falsidade e o problema do mal. Kant se esforça para colocá-la do modo mais sutil possível, sendo que ela pode chegar a passar mesmo despercebida em uma primeira leitura. Ele faz isso, pois sabe que se trata de uma tese bastante forte e que pode lhe causar problemas com a inquisição estabelecida na Prússia.

Kant inicia estabelecendo uma distinção fundamental entre proferir um juízo falso e proferir uma mentira. A verdade e a falsidade são características lógicas de um juízo, enquanto que a veracidade e a mentira se referem a uma determinada atitude que o sujeito assume no momento em que profere o juízo, seja para si mesmo, seja para outrem. A partir disso, Kant sustenta que é absolutamente impossível que alguém diga uma falsidade sem estar consciente dela. Em outras palavras, alguém pode proferir inconscientemente um juízo falso, isto é, pode proferir um juízo falso pensando que ele seja verdadeiro, mas é impossível que alguém diga uma mentira sem saber que a está dizendo.¹ A mentira e a veracidade são, dessa forma, atributos da postura do agente com relação aos seus juízos, os quais representam sempre uma postura consciente *qua* ações de um agente livre. Ou a mentira e a veracidade são ações de sujeitos conscientes e livres ou não se pode falar mais de agentes livres ou de qualquer tipo de responsabilidade. Nesse caso, alguém que “mente” para si mesmo pode com o passar do tempo fortalecer esse hábito a partir de algum benefício que obtém das consequências úteis dessa atitude, mas jamais a mentira pode se transformar para ele em veracidade, ou seja, jamais se torna realmente uma mentira. Se isso acontecesse não se estaria mais falando de um sujeito livre, mas de um sujeito esquizofrênico.

Nesse contexto Kant aponta para duas consequências bastante impactantes, uma que fica explícita e outra que permanece implícita e se tornará mais evidente com o exemplo de Jó. A *consequência explícita* se refere à absurdidade de alguém dizer que acredita em Deus ou em dogmas ou pressupostos de uma determinada religião histórica sem ter feito uma inquirição em sua consciência. A *consequência implícita* se

¹ Alguém pode dizer uma mentira para si mesmo, mas isso jamais acontece de modo inconsciente ou por um equívoco, ou seja, a mentira para si próprio não pode ocorrer por engano, mas envolve sempre uma falsidade que compromete a integridade do caráter. Portanto, alguém pode fingir que acredita na sua própria mentira e pode agir como se estivesse acreditando, mas essa pessoa jamais será convencida completamente por ela, pois a consciência da mentira não desaparece completamente, podendo ser apenas minimizada ou desconsiderada.

refere à mentira de querer considerar uma crença um conhecimento, ou seja, o não reconhecimento de que a crença se distingue do conhecimento teórico e prático é também uma mentira, pois faz parte da veracidade reconhecer que a crença é um determinado tipo de assentimento que se distingue em espécie de outros assentimentos. Assim, a religião, enquanto religião que possa ser racionalmente aceita, precisa sempre reconhecer imediatamente que suas asserções a cerca de Deus e de outros dogmas religiosos não são algo que possa ser conhecimento. Quem se arroga o estatuto de representar os interesses de Deus não apenas está se equivocando, mas mente para si mesmo e para Deus (caso ele existir), por conseguinte, comete um ato imoral.

Assim Kant chega à formulação do problema moral que ele julga o mais grave na natureza humana, a saber, uma certa propensão para a falsidade, uma propensão que nos assuntos de religião faz com que os indivíduos se tornem indignos frente a si mesmos e perante Deus, o que, finalmente, pode gerar graves consequências externas na medida em que eles se tornam indivíduos bajuladores, sectários e finalmente inquisitórios. Para Kant,

O mal [*das Böse*] da segunda espécie é a *indignidade* [*Nichtswürdigkeit*] e por meio dela se nega aos seres humanos todo o caráter. – Eu me refiro aqui principalmente à desonestidade que se encontra em profundo segredo, visto que o ser humano sabe que está distorcendo declarações internas até mesmo frente a sua própria consciência. (*MpVT*, AA 08:270)

Sobre a tradução

A presente tradução do ensaio *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* foi realizada a partir do texto presente no volume oitavo da *Akademie Ausgabe*, cuja paginação é indicada entre colchetes. Essa tradução foi cotejada com a tradução para o inglês *On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy* feita por George di Giovanni, a qual se encontra publicada no volume *Religion and Rational Theology* na coleção *The Cambridge edition of the Works of Immanuel Kant*.

Essa tradução buscou permanecer o mais próxima possível do estilo rebuscado do original, sendo que modificações foram introduzidas apenas quando se julgou estritamente necessário segundo as exigências próprias da língua portuguesa.

Tradução

[253] Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na teodiceia

[255] Compreende-se por teodiceia a defesa da suprema sabedoria do Criador contra as acusações levantadas pela razão a partir das contradições presentes no mundo. Chama-se isso de “defesa da causa² divina”, mesmo se, em seu fundamento, isso não fosse mais do que a presunção de uma causa nossa acerca de uma razão equivocada sobre seus limites. Todavia, essa nem mesmo é a melhor das causas na medida em que ela deveras pode ser confirmada. Afinal, enquanto um ser racional, o ser humano (deixando de lado qualquer vaidade) tem o direito de verificar todas as alegações e todas as doutrinas que lhe demandam respeito antes de se subjugar a elas, para que esse respeito seja franco e não fingido.

Para essa justificação exige-se que o advogado de Deus demonstre: ou que aquilo que julgamos como contrário a fins no mundo não é o caso; *ou*, se for o caso, não tem de ser julgado como um fato,³ mas como uma consequência inevitável da natureza das coisas; *ou*, finalmente, que isso ao menos não pode ser imputado como um fato do supremo Criador de todas as coisas, mas unicamente dos seres mundanos, isto é, tem de ser visto como um fato dos homens (eventualmente também como seres espirituais superiores, bons ou maus).

Portanto, o autor de uma teodiceia, assumindo o papel de advogado de defesa, assente que esse processo jurídico seja vinculado ao tribunal da razão e se compromete a representar o lado do acusado por meio da refutação formal de todas as reclamações dos opositores: ele não tem a permissão de repelir as últimas ao longo do processo legal por meio de uma sentença de incompetência [*Machtspruch*⁴ der

² A palavra “*Sache*” pode ser traduzida também por “coisa” ou “assunto”, mas no contexto jurídico ela pode ser entendida no sentido de, por exemplo: “*eine Sache vertreten (vorGericht)*”, isto é, “defender uma causa” perante um tribunal. Portanto, não se deve confundir aqui “causa” no sentido de “*Sache*” com “*Ursache*” no sentido de “causa”, isto é, “causalidade”. (Nota do tradutor)

³ Aqui Kant utiliza a palavra “*Faktum*”, que é um conceito técnico da sua filosofia prática. Ele aparece na *Crítica da razão prática* e na *Crítica da faculdade do juízo* e faz referência a algo que acontece (a consciência de uma determinada representação) e que possui características que permitem atribuir legitimidade a uma determinada demanda teórica, como por exemplo, a demanda pela legitimidade da lei moral. (Nota do tradutor)

⁴ A palavra alemã “*Machtspruch*” tem como tradução (encontradas em outras traduções dos textos de Kant realizadas por reconhecidos estudiosos) as seguintes possibilidades: ato de autoridade;

Unstatthaftigkeit] do tribunal da razão humana (*exceptionem fori*).⁵ Em outras palavras, ele não pode vencer o adversário impondo-lhe a admissão da suprema sabedoria do criador do mundo e considerando imediatamente como infundadas, mesmo sem investigação, todas as dúvidas que contra ela possam surgir. Ao contrário, [256] visto que isso de forma alguma compromete o conceito de sabedoria suprema,⁶ ele tem que se dedicar às objeções tornando-as inteligíveis por meio de esclarecimento e dissolução. – Contudo, com algo ele não precisa se envolver, a saber, com o que a experiência nesse mundo ensina e até mesmo prova acerca da suprema sabedoria de Deus, pois com isso ele claramente também não iria ser bem sucedido, já que se exigiria onisciência para reconhecer em um mundo dado (tal como ele na experiência se deixa conhecer) aquela perfeição da qual se afirma conscientemente que seria impossível outra maior na criação e no governo.

palavra de ordem; decreto; e veredito. Como se trata de uma analogia com o contexto jurídico, opta-se aqui por “sentença”, pois é essa a terminologia mais usual para uma decisão realizada pelo juiz. Nesse caso, “decreto” é normalmente utilizado no contexto do poder executivo, e “palavra de ordem” ou “ato de autoridade” poderiam se referir ao poder legislativo. Na sequência fica mais nítida a importância dessa diferenciação. (Nota do tradutor)

⁵ Expressão latina que significa que o tema não compete àquele foro de discussão, ou ainda, que tal tribunal não possui competência para julgar determinado caso. (Nota do tradutor)

⁶ Entretanto, para concordar com o sumo bem enquanto fim terminal [*Endzweck*] de todas as coisas, o conceito característico de uma sabedoria apresenta apenas a propriedade de uma vontade; o conceito de arte, ao contrário, apresenta apenas a faculdade do uso mais adequado dos meios para *fins desejados*: assim, quando a arte enquanto tal se comprova como adequada àquela ideia – cuja possibilidade ultrapassa toda compreensão da razão humana (como por exemplo, quando meio e fim se produzem concomitantemente tal como nos corpos organizados) enquanto uma *artedivina* que pode, não sem razão, ser equiparada com o nome de sabedoria, embora os conceitos não possam ser intercambiados – então ela deveras pode ser nomeada de *sabedoria artística* do criador do mundo em distinção à própria *sabedoria moral*. A teleologia (e através dela a físico-teologia) oferece provas abundantes da primeira na experiência. Mas ela não vale como conclusão acerca da sabedoria moral do criador do mundo, pois as leis da natureza e a lei moral exigem princípios completamente distintos e a prova da sabedoria moral é conduzida completamente a priori, por conseguinte, não deve ser fundada de forma alguma na experiência daquilo que acontece no mundo. Ora, para que se tenha um conceito de Deus conveniente à religião (pois não o utilizamos para a explicação da natureza em um intento especulativo) é preciso um conceito de Deus como um ser moral. Visto que esse conceito pode se fundar tão pouco sobre a experiência, quanto pode ser produzido por conceitos transcendentais de um ser absolutamente necessário, o que seria para nós arrebatamento,* então se reconhece suficientemente que a prova da existência de um tal ser não pode ser outra senão uma prova moral. (Nota do autor)

(*) A palavra “*überschwenglich*” faz referência a “*Schwunge*”, que significa “*ímpeto*”, “*vigor*”. Assim, trata-se aqui de um advérbio que indica um arrebatamento e um ímpeto excessivo. Kant utiliza essa terminologia para se referir ao arrebatamento sentimentalista do gênio que nega o princípio republicano da filosofia. Em outras palavras, trata-se de uma metodologia que fere a reflexão racional na medida em que submete a razão a fatos, como por exemplo, a crença de que o gênio tem um acesso privilegiado a um mundo de verdades. Trata-se aqui para Kant da oposição entre filosofia e superstição. Mais acerca desse aspecto pode ser encontrado em Klein/Perin (2009). (Nota do tradutor)

Ora, existem três espécies de contrariedade a fins⁷ no mundo, isto é, aquilo que poderia contradizer a sabedoria do seu criador:

I. A contrariedade a fins manifesta, isto é, aquilo que não pode ser desejado, nem aprovado seja como meio, seja como fim de uma sabedoria;

II. A contrariedade a fins condicionada, isto é, aquilo que como meio pode coexistir com a sabedoria de uma vontade, ainda que jamais enquanto fim.

A primeira é a contrariedade a fins moral enquanto o verdadeiro mal (pecado). A segunda é a contrariedade a fins física, isto é, o mal-estar [257] (a dor)⁸. Ora, ainda há uma conformidade a fins na relação entre o mal-estar e o mal moral quando o último se encontra aí e não pode ou deve ser impedido, a saber, na ligação do mal-estar e da dor enquanto punição ao mal enquanto transgressão. Sobre essa conformidade a fins no mundo cabe questionar se cada um recebeu no mundo o que lhe era de direito. Por conseguinte, deve poder ser pensado uma

IIIª espécie de contrariedade a fins no mundo, qual seja, a desproporção entre punição e transgressão no mundo.

As propriedades da suprema sabedoria do Criador do mundo, contra as quais se objeta aquelas contrariedades a fins, são também de três espécies:

Primeira, a *santidade* da suprema sabedoria do criador do mundo enquanto legislador (criador) em oposição ao mal moral no mundo.

Segunda, a *bondade* da suprema sabedoria do Criador do mundo enquanto regente (mantenedor) em contraste com os incontáveis mal-estares e sofrimentos dos seres racionais mundanos.

Terceira, a *equidade* da suprema sabedoria do Criador do mundo enquanto juiz em comparação com a situação dos mal-estares, o que

⁷ “Zweckwidrig” significa “contrário a fins” ou “incompatível com o fim”. O uso desse termo substantivado ou adjetivado ao longo da obra publicada de Kant (os volumes 1-9 da *AkademieAusgabe*) não é grande. Ele aparece apenas 25 vezes em 18 páginas diferentes, sendo que dessas, 6 vezes na *Crítica da Faculdade do Juízo* (AA 05: 242/245/259/326/379/439) e 12 vezes neste texto da Teodiceia.

⁸ Na *Crítica da razão prática* (Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 05: 59-61) Kant discute e esclarece a sua concepção sobre os seguintes pares conceituais: *Wohl / Übel*(bem-estar / mal-estar) referem-se sempre a um estado de agrado ou desagrado (*Annehmlichkeit / Unannehmlichkeit*), de prazer (*Vergnügen*) e de dor ou aflição (*Weh*); e *Gute / Böse*(o bem / o mal) se referem sempre à vontade, isto é, se referem a uma ação realizada intencionalmente por dever ou contra o dever. (Nota do tradutor)

parece ser indicado pela desproporção entre a falta de punição dos corruptos e suas transgressões no mundo.⁹

[258] No que se segue, representa-se contra a responsabilidade daquelas três espécies de acusações [de contrariedade a fins] acima mencionadas e testa-se a sua validade.

I. A primeira justificação contra as queixas acerca da santidade da vontade divina, segundo as quais o mal moral desfigura o mundo, sua obra, consiste no seguinte:

a) Que tal contrariedade a fins manifesta, a qual assumimos como infração da lei pura da nossa razão, não exista de modo algum, mas que ela seja apenas uma violação contra a sabedoria humana; e que a sabedoria divina a julga de forma completamente diferente e segundo regras para nós incompreensíveis, de modo que aquilo que com direito achamos repreensível para nossa razão prática e suas determinações possa ser, contudo, o melhor de todos mundos, tanto com relação aos fins divinos e à sabedoria suprema, assim como talvez até mesmo como meio mais adequado para o nosso bem-estar em particular; que os caminhos do Supremo não sejam os nossos (*sunt Superis sua iura*)¹⁰ e que nós nos equivocamos quando julgamos que aquilo que é apenas lei para os homens nesta vida seja uma lei objetiva enquanto tal, ou quando

⁹ Essas três propriedades conjuntas, as quais não se deixam reduzir de forma alguma uma à outra, tal como a equidade à bondade, constituem o conceito moral de Deus. A própria ordem também não se deixa modificar (fazendo, assim, da equidade, a qual está subordinada a santidade da legislação, condição suprema da criação do mundo) sem que isso implique na demolição da religião, em cujo fundamento se encontra esse conceito moral. A nossa própria razão pura (que na verdade é prática) determina essa ordenação, pois se até mesmo a legislação se conformasse com o bem-estar, então não haveria mais dignidade e nenhum conceito firme de dever. O ser humano deseja primeiramente ser feliz, mas, todavia, compreende e aceita (ainda que relutantemente) que a dignidade de ser feliz, isto é, a concordância do uso da sua liberdade com a lei santa seja, na decisão do criador, a condição para sua bondade e, portanto, que precise necessariamente precedê-la. Ora, o desejo, o qual tem como seu fundamento o fim subjetivo (o amor-de-si), não pode determinar o fim objetivo (para a sabedoria), o qual é prescrito pela lei que dá à vontade a regra incondicionada. Também a punição no exercício da equidade não é de forma alguma apenas meio, mas se funda também como fim na sabedoria legisladora: a transgressão é ligada ao mal-estar, não para que disso resulte um outro bem, mas porque essa ligação é em si mesma boa e moralmente necessária. A equidade pressupõe deveras a benevolência do legislador (pois se [258] sua vontade não estivesse direcionada ao bem-estar dos seus súditos, então eles também não poderiam ser obrigados a obedecê-lo); mas ela não é benevolência, pois a equidade se distingue essencialmente dela, embora seja incluída no conceito universal de sabedoria. Disso se segue também a acusação sobre a falta de uma equidade, a qual é indicada abertamente aos seres humanos aqui no mundo não pelo fato de que do bem não se siga o bem-estar, mas por que do mal não se segue o mal-estar (mas, se do bem se seguir o mal-estar, então o contraste dessa ofensa aumenta ainda mais). Afinal, sob um governo divino o melhor ser humano não deve fundar seu desejo de satisfação sobre a equidade divina, mas precisa fundá-lo sempre sobre sua bondade, pois ele, que apenas salda a sua dívida, não tem direito algum sobre a beneficência de Deus. (Nota do Autor)

¹⁰ “Os bons têm as suas próprias leis” é uma citação de Ovídio, *Metamorphoses*, Livro IX. (Nota do tradutor)

sustentamos, de um ponto de vista tão rasteiro, que aquilo que nos parece contraditório seja também considerado contraditório de um ponto de vista mais alto. – Essa apologia, na qual a justificação é mais irritante do que as queixas, não necessita de nenhuma refutação e certamente pode ser deixada à repulsa de todo o ser humano que tenha o menor sentimento pela moralidade.

b) A segunda pretensa justificação poderia, na verdade, conceder realidade ao mal moral no mundo, mas, com isso, desculpa o criador do mundo no sentido de que não havia nada que ele pudesse ter feito para impedi-lo, pois [o mal moral] se funda sobre [259] as limitações da natureza do ser humano enquanto ser finito. – Mas com isso os próprios males seriam justificados e se deveria parar de chama-los de um mal moral, pois eles não poderiam ser atribuídos à responsabilidade dos seres humanos.

c) A terceira resposta: que, ao se aceitar também que aquilo que nomeamos de mal moral repousa sobre a culpa dos seres humanos e que de modo algum precise ser atribuído a Deus, visto que ele apenas o permitiu por sábios motivos enquanto ato dos seres humanos, mas de forma alguma o aprovou, quis ou promoveu, segue-se (caso não se queira no conceito do simples *consentimento* de um ser, que é o criador único e absoluto do mundo, admitir também algum impulso) segundo a apologia anterior (b) uma mesma consequência, a saber, que ao próprio Deus foi impossível impedir esse mal sem que de outra forma tivesse destruído outros fins mais nobres e até mesmo morais. O fundamento deste mal (pois é assim que se precisa realmente nomeá-lo) precisa ser buscado na inevitável natureza das coisas, a saber, nos limites necessários da humanidade enquanto natureza finita e, por conseguinte, a ela também não pode ser imputado.

II. Ora, insiste-se igualmente acerca da justificação das queixas que são levantadas contra a bondade divida a partir dos mal-estares, a saber, dos sofrimentos neste mundo, o seguinte:

a) A esse respeito: nos destinos dos seres humanos se atribui falsamente uma preponderância aos mal-estares com relação aos agradáveis prazeres da vida, pois por mais que as coisas estejam ruins para alguém, prefere-se estar vivo a estar morto e os poucos que escolhem a morte protelam-na tanto que eles mesmos através disso sempre confirmam a sua preferência pela vida e, se forem suficientemente tolos para escolher a morte, também então eles apenas passam para o estado de ausência de sensação na qual, de todo modo, não se pode sentir dor alguma. – Contudo, pode-se deixar certamente a resposta a essa sofística para a máxima de qualquer ser humano dotado

de uma sã razão, que tenha vivido tempo bastante e refletido sobre o valor da vida, para se chegar a um julgamento da seguinte questão: se ele teria de fato vontade de jogar mais uma vez o jogo da vida, não digo da mesma, mas de qualquer outra em condições quaisquer (desde que não seja um conto de fadas, mas uma vida neste nosso mundo terreno).

b) À segunda justificação, segundo a qual a alegada supremacia dos sentimentos dolorosos sobre os sentimentos agradáveis não pode ser separada da natureza de uma criatura animal tal como é o ser humano (no mesmo sentido que Graf Veri¹¹ considera no livro sobre a natureza do prazer) replicar-se-ia: se este é o caso, então se pode colocar uma outra pergunta, qual seja, por que afinal de contas o criador da nossa existência nos trouxe a vida se, segundo a nossa correta avaliação, ela não nos é desejável? Ao desgostoso responder-se-ia aqui da mesma forma como aquela mulher indiana o fez a Gengis Khanm, o qual não lhe pode proporcionar nenhuma satisfação pela violência sofrida, nem qualquer segurança futura: “se você não quer nos proteger, porque nos conquista?”

c) A terceira solução do nó deve ser a seguinte: que Deus quer para nós uma felicidade futura, portanto, que ele nos colocou no mundo por bondade; que a condição de incômodos e tristezas da vida presente precisa preceder aquela benção esperada e efusiva e que nós mesmos devemos nos tornar merecedores daquela glória futura por meio da luta contra as adversidades. – Por si só, esse momento de exame frente à Sabedoria suprema (ao qual a maioria está sujeita e no qual também os melhores não se contentam com sua vida) precisa ser certamente a condição para que em algum momento desfrutemos dos prazeres. Que não era possível deixar a criatura satisfeita em todas as épocas da sua vida até pode ser admitido, mas manifestamente não compreendido e com isso se pode, apesar de tudo, fazer desaparecer o nó apelando-se à Sabedoria suprema, que assim o quis, mas não se pode solucioná-lo: o que, todavia, a teodiceia garante poder realizar.

III. Acerca da terceira acusação, a saber, contra a equidade do juiz do mundo,¹² responde-se:

¹¹Count Pietro Veri (1728-1797) foi, juntamente com Cesare Beccaria, líder do movimento iluminista do norte da Itália. Foi principalmente um economista e um filósofo da política e da moral. Em 1763 ele escreve o livro *Metitazione sul la felicità*, obra sobre ética que segue as linhas de Locke, Helvétius e principalmente Rousseau. O livro ao qual Kant aqui se refere é *Sull'indole del piacere* (1773), o qual foi traduzido para o alemão por Christoph Meiners com o título *Gedanken über die Naturdes Vergnügens* (Leipzig, 1777). Mais sobre Veri conferir: MARRONE, G.; PUPPA, P. (Eds.). *Encyclopedia of Italian Literary Studies*. Routledge: 2007, 1979ss. (Nota do Tradutor)

¹² É digno de nota que sob todas as dificuldades de se unificar o curso dos acontecimentos do mundo com a divindade do seu criador, nenhuma se impõe tão violentamente à mente [*Gemüth*] quanto aquela de uma aparente falta de equidade. Quando (embora isso ocorra deveras raramente) acontece

[261] a) A presunção de que toda falta de punição do corrupto no mundo não possui qualquer fundamento, pois cada crime em sua natureza já conduz por si mesmo a correspondente punição na qual a repreensão interna da consciência atormenta mais penosamente o corrupto do que as Fúrias.¹³ Mas nesses ajuizamentos encontra-se obviamente um equívoco. O homem virtuoso empresta àquele homem corrompido o seu caráter de ânimo, a saber, a integridade em toda a sua força, de modo que quanto mais virtuoso é o homem, tanto mais duramente o castiga por qualquer pequena rudeza que seja desaprovada pela lei moral que está nele. Contudo, onde falta este modo de pensar e com ele a integridade, ali falta também o verdugo para os crimes cometidos; e o criminoso, se ele puder escapar das punições externas aos seus crimes, debocha sobre o medo dos justos de serem atormentados pelas próprias repreensões; mas as pequenas censuras que ele de vez em quando pode se fazer, ou ele não as faz por meio da consciência, ou ele as faz por que ainda tem algo dentro de si, assim que ele as contrabalança e remunera por meio dos prazeres sensíveis, únicos aos quais ele possui gosto. — Caso aquelas acusações forem adiante.

b) Desse modo deve ser contraposto: que a evidente inexistência de equidade na conformidade da relação entre culpa e punição no mundo não pode deveras ser negada e se precisa aceitar com indignação uma vida com final feliz ao mesmo tempo em que seu curso é frequentemente conduzido por uma gritante injustiça; que, todavia, isso esteja na natureza e seja estabelecido e organizado de modo não intencional, por conseguinte, que não seja um desentendimento moral, visto que seria uma propriedade da virtude lutar contra os infortúnios (pois o virtuoso é perseguido pela dor que sofre ao comparar a sua própria sorte com aquela do corrupto) e os sofrimentos apenas serviriam para elevar o valor da virtude, por conseguinte, para que, perante a razão, essa dissonância dos inculcados mal-estares da vida fossem dissolvidos em uma gloriosa harmonia moral: — Assim, contra essa solução argumenta-se: que o mal-estar, enquanto amolador da virtude, preceda ou acompanhe a virtude e

de um vilão injusto e especialmente violento não se esquivar sem punição do mundo, então, o espectador imparcial exulta ao céu e com ele igualmente se apazigua. Nenhuma conformidade a fins da natureza por meio de admiração consegue coloca-lo da mesma forma em tal estado de ânimo e o faz ouvir a mão de Deus. Por quê? A mão de Deus é aqui moral e única no gênero, a qual no mundo pouco se pode esperar perceber. (Nota do Autor)

¹³ “Fúrias” é o nome dado na mitologia romana para as “Eríneas”, isto é, as deusas da mitologia grega que se encarregavam da vingança e que puniam os mortais. Nas peças de Ésquilo as Eríneas eram três: Alecto, a implacável, que se encarregava de punir os delitos como a ira, a cólera e a soberba; Megera, que personifica o rancor, a inveja, a cobiça e o ciúme e que castiga principalmente os delitos contra o matrimônio, em especial a infidelidade; e Tisífone, a vingadora dos assassinatos. (Nota do Tradutor)

que ambos sejam representados como estando em permanente acordo moral, esse seria o caso apenas se, ao menos no final da vida, a virtude fosse coroada e o vício punido; mas se até mesmo esse final fracassa absurdamente, assim como a experiência oferece muitos exemplos a esse respeito, então parece que o sofrimento dos virtuosos não ocorreu para que a sua virtude fosse pura, mas por que ela [262] o foi (pois era contrária às regras do prudente amor-de-si [*Selbstliebe*]). Isso é exatamente o oposto da equidade, tal como o ser humano dela pode fazer um conceito. Ora, no que concerne a possibilidade de que talvez o fim dessa vida terrena não seja, todavia, o fim de toda a vida, então essa possibilidade não pode valer como uma *justificação* da providência, mas é apenas uma sentença da razão moralmente crédula, através da qual o indivíduo que duvida é orientado a ter paciência, mas não que ele seja satisfeito.

c) Finalmente quando se quer tentar a terceira solução dessa relação desarmoniosa entre o valor moral do ser humano e seu destino, pode-se dizer a respeito da sua parte que: nesse mundo todo bem e mal-estar não precisam ser julgados segundo sua concordância com fins suprassensíveis, mas como resultado do emprego da faculdade do ser humano de ser aconselhado segundo regras da natureza proporcionadas pela aplicação, de modo casual conforme as circunstâncias, da sua habilidade e prudência; ao contrário, em um mundo futuro irá sobressair outra ordem de coisas e a cada um será concedido segundo uma valoração moral dos atos praticados aqui em baixo: – ora, essa pressuposição é também arbitrária. Em vez disso, a razão, que a faz segundo seu interesse de acordo com uma sentença, mas não enquanto faculdade moralmente legisladora, precisa provavelmente encontrá-la segundo meras regras do conhecimento teórico: que o curso do mundo segundo a ordem da natureza determine nosso destino, tanto aqui quanto em outro mundo. Afinal, o que a razão tem como fio condutor para suas especulações teóricas além da lei da natureza? E se ela novamente, tal como exigiu a resposta anterior (nr. b.), deixa-se referir melhor a paciência e esperança de um melhor mundo futuro: como ela pode esperar que o curso das coisas, segundo a ordem da natureza tal como se lhe apresenta aqui, não se apresentará segundo as mesmas leis em um mundo futuro? Não existe assim qualquer relação compreensível entre os fundamentos determinantes internos da vontade (a saber, do modo de pensar moral) segundo leis da liberdade e as causas independentes da nossa vontade (que em sua maior parte são externos) que determinam nosso bem-estar segundo leis da natureza: portanto, a suposição de uma concordância do destino do ser humano com a equidade divina segundo

conceitos que nós fazemos dela, continua a ser esperada tão pouco lá, quanto aqui.

[263] Ora, o resultado desse processo legal perante o tribunal da filosofia é o seguinte: que até agora toda a teodiceia não cumpre o que promete, a saber, ela não justifica a sabedoria moral no governo do mundo contra as dúvidas que são levantadas a partir daquilo que a experiência neste mundo nos dá a conhecer, embora naturalmente essas dúvidas, enquanto objeções, tanto quanto nossa compreensão sobre a natureza da nossa razão alcança acerca delas, também não possam provar o contrário. Mas que não se possa de algum modo com o tempo encontrar fundamentos mais eficazes de justificação da teodiceia e que a acusada sabedoria não possa ser (como até agora) absolvida apenas *abinstantia*, isso, contudo, permanece ainda em aberto caso nós não cheguemos ao ponto de demonstrar com certeza que nossa razão é absolutamente incapaz de compreender *as relações nas quais um mundo, tal como nós sempre o podemos conhecer por meio da experiência, se mantém fiel à suprema sabedoria*: então todas as demais tentativas da alegada sabedoria humana em compreender os caminhos da sabedoria divina são completamente rejeitadas. Portanto, para nós é alcançável ao menos uma sabedoria negativa, a saber, a compreensão dos limites necessários das nossas pretensões com respeito àquela sabedoria que para nós é demasiado alta: isso ainda precisa ser provado para que esse processo seja finalizado *para sempre*. E isso de fato pode ser feito.

Para sermos bem sucedidos em uma físico-teologia nós temos um conceito de uma *sabedoria artística* na organização deste mundo, o qual não carece de realidade objetiva para nossa capacidade racional especulativa. Ainda assim, nós também temos nas ideias morais da nossa própria razão prática um conceito de uma *sabedoria moral* que pode ser inserida no mundo em geral por meio do mais perfeito criador. – Mas sobre a *unidade na concordância* daquela sabedoria artística com a sabedoria prática no mundo sensível não temos nenhum conceito e também jamais podemos ter esperança de consegui-lo. Pois ser uma criatura e, enquanto ser natural, seguir apenas a vontade do seu criador e a despeito disso, enquanto um ser que age livremente (o qual tem uma vontade independente dos impulsos externos que frequentemente podem lhe ser contrários) e que é capaz de ser imputável, bem como ver seus próprios atos igualmente como efeitos de um ser superior: essa é uma junção de conceitos que na ideia de um mundo nós na verdade

precisamos pensar conjuntamente, [264] enquanto o sumo bem. Mas isso somente pode ser compreendido por aquele que penetra até o conhecimento do mundo suprassensível (inteligível) e compreende o modo como ele se coloca como fundamento do mundo sensível: sobre essa compreensão apenas pode ser fundada a prova da sabedoria moral do criador do mundo com respeito ao mundo sensível, pois esta, todavia, apenas nos oferece os fenômenos daquele primeiro mundo. [Eis] uma compreensão que nenhum mortal pode alcançar.

Na realidade, toda a Teodiceia deve ser a *explicação* da natureza na medida em que Deus dá a conhecer através dela os propósitos da sua vontade. Ora, toda explicação da declarada vontade de um legislador é ou *doutrinal*, ou *autêntica*. A primeira é aquela que se utiliza dos meios de expressão daquela vontade juntamente com os arrazoados feitos a partir dos conhecidos propósitos do legislador; a segunda é feita pelo próprio legislador.

O mundo, enquanto obra de Deus, também pode ser considerado por nós como uma publicação divina dos *propósitos* da sua vontade. Contudo, nisso ele é frequentemente para nós um livro fechado; mas isso *sempre* tem de ser minimizado, caso o *propósito final* de Deus (o qual é sempre moral) tenha de ser observado a partir do mundo, ainda que como objeto da experiência. As tentativas filosóficas desse tipo de explicação são doutrinárias e constituem a potencial teodiceia, a qual por isso se pode nomear de doutrinal. – Contudo, não se pode negar o nome de teodiceia ao mero afastamento de todas as objeções contra a sabedoria divina, caso ela seja uma *sentença divina* ou (o que nesse caso se equivale) uma asserção da própria razão, através do que nós nos fazemos necessariamente e antes de toda a experiência o conceito de Deus enquanto um ser sábio e moral. Desse modo, Deus torna-se através da nossa própria razão o intérprete da sua vontade proclamada via criação e essa interpretação podemos denominar de *autêntica* Teodiceia. Mas essa não é a interpretação de uma razão *reflexiva* (especulativa), mas de uma razão prática *poderosa*, a qual apresenta uma legislação sem motivos posteriores, assim que ela pode ser vista como o esclarecimento imediato da voz de Deus que oferece por meio dela um sentido à letra da sua criação. Ora, uma interpretação tão autêntica eu encontro expressa alegoricamente em um antigo livro sagrado.

[265] *Jó* é representado como um homem cujo gozo de viver conjugou tudo o que sempre se pode conceber como perfeito. Tinha

saúde, era rico, era livre, era um governante que podia tornar os outros felizes, vivia no colo de uma família feliz e entre amigos queridos e, sobre tudo (aquilo que é o mais importante), estava em boa consciência feliz consigo mesmo. Todos esses bens, exceto o último, lhe foram repentinamente arrancados por um destino difícil que sobre ele se impôs como uma provação. Do atordoamento sobre essa inesperada revolução ele gradualmente conseguiu retornar a reflexão, mas ele acabou irrompendo em lamentações com sua estrela do azar; sobre o que ele quase chega a entrar em uma discussão com seus amigos que o repudiavam sob o fingimento de lhe consolar. Nesse contexto, ambas as partes, cada uma segundo seu modo de pensar (essencialmente segundo a sua posição), apresentaram sua particular teodiceia para o esclarecimento moral daquele doloroso destino. Os amigos de Jó professam o sistema de explicação de todos os mal-estares no mundo a partir da *equidade* divina, enquanto tantas punições quantos forem os crimes cometidos. Mas como eles não souberam nomear nenhum crime que devesse ser atribuído à culpa do infeliz homem, então acreditaram poder julgar *a priori* que ele precisaria ter alguma culpa, pois, do contrário, a equidade divina não seria possível com relação à sua infelicidade. Jó, ao contrário - protestando com indignação que a sua consciência não lhe fazia qualquer censura sobre toda a sua vida; mas o que corresponde aos erros humanos inevitáveis, o próprio Deus deve saber que ele o fez como uma criatura frágil – declara-se pelo sistema da decisão divina incondicionada. “Ele está de acordo”, diz ele, “Ele faz o que quer”.¹⁴

Nessa discussão é de pouca importância os sutis e suprassutis raciocínios que ambas as partes apresentam; mas o caráter no qual eles os fazem merece a maior atenção. Jó fala como pensa e com uma coragem que qualquer um por si mesmo também poderia ter. Seus amigos, ao contrário, falam como se estivessem sendo secretamente ouvidos e julgados por aquele que é o mais poderoso e através de suas falas tentassem conquistar sua graça mais pelo coração do que pela verdade. Essa malícia de seus amigos de alegar uma impostura sobre algo que tinham que reconhecer ausência de compreensão e o fingimento de uma convicção que de fato não possuem vai de encontro com a franqueza de Jó, [266] a qual lhe é muito mais vantajosa à medida que se distancia da falsa bajulação que beira a imprudência. Jó afirma “você quer defender Deus com algo que não é legítimo? Você quer compreender a sua pessoa? Você quer representar Deus? Ele os

¹⁴ Jó, XXIII, 13. (Nota do autor)

punirá quando secretamente contemplar as suas pessoas! Ele não aceita hipócritas perante si.”¹⁵

Isso é verdadeiramente confirmado pelo desfecho da história, pois Deus agracia Jó colocando frente a seus olhos a sabedoria da sua criação, especialmente naquilo que diz respeito a sua inescrutabilidade. Ele o deixa contemplar o lado belo da sua criação, no qual ele coloca os fins concebidos pelo ser humano, a sabedoria e a boa disposição do criador do mundo sob uma luz inequívoca; mas também lhe deixa contemplar o lado pavoroso, o qual ele nomeia de produto do seu poder e com isso também as coisas prejudiciais e terríveis as quais, entretanto, foram organizadas teleologicamente tanto para si, quanto para sua espécie, mas que na perspectiva dos outros e dos próprios homens atrapalham e contradizem os fins e parecem ser incapazes de serem reunidas em um plano ordenado universalmente segundo a bondade e a sabedoria. Mas essas coisas ainda comprovam a manutenção do todo e a ordenação anunciada pelo sábio Criador do mundo, embora os seus caminhos, indecifráveis para nós pela ordem física das coisas, bem como pela ligação delas com a ordem moral (as quais para a nossa razão ainda são mais impenetráveis), precisem permanecer escondidos. – A conclusão é a seguinte: Jó é consciente de não haver nada *abusivo* em seu discurso, senão que apenas se recusou a falar incautamente sobre coisas que lhe são demasiado altas e das quais nada compreende. Deus expressa sua condenação em relação aos amigos de Jó, pois eles não se pronunciaram tão bem a seu respeito (de acordo com a integridade) quanto seu servo Jó. Observando, assim, a teoria que ambas as partes sustentaram, então parece que os amigos de Jó atribuem a si maior razão especulativa e devota humildade, enquanto que Jó provavelmente experimentaria um triste destino frente a qualquer julgamento de teólogos dogmáticos, frente a um Sínodo, uma Inquisição, uma congregação venerável ou qualquer alto consistório de nosso tempo. Portanto, não uma compreensão privilegiada (*Einsicht*), mas apenas a veracidade do coração, a honestidade de não dissimular as suas dúvidas e a aversão em simular convicção quando [267] não se a sente, especialmente frente a Deus (para quem esta artimanha é um absurdo): na pessoa de Jó são estas as características que, no veredito divino, dão preferência ao homem honesto em relação ao bajulador religioso.

Mas a crença que surge nele através de uma tão estranha solução de suas dúvidas, isto é, pelo mero desvio da sua consciência, poderia surgir apenas na alma de um homem que pudesse dizer juntamente com

¹⁵ Jó, XIII, 7 até 11; 16. (Nota do autor)

suas vívidas dúvidas (XXVII, 5, 6): “Até o meu fim chegar, não vou me afastar da minha devoção” etc . Ora, com sua disposição de ânimo ele demonstra que não funda a sua moralidade sobre a crença, mas que funda a sua crença sobre a moralidade: em cujo caso, por mais fraca que essa crença possa ser, ela é deveras da espécie mais pura e verdadeira, isto é, ela é de um tipo tal que não funda uma religião de súplica, mas uma religião dos bons costumes.

Considerações finais

Como se mostrou aqui, a Teodiceia não se apresenta tanto como uma tarefa em proveito da ciência, mas muito mais como algo relativo aos assuntos da crença. A partir da autêntica Teodiceia vimos que em tais assuntos consegue-se menos a partir de raciocínios do que a partir da sinceridade na observação da incapacidade da nossa razão e a partir de um discurso que não falseia os seus pensamentos nas declarações, mesmo que isso ocorra com uma tão piedosa intenção quanto se queira. Isso enseja ainda as seguintes breves considerações sobre uma prolífica matéria, a saber, sobre a sinceridade enquanto o principal requisito nos assuntos de crença em contraposição a uma propensão a falsidade e desonestidade, enquanto a principal contravenção na natureza humana.

Que aquilo que alguém diz a si mesmo ou a outro seja verdadeiro: isso ninguém pode sempre garantir (pois se pode errar). Mas pode-se e deve-se sustentar que sua confissão e declaração seja *sincera*: pois a esse respeito se pode ser imediatamente consciente. No primeiro caso compara-se em um juízo lógico (através do entendimento) sua afirmação com o objeto; mas no segundo caso, confessa-se o seu assentimento¹⁶ com o sujeito (frente à consciência). Ao se fazer uma confissão na perspectiva do primeiro caso, sem que se esteja consciente do último, então se mente, pois se simula algo distingo daquilo de que se é consciente. – A observação de que existe uma tal desonestidade no coração humano [268] não é nova, pois Jó já a havia feito. Entretanto, quase se deve acreditar que é nova a atenção a ela por parte dos professores de moral e religião, visto que se encontram tão poucas observações das quais se tenha feito um uso adequado e que conduzem consigo a desconsiderada dificuldade da purificação da disposição de ânimo do homem, mesmo quando ele quiser agir em conformidade com o dever. – Pode-se nomear essa veracidade de *integridadeformal*;

¹⁶ Uma análise detalhada do caráter e do significado do assentimento e da noção de crença ver meu artigo Klein, 2014.

enquanto que a *integridade material* se encontra na prudência de não arriscar nada que envolva o risco de ser injusto: de modo que, ao contrário, aquele que mantém essa integridade tem de empregar essa prudência em um dado caso. – Os moralistas falam de uma consciência equívoca, mas uma consciência equívoca é um absurdo. Se houvesse tal coisa, então jamais se poderia estar certo de ter agido de modo correto, pois até mesmo o juiz em última instância poderia errar. Na verdade eu posso me equivocar no juízo, no qual eu *acredito* ter razão, pois isso pertence ao entendimento que por si julga objetivamente (o verdadeiro ou o falso). Todavia, na consciência, isto é, se eu de fato acredito ter razão (ou pretenda ter), nisso eu não posso de modo algum errar, pois esse juízo ou, mais precisamente, esse princípio diz apenas que eu julguei o objeto desse modo.

A consciência formal, a qual é o fundamento da veracidade, encontra-se no cuidado de se tornar consciente dessa crença (ou descrença) e não proferir nenhum assentimento do qual não se esteja consciente. Aquele que diz para si mesmo (ou o que é o mesmo em uma confissão religiosa frente a Deus) “*eu acredito*” sem talvez ter dado ao menos uma olhada em si mesmo para de fato saber se está consciente desse assentimento ou também em que grau:¹⁷ *ele mente* não apenas uma

¹⁷ Os meios de extorquir a veracidade nas afirmações externas, o juramento (*tortura spiritualis*), não é apenas permitido perante um tribunal humano, mas é também considerado como imprescindível: uma triste prova do pequeno respeito dos homens pela própria verdade no templo da justiça pública, no qual a simples ideia da veracidade já deveria infundir por si mesma o maior respeito! Mas os seres humanos também mentem com convicção até mesmo em sua confissão interna, quando eles afirmam uma crença que no mínimo não é do mesmo tipo ou do mesmo grau que alegam. Visto que essa desonestidade também pode ter consequências externas destrutivas (pois ela gradualmente se transforma em real persuasão), então aqueles meios de extorsão da veracidade, o juramento (ainda que simplesmente apenas um juramento interno, isto é, a tentativa de que o assentimento se sustente também como prova de uma juramentada auscultação [269] interna da confissão), podem ser igualmente bem utilizados, senão para conter a temeridade, que se transforma em alegações insolentes e finalmente externamente violentas, ao menos para torná-las suspeitas. – De um tribunal humano não se exige mais da consciência dos ajuramentados do que o comprometimento de que, caso exista um futuro juiz do mundo (com isso Deus e uma vida futura), queira-se ser responsável perante Deus pela verdade de suas confissões externas. Não é necessário exigir uma confissão *sobre a existência de um juiz do mundo*, pois, se o primeiro juramento não conseguir impedir a mentira, a segunda falsa confissão levantará tanto menos escrúpulos. Portanto, de acordo com essa juramentada declaração interna perguntar-se-ia a si mesmo: confiarias tudo aquilo que és mais caro e sagrado para ti ao apostar na verdade daquele importante princípio de fé ou de qualquer outro princípio de fé que fosse sustentado? Por tal exigência, a consciência é assustada pelo perigo de pretender mais do que pode sustentar com certeza, de modo que o considerar algo como verdadeiro se refere a um objeto que não pode ser alcançado de forma alguma pelo caminho do conhecimento (compreensão teórica), mas cuja aceitação é sempre livre, ainda que seja altamente recomendável, na medida em que ela sozinha torna possível a ligação em um sistema dos mais elevados princípios da razão prática com os princípios do conhecimento teórico da natureza. – Sobretudo as confissões de fé que possuem uma fonte histórica precisam ser postas sobre essa prova de fogo da veracidade, caso elas pretendam ser impostas aos outros como diretrizes: pois aqui a desonestidade e as convicções

mentira absurda (frente [269] ao leitor de corações), mas uma mentira horrenda, pois ele mina o fundamento de todo intento virtuoso, a sinceridade. É fácil prever o quão rapidamente essa *confissão* externa e cega, a qual facilmente se pode associar com uma confissão interna igualmente inverídica à medida que se constitui em um *meio lucrativo*, pode produzir gradualmente uma determinada falsidade no próprio modo de pensar de um ser comum. Uma purificação pública desse modo de pensar permanecerá provavelmente por longo tempo suspensa, até que talvez algum dia ela possa se realizar sob a proteção do livre pensamento de um princípio universal de ensino e educação. Contudo, ainda algumas linhas podem ser aqui utilizadas para se considerar aquele mau costume que parece estar tão profundamente enraizado na natureza humana.

Existe algo tocante e edificante na representação de um caráter sincero, que se distancia de toda falsidade e fingimento deliberado. Mas que toda honestidade, a mera simplicidade e retidão [270] da forma de pensar (especialmente quando se permite a franqueza) seja o mínimo que se possa exigir de um bom caráter e que, a partir disso, não é de se desconsiderar, sobre o que se funda então toda a admiração, que nós nos dediquemos a tal objeto, então tem de ser precisamente o caso de que a sinceridade seja a característica da qual a natureza humana mais esteja afastada. Uma triste observação! Pois unicamente através dela todas as propriedades restantes, na medida em que repousam sobre princípios, podem ter um valor internamente verdadeiro. Um misantropo contemplativo (que não deseja nenhum mal aos seres humanos, mas que está inclinado a acreditar que eles são maus) pode estar incerto apenas se ele pensa os seres humanos como *odiosos* ou se, antes disso, os pensa como *desprezíveis*. As propriedades pelas quais ele os julga como qualificados para serem odiados são aquelas pelas quais eles se prejudicam deliberadamente. Mas as propriedades pelas quais os seres humanos lhe parecem antes como condenados a serem desprezados não podem ser outra coisa do que uma propensão que seja *em si mesma* má, ainda que não prejudique ninguém: uma propensão que não deve ser utilizada de forma alguma como meio para qualquer propósito e que, portanto, de modo algum pode ser objetivamente boa. O primeiro mal não seria outra coisa do que a *hostilidade* (dito de modo suave, falta de amor); o segundo não poderia ser outra coisa do que *mendacidade* (falsidade, mesmo que sem intenção de prejudicar). A primeira inclinação possui um propósito cujo uso, todavia, pode ser permitido e

fingidas se espalham entre muitos e a culpa disso recai como um fardo sobre aqueles que se responsabilizam igualmente pela consciência dos outros (pois os seres humanos são, com prazer, passivos com relação a sua consciência). (Nota do autor)

bom em certas circunstâncias como, por exemplo, a hostilidade contra incorrigíveis perturbadores da paz. Contudo, a segunda propensão, ao ser usada como meio (a mentira), não tem nada de bom para qualquer fim que seja, pois ela é má e condenável em si mesma. Nos atributos do ser humano com relação à primeira espécie está a *maldade* [*Bosheit*], a qual ainda se deixa ligar com destreza a fins bons em certas relações externas, as quais são corrompidas apenas no meio, mas que também não são condenáveis em qualquer propósito. O mal [*das Böse*] da segunda espécie é *indignidade* [*Nichtswürdigkeit*] e por meio dela se nega aos seres humanos todo o caráter. – Eu me refiro aqui principalmente à desonestidade que se encontra em profundo segredo, visto que o ser humano sabe que está distorcendo declarações internas até mesmo frente a sua própria consciência. Por isso, a inclinação para o engano externo deveria surpreender tanto menos, pois tem de ser o caso de que embora toda gente esteja instruída acerca da falsidade da moeda que se coloca em uso, ela sempre ainda consegue se manter em boa circulação.

[271] Nas cartas do senhor Luc¹⁸ sobre as montanhas, a história do mundo e dos homens eu me recorro de ter lido como resultado das suas viagens em parte antropológicas o que segue. O filantrópico autor assumiu a pressuposição da bondade original da nossa espécie e procurou a comprovação da mesma lá onde a opulência urbana não pode ter a influência de corromper a mente: desde as montanhas *suíças* até o *Harz*.¹⁹ Após sua crença sobre uma altruísta inclinação de oferecer ajuda se tornar vacilante por meio de uma experiência nas montanhas suíças, ele profere então ao fim esta conclusão: *que o ser humano, no que concerne a benevolência, é bom o suficiente* (nenhum milagre, pois isto se assenta sobre uma inclinação implantada, que tem Deus como criador), *caso nele apenas não se imiscua a péssima propensão para elaboradas dissimulações* (o que também não se admira, pois abster-se delas se funda sobre o caráter que o próprio ser humano precisa formar em si mesmo!) – Um resultado ao qual qualquer um, mesmo sem ter viajado às montanhas, poderia ter encontrado entre seus concidadãos e até mesmo num local mais próximo, em seu próprio peito.

¹⁸ Jean-André de Luc (1727-1817) foi um cientista (geólogo e meteorologista) e moralista suíço. Kant se refere aqui a obra *Lettres physiques et morales sur les Montagnes, et sur l'Histoire de la terre et de l'Homme* (La Haye, 1778-80, 6 vols). (Nota do Tradutor)

¹⁹ O Harz é a mais extensa e elevada cadeia montanhosa do norte da Alemanha. As colinas e montes que a compõem estendem-se através de parte importante dos estados da Baixa Saxônia, Alta Saxônia e Turíngia. (Nota do Tradutor)

Referencias

- DUDEN. *Deutsches Universalwörterbuch*. 7. Aufl. Mannheim. 2011.
- GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch (Digitale Grimm)*. Hrsg. Deutschen Akademie der Wissenschaften von Berlin / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Frankfurt: Zweitausendeins, 2004.
- KANT, I. Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. [MpVT] In: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). *Kant's gesammelte Schriften*. Band. VIII. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.
- KANT, I. *On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy*. Transl. George di Giovanni. In: WOOD, A.; GIOVANNI, G. (Eds.) *Immanuel Kant: Religion and Rational Theology. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, I. *Das Bonner Kant-Korpus*. Disponível em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>
- KLEIN, J. T. Sobre o significado e a legitimidade transcendental dos conceitos de precisão, interesse, esperança e crença na filosofia kantiana. *Revista Veritas*, v. 59, p. 143-173, 2014.
- KLEIN, J. T.; PERIN, A. O conceito de filosofia em Kant. *Analytica* (UFRJ), v. 13, p. 165-196, 2009.
- KUEHN, Manfred. *Kant: a Biography*. Cambridge: University Press, 2001.
- MARRONE, G.; PUPPA, P. (Eds.). *Encyclopedia of Italian Literary Studies*. New York: Routledge: 2007.
- WAHRIG, G. *Wahrig deutsches Wörterbuch*. 8. Ed. München: Bertelsmann Lexikon Institut, 2006.

Resumo: Neste trabalho apresenta-se uma tradução e um comentário do ensaio de Kant *Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na Teodiceia*.

Palavras-chave: Kant; Teodiceia; Moralidade; Religião; Veracidade

Abstract: This paper presents a translation and a commentary of Kant's essay *On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy*.

Key-words: Kant, Theodicy, Morality, Religion, Truthfulness

Recebido em 15/09/2015 e aprovado em 18/10/2015.

**Carta de Kant a Christian Garve (Kant:
Briefwechsel, AA XII, Brief 820, An Christian
Garve, seite 256-258)**

Márcio Tadeu Girotti*

Faculdade de Tecnologia, Ciências e Educação –UFSCar (São Carlos, SP, Brasil)

**Kant: Briefwechsel, AA XII, Brief 820, An Christian Garve,
Seite 256-258;**

An Christian Garve

Königsberg den 21sten *Sept.* 1798.

* Email: girotti_mtg@hotmailcom

/ 256 / Ich eile, Theuerster Freund! den mir den 19 ten Septembr. gewordenen Empfang Ihres liebevollen und seelenstärkenden Buchs und Briefes (bey deren letzterem ich das Datum vermisste) zu melden Die erschütternde Beschreibung Ihrer körperlichen Leiden, mit der Geisteskraft über sie sich wegzusetzen und fürs Weltbeste noch immer mit Heiterkeit zu arbeiten, verbunden, erregen in mir die größte Bewunderung. - Ich weiß aber nicht, ob, bey einer gleichen Bestrebung meinerseits, das Loos, was mir gefallen ist, von Ihnen nicht noch schmerzhafter / 257 / empfunden werden möchte, wenn Sie sich darinn in Gedanken versetzten; nämlich für Geistesarbeiten, bey sonst ziemlichen körperlichen Wohlseyn, wie gelähmt zu seyn: den völligen Abschlus meiner Rechnung, in Sachen welche das Ganze der Philosophie (so wohl Zweck als Mittel anlangend) betreffen, vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen; obwohl ich mir der Thunlichkeit dieser Aufgabe bewusst bin: ein Tantalischer Schmerz, der indessen doch nicht hoffnungslos ist. - Die Aufgabe, mit der ich mich jetzt beschäftige, betrifft den "Übergang von den metaphys. Anf. Gr. d. N. W. zur Physik". Sie will aufgelöset seyn; weil sonst im System der crit. Philos. eine Lücke seyn würde. Die Ansprüche der Vernunft darauf lassen nicht nach: das Bewustseyn des Vermögens dazu gleichfalls nicht; aber die Befriedigung derselben wird, wenn gleich nicht durch völlige Lähmung der Lebenskraft, doch durch immer sich einstellende Hemmungen derselben bis zur höchsten Ungedult aufgeschoben.

Mein Gesundseyn, wie es Ihnen Andere berichtet haben, ist also nicht die des Studirenden, sondern Vegetirenden (Essen, Gehen und schlafen können); und mit dieser reichte, in meinem 75 sten Jahre, für Ihre gütige Aufforderung, daß ich meine dermalige Einsichten in der Philosophie mit denen, zu welchen Sie binnen der Zeit, da wir mit einander freundschaftlich controvertirten, vergleichen möchte mein so genantes Gesundseyn nicht zu; wenn es sich nicht damit etwas bessert: als wozu ich, da meine jetzige Desorganisation vor etwa anderthalb Jahren mit einem Catharr anhub, nicht alle Hofnung aufgegeben habe.

Ich gestehe: daß, wenn dieser Fall eintritt, es eine meiner angenehmsten Beschäftigungen seyn wird diese Vereinigung, ich will nicht sagen unserer Gesinnungen, (denn die halte ich für einhellig) sondern der Darstellungsart, darinn wir uns vielleicht einander nur misverstehen mögen - zu versuchen; wozu ich denn, in langsamer Durchlesung Ihres Buchs, bereits den Anfang gemacht habe.

Beym flüchtigen Durchblättern desselben bin ich auf die Note S. 339 gestoßen: in Ansehung deren ich protestiren muß. - Nicht die Untersuchung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punct gewesen von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: "Die Welt hat einen Anfang -: sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freyheit im Menschen, - gegen den: es ist keine Freyheit, sondern alles ist in ihm Naturnothwendigkeit"; diese war es welche / 258 / mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben.

Mit der vollkommensten Zuneigung und Hochachtung bin ich jederzeit

Ihr

ergebenster treuer Diener.
I Kant

/ 256 / Eu me apresso, caríssimo amigo! A anunciar-lhe o recebimento em 19 de setembro de seu estimulante e amável livro e de sua carta (cuja data agora não me recordo). A comovente descrição de seu sofrimento corporal me causa uma grande admiração, unida à força de espírito com que encara o continuar trabalhando com toda serenidade, para o bem do mundo. Mas eu não sei, se, por um igual esforço da minha parte, o destino, que me tocou não seria considerado mais doloroso para o Sr., / 257 / se o Sr. se imaginar nestes pensamentos: a saber, para os trabalhos do espírito, estar impedido ainda que por certo bem estar físico; a completa liquidação da minha conta nas coisas que se referem ao todo da filosofia (tanto ao fim como aos meios) estar diante de mim, e jamais vê-la terminada; ainda que estar consciente da obrigação de cumprir esta tarefa: uma dor de Tântalo, que entretanto não está carente de esperança. A tarefa, que agora me ocupo, se refere à "Passagem dos fundamentos primeiros da metafísica aos princípios da ciência natural à física". Esta tarefa tem que ser resolvida; porque senão haveria uma lacuna no sistema crítico. As pretensões da razão não diminuem: a consciência da capacidade para isso, tampouco; mas a satisfação de consegui-lo sempre se atrasa, se não por uma paralisia completa da força vital, por inibição da mesma que aparece continuamente e que se prolonga até perder a paciência.

Meu estado de saúde, como outros já informaram, não é portanto, de um estudioso, mas sim de alguém que vegeta (come, caminha e pode dormir); de modo que minha saúde não é suficiente, aos meus 75 anos, para assumir esta sua bondosa exortação para comparar meus atuais juízos <Einsichten> em filosofia com as suas daquele tempo em que ambos nos contrapúnhamos amigavelmente; a não ser que esta saúde – faz um ano e meio que minha atual desorganização começou com um catarro – melhore um pouco, pela qual não perdi toda a esperança.

Eu confesso: que, quando isso ocorrer, uma de minhas ocupações mais agradáveis será planejar <versuchen> este acordo <Vereinigung>, eu não quero dizer [do acordo] dos nossos modos de pensar (pois eu os tenho por coincidentes <einhellig>), mas sim do modo de sua apresentação, algo pelo qual talvez poderíamos ter mal entendido um ao outro; com este fim acabo de começar a fazer uma lenta leitura de seu livro.

Ao dar uma rápida folheada <Durchblättern> me deparei com a nota da página 339: em consideração a isso eu preciso protestar. Não foi a investigação acerca da existência de Deus, da imortalidade etc, o ponto que me serviu de partida, mas sim a antinomia da razão pura: “o mundo tem um começo -: ele não tem começo algum até a quarta: há liberdade no homem, - contra isso: não há liberdade alguma, mas sim que tudo é nele necessidade natural”; isto foi o que / 258 / me despertou pela primeira vez do sono dogmático e me levou <hintrieb> à Crítica da razão pura mesma, para resolver <zu heben> o escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma.

Com a mais plena afeição e respeito <Hochachtung> sou sempre

seu

mais dedicado e fiel servidor.

I Kant

Recebido em 25/06/2015; aprovado em 30/07/2015.

Informações aos autores

- 1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com 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 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 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 ou submetidos no site da revista na internet. 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, de enviar uma 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 hifenação 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, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, 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, editora, 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, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, 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 Para maiores informações, consultar o Editor.

Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 word abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body of the text, thus: (Heinrich, 1989, p. 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, author's first name. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, first name, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, first name, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, first name, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, first name, title of thesis, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be sent out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 Authors will receive free of charge one copy of the printed version of the journal.

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

11 For more information, inquire the Editor.