

# **Studia Kantiana**

**REVISTA  
DA SOCIEDADE  
KANT BRASILEIRA**

**Volume 15**

**Número 1**

**Abril de 2017**

**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](http://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](mailto: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

Volume 15

Número 1

Abril de 2017

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

## Artigos

[Articles]

- 7      **The Spherical Shape of Reason: Theoretical Implications in Kant's Cosmopolitan Right**  
Angelo Ciatello
- 27      **La crítica al psicologismo em Frege y Windelband (una contribución a la clarificación de las relaciones entre Frege y el neokantismo)**  
[The criticism to the psychologism in Frege and Windelband (a contribution to the clarification of the relations between Frege and the Neokantism)]  
Mario Ariel González Porta
- 57      **O mal e a coerência do sistema kantiano**  
[The evil and the coherence of the Kantian system]  
Maria de Lourdes Alves Borges

- 67      **Kant e a metaética contemporânea**  
          [Kant and the contemporary metaethics]  
Robinson dos Santos
- 87      **Das leis naturais ao entusiasmo pela república**  
          [From natural laws to the enthusiasm for the Republic]  
Francisco Verardi Bocca
- 123     **A razão e suas ideias**  
          [Reason and its ideas]  
Pedro Jonas Almeida
- 153     **Informações aos autores**
- 154     **Information for authors**



# The Spherical Shape of Reason: Theoretical Implications in Kant's Cosmopolitan Right

Angelo Ciatello\*

University of Palermo (Palermo/Italy)

## 1.

What does Kant mean by “universal hospitality”? And what relationship does it have with cosmopolitan right? And again: in what sense and within what limits is it permissible to talk of a right to hospitality in Kant? Answering these questions is not at all simple, above all because Kant's writings lend themselves to different interpretations, when they do not produce real misunderstandings. And after all, on such burning themes, which touch very closely the sensibility of the contemporary reader, even very slight interpretive oscillations or simple variations in tone can produce insurmountable barriers or serve the cause of irreconcilable ideological positions.

Kant, as is well known, speaks of universal hospitality in the *Third definitive Article of Perpetual Peace*. More precisely, he speaks of conditions of universal hospitality to which cosmopolitan right must be limited (Cf. *ZeF* AA 08: 358. 20-21).<sup>1</sup>

This formula is not something that can be immediately understood. Indeed, what does limiting cosmopolitan right mean? And what are the conditions of universal hospitality? On this point the essay on *Perpetual Peace* does not work out a true systematic construct. So the onus is on the reader to weave together in a precise way the threads of a line of thought that in reality still has the form of a sketch, which awaits the hand of the artist to be specified in all its parts.

In effect, Kant is interested, first of all, in tracing out the lines of a “Philosophical Sketch”, to quote the terms that appear in the subtitle of the essay *Toward Perpetual Peace*. The expression “*philosophisches Entwurf*” qualifies a precise modality of approach to issues of a political and legal order. Concepts like

---

\* E-mail: [angelo.ciatello@unipa.it](mailto:angelo.ciatello@unipa.it). The essay reproduces with slight modifications the text of the talk presented at the 6th Kant Multilateral Colloquium on Kant on Violence, Revolution, and Progress: Historical, Political, and Metaphysical Themes, held at the Hofstra University (Hempstead, New York) on August 7-9, 2016.

<sup>1</sup> Translated by D. L. Colclasure in: P. Kleingeld (ed.), Immanuel Kant, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven-London: Yale University Press, 2006, 67-109.

“progress”, “civilization”, “permanent peace” and “cosmopolitical society” are part of a *philosophical Sketch* because they make reference to a *use* of reason that goes beyond what can be inferred from simple experience. And this is true insofar as they are linked to a design and a description of the historical course of events that no experience is able to guarantee. For these concepts, therefore, there is again proposed, although in a different form compared to the so-called “metaphysical writings”, the question of legitimacy, in the philosophical-legal sense of a not simply empirical *deduction* of them. Thus when, for example, Kant speaks of perpetual peace as a “not simply chimerical goal” (*ZeF*, AA 08: 368. 19-20) his intention is always to identify the *limits* within which the reference to such a goal, to this *idea* of reason, can exhibit a right to legitimacy, possibly even only as a normative principle for the construction of a world order which gradually moves further and further from the threat of violence and war. And it is not by chance that, proposing the hypothesis of a peaceful confederation among states as a form of provisional organization in view of a more lasting peace, Kant resorts to transcendental jargon and speaks of “objective reality [*objective Realität*]” of his “idea of federalism” (*ZeF*, AA 08: 356.15); whose practicability “can be shown [*lässt sich darstellen*].” (*ZeF*, AA 08: 356.17) These are already evident examples of how the political issue of the feasibility of a project is welded to the theoretical issue of the legitimate use of a concept of reason, in relation to which experience does not give an opportunity of immediate verification. Or again, when in the *Second section of The Contest of the Faculties* Kant wonders in what order we can expect progress of humanity toward the better (*SF*, AA 07: 92.12-13), he merely reiterates, on the terrain of what he calls “moral history of the human being” (*SF*, AA 07: 79.14), the question of the legitimacy<sup>2</sup> of the use of the concept of progress, in relation to which he affirms, and not by chance, that it is an issue that cannot *immediately* be resolved through experience (*SF*, AA 07: 83.02-03). Or, lastly – but the list could continue – when in *Anthropology from a Pragmatic Point of View* he speaks of cosmopolitical society as a regulative principle, Kant is answering the philosophical question about the legitimacy of the use of a concept of reason, whose meaning cannot reside in a use of this concept as a constitutive principle, “the principle of anticipating lasting peace amidst the most vigorous actions and reactions of human beings.” (*Anth*, AA 07: 331.25-27)<sup>3</sup>

The critical-transcendental issue of the legitimacy of the use of concepts that on one side refuse direct empirical verification but on the other hand demand, as concepts of reason, a non-arbitrary status constitutes the indispensable background

---

<sup>2</sup> Referring to the line of reasoning followed in *The Contest of the Faculties*, de Freitas Meirelles (2008, 685) stresses that Kant measures reflection on the possibility of progress of humankind with the parameters of transcendental philosophy.

<sup>3</sup> Translated by R. B. Lauden: I. Kant, *Anthropology from a pragmatic Point of View*, ed. by R. B. Lauden, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

to Kant's reflection – even where the latter takes on the more specific profile of a political proposal on the modalities with which the danger of violence and war can and must be curbed with the means of right.

A decisive role is played precisely by the counterfactual resources that right, as a concept of reason,<sup>4</sup> can offer for guaranteeing, though only in the form of a progressive approximation towards the optimal situation, that durable condition of justice and peace that cannot instead be the object of a simple forecast founded upon what is afforded by the spectacle of human vicissitudes.

Right, in short, constitutes, we could say, the cornerstone of the philosophical-political discourse on progress and peace.<sup>5</sup> This is all the more so because right constitutes an essential condition for the development of the rational dispositions of man – that development, that progress, in virtue of which, alone, man can become *worthy*, in the sense of having the legitimate right, of the appellative of *rational being*.

Right, in effect, reminds man that he does not have reason in the simple *natural* form of an anthropological endowment. For this reason, indeed, the only anthropological knowledge that can concern man as a rational being concerns not “what *nature* makes of the human being” (*Anth*, AA 07:119.12), but “what *he* as a free-acting being makes of himself, or can and should make of himself.” (*Anth*, AA 07:119.13-14) Precisely the *pragmatic point of view* makes reference to an anthropology that is “knowledge of the human being as a *citizen of the world*.” (*Anth*, AA 07:120. 05-06) That is to say, the figure of the citizen of the world marks acquisition of a title in virtue of which man can legitimately vindicate the possession of reason not because he is simply endowed with the physiological possibility of using it, i.e. as “*animal rationabile*” (*Anth*, AA 07: 321.33), but in relation to a use of reason addressed to what interests humanity, and indeed interests every man as able to think of his own humanity as a common task to be performed together with other men.

Kant thus offers quite a peculiar version of the traditional formula of man/political animal. That is to say, it is not a matter of tracking down in man a natural tendency to sociality, but of highlighting the affiliation of every individual to the human species as an affiliation *mediated* by his ability to share with other men the assignments that on every person, singly taken, are imposed by simple reason, so that simple reason becomes shared, *common*, reason and therefore suited to forming customs and institutions.

This is equivalent to saying that man's political nature does not prove to be simply anchored to the anthropological datum of a rationality of which he disposes

---

<sup>4</sup> “[...] right is a pure practical *rational concept* of choice under laws of freedom” (*MS*, AA 06:249.21-22).

<sup>5</sup> “Only for the fact that the historical-factual element, *Realpolitik*, is submitted to the idea of right, can the world of human action, inconsistent in itself, left at the mercy of chance, achieve perpetual peace” (Malter 1984, 70).

*per definitione*. In this sense it is philosophically irrelevant whether man is a political being *by nature* or not. Rather, the possibility of speaking of human *nature*, that is to say of a species to which every man can say he belongs, requires the long times of history, during which man is called on to develop his own dispositions to the use of reason. And the whole development of such dispositions has as a condition the entry of man into the civil status; a status that, for the purpose of guaranteeing an order of world peace, must be able to be extended beyond the domestic limits of *ius civitatis*, to involve relationships between peoples.

The natural law or rational law idea of right founded upon “human reason”<sup>6</sup> coexists, in short, with the idea that right, in its *public* form, constitutes a condition, the womb (as Kant says (*IaG*, AA 08:28.35)<sup>7</sup>), for the development of the natural disposition of man to the use of reason itself.

The problems, the conflicts and, with them, however, also the indefeasible richness of Kant’s cosmopolitical proposal essentially lies, as will be seen, in this tension, internal to the very concept of human reason, between the transcendental order concerning man as a rational being and the contingent, historical sense of a rationality given to man only as a disposition that waits to be developed. In the latter sense, which defines the very idea of progress, the *history* of humankind, discussed in *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective* at bottom is also the history of the constitution of a *genus commune* founded upon use of reason. In other words, every man can only belong *legitimately* to humankind in virtue of his ability and intent to approach other men to form with them a society founded upon right. This is because only the attainment of a civil condition can guarantee free development of the human dispositions to the use of reason.

## 2.

This means that the human being and his intimate relationship with the rational being depend on the ability to found a peculiar form of citizenship through which every individual can say not only *in fact* but also *by right* that he or she is part of humankind.

Then the reference to the more specific meaning that the adjective “cosmopolitan” takes on when in *Toward perpetual Peace* there is introduced a “cosmopolitan right” complementing state right and international right<sup>8</sup> throws

---

<sup>6</sup> “All propositions about right are *a priori* propositions, since they are laws of reason (*dictamina rationis*)” (*MS*, AA 06: 249.34-35 [translated by M. Gregor: I Kant, *The Metaphysics of Morals*, ed. by M. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996]).

<sup>7</sup> Translated by D. L. Colclasure in: P. Kleingeld (ed.), Immanuel Kant, *Toward Perpetual Peace and Other writings on Politics, Peace, and History*, cit., 3-16.

<sup>8</sup> Cf. *ZeF*, AA 08: 349, note. Cf. also *MS*, AA 06: 311.

greater light on the deep connection that in Kant links the doctrine of right to a consideration that affects the status of human reason. More precisely, *ius cosmopolitanum*, unlike *ius civitatis*, does not concern the relationship among individuals as parts of a state, nor is it limited to *ius gentium* that pertains to states as actors in an international order; instead, it affects both individuals and states as subjects of a “universal state of humankind.” (*ZeF*, AA 08:349, note) And as such, it renders even more evident the bond between right, humanity and rationality. We could say that, over and above the issue concerning the concrete institutional forms that Kant's reference to *ius cosmopolitanum* can take on, it is in any case a decisive fact that such a right is called on first of all to give voice, at the different levels of human political organization, to the essential bond that is in place between man, *polis* and reason.

In the last analysis, for it to be possible to speak of humankind characterized by the use of reason, for humankind to be thought of as a “species of rational beings on earth [*Species vernünftiger Erdwesen*]” (*Anth*, AA 07: 331.32), it is necessary for man to strive for a “progressive organization of citizens of the earth into and toward the species as a system that is cosmopolitically united.” (*Anth*, AA 07:333. 08-10)

And the fact that both *Anthropology from a Pragmatic Point of View* and *Doctrine of Right*, in *The Metaphysic of Morals*, conclude in the sign of universal building of peace suggests, once more, the interlacement between the cosmopolitical *ideal* of legal union of men under public laws and humankind thought of as a species of reasonable terrestrial beings.

Certainly in Kant cosmopolitan right as a reference to a state of men or to citizenship of the earth going beyond legal affiliation to a given state does not take on a precise institutional form. And this has helped to nurture more than one suspicion on the function that such a right can effectively fulfil indeed in the context of a political project of world peace,<sup>9</sup> over and above the generic appeal to a not clearly identified universal community of men.

This question brings us to the heart of the issue that we intend to deal with and that has to do, as was seen from the opening lines, with cosmopolitan right and the concept of hospitality. For the “citizens of the earth” Kant speaks of seem to be

---

<sup>9</sup> Mori (2004, 147) maintains, for example, that the third definitive article of *Perpetual Peace* “has [...] a marginal function in the economy of the work and [that] critics have often overestimated the meaning that it takes on in the picture of pacifism and, at times, of Kant's whole legal philosophy.” This is an evaluation that insists on Kant's reluctance to include the prerogatives brought into play by cosmopolitan right in a supranational juridical system whose coercive power goes beyond the power of self-determination of the single sovereign states. Such reluctance would in actual fact make the idea of cosmopolitical citizenship, through which individuals can be considered as submitted to a different authority than that of the state in which they live, a “dead letter”, being deprived of any external legal coerciveness (cf. *Ibidem*). On the problematic nature of Kant's resistance to transnational application of cosmopolitan right cf. also the observations by Kleingeld (1998, 81-84), whose intention, however, is to show that the notion of cosmopolitan right is neither superfluous nor simply metaphorical, but indeed takes on decisive importance in relation to subsequent developments of international law (cf. Ivi, 86-87).

defined, first of all, as those people that can move freely without being treated as enemies when they first enter others' lands. And they can do this through a "right to visit (*Besuchrecht*)" that belongs to every man on the basis of the "right of common possession of the surface of the earth [*Recht des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde*]." (*ZeF*, AA 08: 358.07-10) Common possession of ground coincides with a surface right that is not yet a right of ownership. The fact is that it expresses that characteristic of terrestrial ground which makes it accessible in principle to every man, in that it constitutes a whole that, as such, is not conceivable *originally* in terms of apportionment of property. Common possession of ground indeed represents the condition in that it constitutes the premise of that private act of choice through which first ownership is established over a territory. That is to say, on one side common possession of the earth is that on which, for Kant, there is founded every action through which people originally take possession of an isolated territory (Cf. *MS*, AA 06: 250.18-27), so that the first taking of possession is already valid as a claim to a right to be advanced over a territory against anyone else who would subsequently prevent him from making private use of it: "Taking first possession has therefore a rightful basis (*titulus possessionis*), which is original possession in common." (*MS*, AA 06: 251.30-32) Besides, precisely because it is original, common possession of ground reminds anyone who has established ownership of a part of it that that part does not cease to be part of a whole and, as such, cannot in principle constitute a place inaccessible to others: "[...] possession of the land, on which an inhabitant of the earth can live, can be thought only as possession of a part of a determinate whole, and so as possession of that to which each of them originally has a right." (*MS*, AA 352.11-14) In virtue of the right to common possession of the earth's surface, writes Kant, "[...] originally no one has more of a right to be at a given place on earth than anyone else." (*ZeF*, AA 08: 358.11-13)<sup>10</sup> Hence the cosmopolitan right of the foreigner not to be treated hostilely on arriving on others' land, in that it is founded upon original common possession of the ground, reminds us that every acquisition originally harks back to an action that, though included in the space of legitimacy of the right, remains arbitrary in its initial gesture. And in consideration of the arbitrary character of the initial gesture of appropriation the legitimate holder of a territory preserves at all events an obligation towards the visiting foreigner.

This obligation defines the ethical traits of an idea of community extendible to all the inhabitants of the earth, in the minimal sense that everyone has at least the right "[...] to present oneself to society (*zur Gesellschaft anzubieten*)" (*ZeF*, AA 08: 358.08), or, as we read shortly afterwards, "the possibility of *attempting* interaction with the old inhabitants (*einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu versuchen*)."

---

<sup>10</sup> As Muthu (2000, 35) emphasizes, "Kant's argument is that we should not presume from the simple fact that we legitimately possess a territory that this gives us the authority or the right to exclude others from it entirely."

(*ZeF*, AA 08: 358. 24-25) It is to be noticed that the right to present oneself as a member of a society, or to attempt to interact with the old tenants, does not mean the right to enter the society or to set up commercial relations. For this to happen, the consent of the other party is required. Indeed, in *The Metaphysics of Morals*, Kant condemns every attempt to enter forcibly or with deception into a relationship with peoples that live in isolation. This attempt cannot even be deceitfully be legitimated by the presumed good intention to convert to the state of right men that lead a wild life, and thus to civilize rough peoples (Cf. *MS*, AA 06: 353. 16-30). Kant's postulate of public right – according to which in the situation of inevitable coexistence with all other men, it is necessary to emerge from the natural state to enter a juridical state (Cf. *MS*, AA 06: 307. 08-11)<sup>11</sup> cannot in any way be translated into legitimization of a behaviour of dominion, of settlement on other people's land perpetrated under the banner of a mission of *civil evangelization*. This would be tantamount to claiming to requisition a universal principle to put it at the service of a particular will – what today we would define the claim to 'export' pre-packaged institutional models. As Kant affirms, the rule of a civil constitution binding together men that live side by side,"[...] cannot be derived from the experience of those who have hitherto found it most to their advantage; it must, rather, be derived *a priori* by reason from the ideal of a rightful association of human beings under public laws as such."<sup>12</sup> That is to say, the cosmopolitical ideal of a legal union of men under public laws does not concern a normative standard that some can claim as their property, which they can therefore claim to have the right to impose on others; it concerns, instead, the sense of accessibility to the norms of rational action that nobody can deny others without losing access to reason as such. As is evident, the project of universal peace cannot therefore be linked simply to promotion and intensification of relationships of interaction and communication among men, whose guarantor would be cosmopolitan right. No less fundamental, for Kant, is the motif of insistence on the risks linked to abuse of this right. This leads to the need precisely to delimit the space of its effective exercise: "cosmopolitan right shall be limited to the conditions of universal hospitality." (*ZeF*, AA 08: 357.20-21)

---

<sup>11</sup> Waldron (2004, 57) speaks, in this sense, of "Proximity Principle."

<sup>12</sup> *MS*, AA 06: 355.16-12. This is certainly valid as constitutive of Kant's mature cosmopolitanism, in which there clearly emerges the motif of decided criticism of European colonialism. Despite this, throughout Kant's work we meet indications that instead go in the direction of forced civilization of peoples that have not given themselves a civil constitution. Cf. e.g. R 8065, AA19: 599.27-34, datable to the period between 1780 and 1789. More in general, on the evolution of Kant's thought on colonialism, cf. the reconstruction by Kleingeld (2014), who maintains with good reasons that criticism of colonialism without any reservations is only found in Kant beginning from the middle of the nineties (cf. esp. 52-66).

## 3.

This limitation is specifically expressed in Kant's well-known distinction between right to visit and right to reside.

The right to visit does not authorize the foreigner to reside in the country that hosts him. It is not, literally, a right to be a guest (*Gastrecht*). For the latter a special contract is required with the sovereign, which makes the visitor a cohabitant (Cf. *ZeF*, AA 08: 358.05-07).

The distinction between *Besuchrecht* and *Gastrecht* has seemed to be nurtured on the background of a friction between what universally every man would be entitled to as belonging to an ideal community of rational earthly beings and the fact that we can always and only speak of a right to hospitality, in a strict sense, in relation to free agreements that depend on the will of sovereign states. Here there returns the sense of that not easy transition from the *a priori* plane of a (natural) right that belongs to every man as a rational being, and the historical-contingent plane of the institutions regulating the relations among men and among peoples.<sup>13</sup> Moreover, this friction would seem to be accentuated when it is considered that the reference of the *Gastrecht* to a special convention between the sovereign and the foreigner is concretely translated into a right reserved for few people. Hence, rather than a right, it would seem to be a privilege granted by a sovereign to special "guests", like for instance people that have commercial relationships with this or that other country. To tell the truth one could immediately already observe that even such a narrow form of hospitality requires to be understood, in the first place, in the light of the more general thesis about the non-negligible role that the "spirit of trade (*Handelgeist*)" can play, for Kant, in view of the increase in forms of peaceful interaction among individuals belonging to different countries and of the consequent need to search for a more cordial relationship among peoples (Cf. *ZeF*, AA 08: 368).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Cavallar (2002, 360) explicitly links the distinction between the right to visit and the right to be a guest to Kant's attempt to mark the "[...] transition from the *a priori* level of natural rights to the empirical level of agreements." As we will see, however, Kant's cosmopolitical formula presents an inextricable interlacement between the two planes, which ends up touching on the very heart of the concept of reason as a faculty of which every man can legitimately claim possession only insofar as access to it is not denied to others. In this way, the *a priori* plane of reason, as an original common possession, is closely linked to the relational plane of mutual recognition of use of the rational faculty, whose affiliation to man cannot therefore be defined in terms of simple natural possession.

<sup>14</sup> Kleingeld (1998, 82) stresses that the reference in *Toward Perpetual Peace* to the spirit of trade is not sufficient to guarantee the prerogatives of cosmopolitan right, because it only guarantees hospitality of representatives of trade, not that of philosophers, tourists, refugees, etc. Nevertheless, it must be remembered that Kant's reference to the spirit of trade is inscribed in a logic that, though perhaps too optimistically, sees in the selfish drive of economic interests a possible reason for institution and intensification of relationships that at any rate also end up directly involving different figures from those involved in commercial relationships. Therefore the point is not so much whether the reference to the spirit of trade can satisfy or not the demands of universality of a right that has to concern every man. Central, rather, is the role that financial and commercial interests can play as a stimulus to

However, the very thesis that insists on the “cosmopolitical” role of the spirit of trade is not exempt from problems. These problems are faced in Kant's text: optimistic trust in the fact that the increasing economic interaction between states and individuals belonging to different states can stimulate the formation of a *global legal society* cohabits with decided criticism of the imperialistic expansionism of commercial countries to the detriment of native peoples.<sup>15</sup> Indeed, the motif that today would be called anti-colonialist inspires Kant's treatment of cosmopolitan right from deep down. From this point of view the very distinction between *Besuchrecht* and *Gastrecht* finds more than a simple incentive in the need to delegitimize the deplorable behaviour of certain “visitors” that with violence or deception soon transform the visit into occupation:

If one compares with this the inhospitable behavior of the civilized states in our part of the world, especially the commercial ones, the injustice that the latter show when visiting foreign lands and peoples (which to them is one and the same as conquering those lands and peoples) takes on terrifying proportions. America, the negro countries, the Spice Islands, the Cape, etc., were at the time of their discovery lands that they regarded as belonging to no one, for the native inhabitants counted as nothing to them. In East India (Hindustan) they brought in foreign troops under the pretext of merely intending to establish trading posts. But with these they introduced the oppression of the native inhabitants, the incitement of the different states involved to expansive wars, famine, unrest, faithlessness, and the whole litany of evils that weigh upon the human species. (*ZeF*, AA 08: 358-359)

The right to visit cannot in any way become a right to conquer. That is to say, it cannot legitimize violent practices of settlement and exploitation.

Attention to the anti-colonial motif also makes it possible to distinguish Kant from the facile objections that consider the distinction between *Besuchrecht* and *Gastrecht* as the product of the desire to subordinate the restriction of the right to hospitality to the mere ideological wish to exclude the foreigner. In other words, behind what could seem, at first sight, a right to hospitality limited to the paltry form of the simple right to visit, there actually speaks the concrete intent of a project. It is the one that historically identifies the universal conditions of world peace in the need to delegitimize the behaviour of economic and territorial

---

the search for strategies of negotiation that are alternatives to economically ruinous conflictual solutions. The spirit of trade thus simply represents a condition through which the advent of an order of peace becomes at least thinkable, in the minimal sense that the natural mechanism of selfish inclinations can prove to be – even in spite of the intentions of the actors involved – favourable to the constitution of a world order in which conflicts are not resolved with violence and war anymore. The spirit of trade constitutes, in short, a condition beginning from which the goal of perpetual peace is not a mere chimera. Then quite another matter is its actual realization, for which it is necessary, as Kant says, “to work toward this goal” (*ZeF*, AA 08: 368.19-20). It is necessary, that is, that to the contribution of nature there be added the decisive one of reason in view of recognition of rights whose universal scope would not prove comprehensible beginning from the single private interests of individuals and states.

<sup>15</sup> On the motives of clash between the thesis of the spirit of trade as an element promoting cosmopolitical peace and the thesis that he denounces the imperialistic behaviour of European countries cf. Väyrynen (2001, 304).

conquest extended from so-called civilized people against native ones. In defending the rights of these peoples against external aggressions by commercial countries, Kant becomes the spokesman of a cosmopolitan right that in no case can become the exclusive cultural apantage of European peoples, as if cosmopolitanism could mean extension and exportation on a global scale of a predetermined model of “humanity.” The desire to guarantee different forms of life, existence and culture seems in effect to be a characteristic feature of the mature cosmopolitanism of Kant. Cosmopolitical right, precisely in its limitative character, blends, to use a happy formula of Höffe’s, “a right to universal cooperation with a right to difference.” (Höffe (2008, 153). Cf. also Rossi (2008, 74))

On the other hand, the stress on the anti-colonialist motif helps, at the same time, to dampen possible facile enthusiasms regarding Kant as the theorizer of a right to universal hospitality. As we read in *Toward Perpetual Peace*, “The right of hospitality, that is, the right of foreign arrivals, pertains, however, only to conditions of the possibility of attempting interaction with the old inhabitants.” (*ZeF*, AA 08: 358.22-25) This is the space in which the right of hospitality must be limited. So we are not talking about a cosmopolitan right to universal hospitality, but, as the third definitive article states, the conditions on which the visitor’s right must be limited so that this does not contravene the conditions that make this right compatible with a universal order of peace. From this point of view, indeed, the stress is not on a right to hospitality that should universally be extended to every man. It is, rather, on the fact that in no case can this right legitimize forms of behaviour that systematically impair the exercise of other people’s will, and specifically impair the right of the first holders, that is to say the native ones. In this connection one can, indeed, trace in Kant a different way to appeal to right founded upon original common possession of the ground. We are not talking about a right that the visitor has to present himself to the person visited for a society and not to be treated as an enemy for this purpose. That is to say, it is not a matter of identifying in the right to original common possession of the earth the condition that promotes mutual interaction among men, but of protecting men from the dangers of uncontrolled interaction.

In *The Metaphysics of Morals*, in the section on *Private Right*, Kant, as mentioned, introduces original common possession as a pre-legal basis of first acquisition of territory, that is to say of the action that is at the basis of the constitution of private ownership. In this context original common possession of ground is not related to the fact that men can move freely on the earth’s surface, but is identified with the right that they have “[...] to be wherever nature or chance (apart from their will) has placed them.” (*MS*, AA 06: 262.18-20) Here it seems that Kant, rather than of the foreigner visiting others’ lands, is speaking of those who have lived for a long time in these places and so have been able to establish first possession of them. The original populations are those that by definition find

themselves living in a place they have not chosen, and which nature or chance has chosen for them.<sup>16</sup> This is like saying that original possession of terrestrial ground that obliges the visited person not to treat the visiting foreigner as an enemy itself forces the visitor not to violate the rights of native peoples.<sup>17</sup> The latter have every right to be where nature or chance has put them. The stress now seems to be not on the rights of the visitor but on those of the visited.

#### 4.

Thus we see, already simply beginning from the complex way in which Kant refers to original common possession of terrestrial ground, a tension inside cosmopolitan right. On one side it involves the motif that stresses the positive content of the right to visit as a right tending to guarantee free circulation of men on earth and their interaction. The foreign visitor, whether a trader or curious traveller, according to this perspective is a healthy carrier of potential relationships suited to preparing the ground for a future of peaceful interaction among the peoples on earth. Inasmuch as it serves to guarantee the condition of the visiting foreigner, cosmopolitan right is called on to ensure the minimum conditions of conceivability of a world order of peace to be constructed in time through an appeal to institutional formulas of political cohabitation that become more and more complex as they affect larger and larger areas of the terrestrial globe. In this direction there move, for instance, the observations in the essay *Toward Perpetual Peace* regarding the fact that “[...] the wake of increasing culture and humankind’s gradually coming within reach of an agreement regarding their principles” rebalances the tendency to mutual hatred due to the difference of languages and religions (Cf. *ZeF*, AA 08: 367.22-26). Also important, as already mentioned, is the role of commercial and financial relationships that force states, if only for reasons of mutual economic convenience, to favour peace, where the right of peoples, and hence the international political order, instead would not be able to guarantee them against the danger of mutual aggression and war.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> It is significant that in *The Metaphysics of Morals* Kant characterizes in mirror fashion the colonizer as the person who through his own will, and not that of nature or chance, comes into contact with other peoples, and specifically with peoples whose form of social cohabitation does not yet possess a legal framework (Cf. *MS*, AA 06: 266.10-20).

<sup>17</sup> “The juridical construct of a purported common possession of the earth, which has a long and honorable antecedent in old European jurisprudence, functions as a double-edged sword in this context. On the one hand, Kant wants to avoid the justificatory use of this construct to legitimize western colonialist expansion; on the other hand, he wants to base the right of human beings to enter into civil association with one another upon the claim that, since the surface of the earth is limited, at some point or other, we must learn to enjoy its resources in common with others” (Benhabib 2004, 30).

<sup>18</sup> The dynamic equilibrium between antagonistic drive and mutual rapprochement also furnishes, it is worth remembering, the recipe for a peace agreement between peoples that for Kant is not to be translated into despotic suppression of differences (Cf. *ZeF*, AA 08: 367.20-29).

On the other side, however, no less pressing in Kant is the *critical* motif, which stresses the need to *limit* every form of hospitality that risks being translated into a threat for the hosting peoples. The stress here is on the fact that the right to visit cannot and must not legitimize aggressive policies of colonial settlement. Rather than defending the cultural or commercial rights of the traveller, Kant from this point of view appears to be interested in defending the rights of native populations, or, in more general terms, in justifying the attitude of those governments that adopt cautious policies towards the foreign visitor.<sup>19</sup>

It is to be noticed that these are not two ideas that necessarily contradict one another: conceiving a right to visit in virtue of which the foreigner cannot be attacked without a reason on first entering others' land is not by itself incompatible with the fact that the visited person has to be protected from possible aggressions by the visitor through a limitation of the right to hospitality. What produces conflict, instead, is stressing one of these two aspects, possibly exaggerating its scope to the disadvantage of the other.

Various authors have insisted on the first aspect, linked to the contents of sociality and interaction among men of the cosmopolitan right to visit. Although beginning from different perspectives, they have focused attention on the positive content of the right to visit seen as the right of individuals to free circulation and free trade, whether exchange of commodities or of ideas.<sup>20</sup> The stress, in this case, is on the inalienable character of a right that guarantees the action of *visiting*, moving freely towards one's neighbour to establish relationships with him.

However, stress on the element of sociability of the right to visit and on its role as a possible promoter of a first form of 'friendship' among peoples that prepares, or even provisionally replaces, the constitution of a world political order does not cover the whole spectrum of Kant's cosmopolitical proposal. As we have seen, no less significant are his observations on the trait of unsociability and on the inhospitable behaviour of visitors that become invaders. In paying attention to this aspect of Kant's reflections, other authors have identified in the limitation of the right to hospitality and in the prohibition of colonialism the cosmopolitical condition of justice for being able to start to build a world order of peace.<sup>21</sup> One

<sup>19</sup> In *Toward Perpetual Peace* Kant gives the example of China and Japan (Cf. *ZeF*, AA 08:359.05-09).

<sup>20</sup> Arendt (1982, 74-75) links the cosmopolitical right to visit to a formulation in a legal key of Kant's interest in sociability of men and in the constitution of that ample mentality that, in Kant, would go through the possibility, the broadest possible, of visiting others' points of view. In the wake of Arendt's communicative paradigm we can also place, in some respects, the reading by Howard (1989, 101-103) which, with reference to the right to visit, talks of an obligation to pursue public communication (101-103). Other authors, like for example Schmitz (1990, 423) insist, rather, on the systematic role that the right to visit, as a right that favours interaction and rapprochement among peoples, would play in a political project of peace. Cf. also Garzón (1994, 21-23); and, more recently, Bösch (2007, 475-477, 483).

<sup>21</sup> Observations on the importance of the criticism of colonialism within Kant's cosmopolitan right are found, in a systematic or also an episodic form, in a large part of the Kant-Forschung. Among the first, attention was drawn to this theme by Cavallar (1992, 225-234, esp. 225-227). On the decisive role that Kant's anti-colonial position

easily understands that here the right to visit is taken into consideration not so much as a universal norm stimulating and protecting free circulation of men on earth. It appears, rather, as form of narrow hospitality, whose prerogatives cannot extend beyond that limit beyond which minimal safety and mutual peaceful exchange among visitor and visited would not be guaranteed. Therefore it is only on the conditions of a limited right to hospitality, to quote Kant's words, that "remote parts of the world can establish relations peacefully with one another, relations which ultimately become regulated by public laws and can thus finally bring the human species ever closer to a cosmopolitan constitution." (*ZeF*, AA 08: 358.25-28) Here there forcefully returns the Kantian motif of the need for man to emerge from the state of nature to enter a civil state. First of all, entering the civil state, from the *cosmopolitical* point of view, requires limitation of the natural right to hospitality so that it can be compatible with the very principle of the right. In other words, the will of every person, and so also individual freedom to visit foreign lands, has to agree with the will of those who can legitimately refuse to enter into society with a visitor that looks wholly like an invader. Only in this case, therefore, could one speak, correctly, of a right to hospitality, that is to say of a claim that every man can *legitimately* make against other men. From this point of view the trajectory of progress towards a cosmopolitical order of world peace is not identified with the simple idea of increasing social and political interaction for which supranational legislation is required. The urgent thing, instead, is to curb the risks that increasing social and political interaction can produce, when it is not conceived in the light of rules that limit its self-destructive potential. Stressing the element of sociability of cosmopolitan right, or, vice versa, the potential for unsociability triggered by the extension of antagonisms on a global scale is therefore at the basis of two different ways of reading Kant's idea of progress. On one side at the centre there is placed valorisation of a universal law, founded upon *a priori* principles of reason, guaranteeing and stimulating contact and communication among peoples. On the other side, instead, the need appears decisive to curb the element of violence and misuse of power implied in the exercise of a right to hospitality not restricted to the conditions of peaceful cohabitation.

---

plays cf. more specifically Malter (1984, 69-85, esp. 75); Väyrynen (2001, 303-306). According to Caimi (1997, 196-197), who adopts this interpretative approach even more radically, it is not the mere individual right to visit foreign lands but the elimination of every justification of colonialism and therefore of any abuse of the right of hospitality that would be the condition to realize a cosmopolitical order of peace. The interpretative tension among the positions that consider the right to visit as a guarantee of freedoms of movement and communication and the positions that instead read in the *Third Definitive Article* the intention to limit the abuses of colonialism is also stressed by Terra (2008, 115-117). The reason for the tension between right to hospitality and criticism of colonialism is also the background to the reading by Thumfahrt (2013, 929-939), who however identifies in Kant's cosmopolitan right, over and above simple criticism of colonialism, the terms of a re-formulation of *ius communicationis* (cf. esp. 932-934).

However, the existence of such different paradigms of reading of cosmopolitan right, and in general of Kant's discourse on hospitality, is not only to be ascribed to the unsociable sociability of the interpreters, but is also due, as has been seen, to the fact that in Kant himself the two perspectives seem to be in an equilibrium that is not always easy.<sup>22</sup>

Hence, if it is not hermeneutically desirable to break up the tension that runs through Kant's treatment of cosmopolitan right in favour of one or the other interpretations,<sup>23</sup> it is not possible, either, to cultivate the coherentist dream of a Kant that succeeds in compressing in a single formula all the dynamics that inform the complex relationship between the visitor's rights and those of the visited. This is because in both cases one risks, in any case, losing the richness of Kant's cosmopolitical proposal.

## 5.

Spirit of trade, communication, promise of interaction and mutual exchange of perspectives on one side, aggressive politics of economic expansion, and abuse of other people's property and phenomena of forced civilization on the other populate the terrestrial ground on which Kant intends to start to build his cosmopolitical project of peace.

It is not by chance that common possession of ground is brought into play, in *Metaphysics of Morals*, not only to affirm the right of the visitor that voluntarily goes to others' lands, but also to protect the condition of those who in that part of earth have been placed by nature and chance – in short, of those who were born there. For Kant, both seem to be citizens of the world with an equal right. They are first of all the inhabitants of the land in view of which a cosmopolitan right has to be at once affirmed and limited. This is because, as Kant himself says with a problematic formula, common possession of land does not found a *community* of possession. That is to say, it does not refer to common use of the territory or even

<sup>22</sup> Perhaps laying too much stress on the elements of friction present in Kant's cosmopolitanism, Derrida (1997a, 65-67, 73; 1997, 50-57) reads cosmopolitan right in the light of an antinomy between the imperative demand for unconditional hospitality and the need to translate hospitality into the legal form of norms regulating its concrete application. Detailed criticism of this interpretation is found in Brown (2010); in this connection I take the liberty of referring the reader to Cicatello (2015). Over and above the interpretative distortions which in effect are evident, Derrida's reading has at any rate done not a little to bring out in the contemporary debate the enormous hermeneutic potential contained in Kant's cosmopolitan right, showing its importance in relation to the issues of immigration and political asylum.

<sup>23</sup> Waligore (2009, 29-31), for example, denounces the vice of partiality of readings that, like that of J. Waldron (e.g. 1999, 230), exaggerate the significance of the right to visit as a norm that promotes and stimulates contact and communication among peoples, to the detriment of attention to the decisive obstacles that forms of interaction and non-consensual society can bring into play along the pathway toward realization of a cosmopolitical order of peace. However, no less vitiated by partiality are readings that exclusively aim at the anti-colonialist motif, strongly reducing the meaning of the right to visit as an individual right to free circulation and communication. Cf. in this respect the objections made to M. Caimi (1997) by Belfort (2007, 137).

to a sort of primitive common ownership. It only describes a situation – a situation of possible *commercium* among men (Cf. *MS*, AA 06: 352.17-18).<sup>24</sup> It could be said with an extreme formula that this common possession of ground does not exist. And in fact it does not, except as an idea of reason, that to which Kant, as we have seen, makes reference as to the idea of a “determinate whole (*bestimmtes Ganze*)” (*MS*, AA 06: 352.13), only beginning from which the parts are conceivable. What is at stake here, precisely, is the sense of a whole, whose content, as a concept of reason, cannot consist in the simple empirical sum of the parts, but must, if anything, imply the possibility that the partiality of the parts is overcome. In *The Metaphysics of Morals* Kant speaks, not by chance, of original common possession as of “a practical rational concept which contains *a priori* the principle in accordance with which alone people can use a place on the earth in accordance with principles of right.” (*MS*, AA 06: 262.32-34)<sup>25</sup> The possibility of using or establishing legitimate ownership of a part of the ground is founded upon the presupposition of being able to think of ourselves as beings that inhabit the part of a determinate whole, that is to say of the earth's surface seen as a globe.

Without having developed this rational disposition, we can at most conceive an idea of the whole, and therefore of the world that we inhabit, according to the

---

<sup>24</sup> Use of the term “*commercium* (*Wechselwirkung*)” exhibits a precise semantic value in relation to the model of community that Kant conceives in the sign of cosmopolitan right. The community of terrestrial ground does not correspond to a “rightful community of possession (*communio*)” (*MS*, AA 06: 352.16). The right to original common possession refers, rather, to the possibility “of offering to engage in commerce with any other [*sich zum Verkehr untereinander anzubieten*]” (*MS*, AA 06: 352.19-20), to the possibility of setting up relationships – where it is decisive to understand on what conditions the action of proposing oneself to form a society can favour, and not prevent, the progressive constitution of lasting peace. The stress is therefore not on static possession, as if there were something given to share as a common heritage, but on the possibility of a dynamic interaction beginning from which, for Kant, there is constituted the specific sense of the cosmopolitical community. In other words, defining the sense of the community of terrestrial ground is not sharing of something given, whether it is a closed space within fixed confines or a determined system of cultural values, or even claiming possession of the rational faculty seen as a physiological endowment of the man. This community is defined, rather, always and only in the dynamic form of *commercium*, of mutual action (*Wechselwirkung*). It may be useful, in this connection, to remember that in *Critique of Pure Reason* the term “*commercium*” and the distinction from the term “*communio*” occurs in the context of the discussion of the *Third Analogy of Experience*, to indicate a meaning of community as founded upon mutual action: “Thus it is necessary for all substances in appearance, insofar as they are simultaneous, to stand in thoroughgoing community of interaction with each other. The word ‘community (*Gemeinschaft*)’ is ambiguous in our language, and can mean either *communio* or *commercium*. We use it here in the latter sense, as a dynamical community, without which even the local community (*communio spatii*) could never be empirically cognized” (*KrV*, A 213 B 260 [translated by P. Guyer and A.W. Wood: I. Kant, *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998]). The fact that Kant speaks in *The Metaphysics of Morals* of “*commercium*” in relation to the community of the soil, corresponds, in conclusion, to the insistence on the dynamic-relational character of his idea of cosmopolitical society, where what is decisive is not the constitution of a society on the basis of what is common, but the formation of a community on a basis of exchange of what it is different.

<sup>25</sup> Again in *The Metaphysics of Morals* Kant speaks of the “original community of land” as of an “idea that has objective (rightfully practical) reality” (*MS*, AA 06: 251.01-03). As Cavallar (2002, 363) says: “the ‘original community’ is, analogous to the original contract, not a historical fact but a rational idea. ‘Original’ refers to principles of reason, in contrast to a ‘primitive’ community, which has a historical or temporal dimension.”

extension of the confines of that part on which we have established settlement. And exactly defusing the potential of violence contained in this sedentary and at once expansionistic idea of cosmopolitanism is the aim of Kant's distinction between right to visit and right to reside.

Thus, if the simple fact of presenting oneself to the other to form a society cannot, in principle, justify an aggressive reaction in the other, on the other hand such a society cannot be deceitfully thrust on people, possibly with the justification that the other has not yet reached that civil level of rationality that alone could take him out of the wild state. In short, before the possibility of a world legal institution permanently preserving peace, what is involved, with cosmopolitan right, is the very right to reason – that reason that because of its human terrestrial characteristics, cannot, like the earth's surface, be simply cut up to the advantage of those who aim to appropriate it to themselves, taking it from others. Beginning from this perspective, then, the right to visit can take on a different meaning than that of a simple restrictive form of hospitality. It becomes an expression of the critical idea of reason, that is to say of an idea of reason that is not simply given naturally to all men as a common anthropological endowment, but requires to be founded on the cosmopolitical terrain of mutual exchange. Every individual can legitimately claim possession of it, only on condition that he or she does not deny any other the possibility of entering it. We are talking, to go back to the opening reflections, of a *deduction* in the Kantian sense of the term: from reason as *quaestio facti* to reason as *quaestio iuris* of humanity. Through this deduction of the idea of reason the human terrestrial horizon is delimited,<sup>26</sup> so that it can become fit to found political relationships and to form customs and institutions. From this point of view, from the point of view of reason seen as original common possession that becomes ours only insofar as we become able to concede to others the same right to enter it, we could say that for Kant we are all at once hosts and hosted, visitors and visited. In other words, insistence on the distinction between visit and residence characterizes the sense in which every man, for Kant, can legitimately refer to himself possession of reason, that is to say of that territory on which we cannot establish our settlement excluding others from entering it, without losing ourselves the right to live there. It seems to me that in the last analysis we can identify here the sense of the “philosophical sketch” that drives Kant's cosmopolitical discourse. And it is also here perhaps that Kant's fundamental

---

<sup>26</sup> From this point of view Kant's reference to the spherical form of the earth as a circumscribed surface on which men cannot infinitely disperse presents more than a metaphorical link with the idea, expressed in *Critique of Pure Reason*, of reason that must be considered not as an extended plane, but as a sphere, and therefore as a space whose limits can be determined (cf. *KrV*, A 792 B 790). The job of the critic of reason, aiming to establish the limits of human reason, or if we like the limits within which reason can be considered human, from the beginning innervates Kant's cosmopolitical project. On the link between critique of pure reason and cosmopolitanism cf. Bösch (2007, 480).

contribution must be sought, in order for us to be able to reconsider the theme of hospitality today, without falling easy prey to the conflict between the champions of cultural identity and national sovereignty and the theorists of unconditional hospitality that in the word “identity” points a finger at the origin of all evil.

## References:

- ARENDR, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Edited and with an interpretive Essay by R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- BELFORT, C. “Estudo da natureza do homem em Kant a partir do caso do estrangeiro e o conceito de hospitalidade”, in: *Kant E-Prints*, 2, 2, 127-142, 2007.
- BENHABIB, S. *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BÖSCH, M. “Globale Vernunft. Zum Kosmopolitismus der Kantischen Vernunftkritik”, in: *Kant-Studien*, 98, 4, 473-486, 2007.
- BROWN, G. W. “The Laws of Hospitality, Asylum Seekers and Cosmopolitan Right. A Kantian Response to Jacques Derrida”, in: *European Journal of Political Theory*, 9, 3, 308-327, 2010.
- CAIMI, M. “Acerca de la Interpretación del Tercer Artículo Definitivo del Ensayo de Kant Zum ewigen Frieden”, in: V. Rohden, (a cura di), *Kant e a instituição da paz*, Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 191-200, 1997.
- CAVALLAR, G. *Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant* (Schriftenreihe der oesterreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts). Wien: Böhlau, 1992.
- CAVALLAR, G. *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, The Global Community, and Political Justice since Vitoria*, Burlington: Ashgate, 2002.
- DE FREITAS MEIRELLES, A. “Philosophie transcendente et historie chez Kant”, in V. ROHDEN, R. R. TERRA, Guido A. DE ALMEIDA, M. RUFFING (eds.), *Recht Und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant Kongresses*, Berlin-New York: de Gruyter, Bd. 5, 679-686, 2008.
- DERRIDA, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée, 1997.
- DERRIDA J. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997a.
- GARZÓN, E. “La paz republicana”, in: *Enrahonar*, 17, 21-23, 1994.
- HÖFFE, O. “Kants universaler Kosmopolitismus”, in: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, cit., Bd. 1, 139-155, 2008.
- HOWARD, D. *The Politics of Critique*, London: Macmillan, 1989.
- KLEINGLED, P. “Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order”, in: *Kantian Review*, 2, 72-90, 1998.
- KLEINGLED, P. “Kant's Second Thoughts on Colonialism”, in: K. FLIKSCHUH and L. YPI (eds.), *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 43-67, 2014.
- MALTER, R. *Nachwort zu: Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden*, Reclam, Stuttgart, 1984.
- MORI, M. *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*, Bologna: il Mulino, 2004.
- MUTHU, S. “Justice and Foreigners: Kant's Cosmopolitan Right”, in: *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 7, 1, 23-45, 2000.
- ROSSI, P.J. “Cosmopolitanism and the Interests of Reason. A Social Framework for Human Action in History”, in: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, cit., Bd. 4, 65-75, 2008.

- SCHMITZ, H.G. "Moral oder Klugheit. Überlegungen zur Gestalt der Autonomie des Politischen im Denken Kants", in: *Kant-Studien*, 81, 4, 413-434, 1990.
- TERRA, R. "La actualidad del pensamiento político de Kant", in: *Episteme*, 28, 2: 93-119, 2008.
- THUMFART, J. "Kolonialismus oder Kommunikation. Zur Kants Auseinandersetzung mit Francisco de Vitorias *ius communicationis*", in: S. BACIN, A. FERRARIN, C. LA ROCCA, M. RUFFING (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Pisa 2010. Berlin-Boston: De Gruyter, Bd. 3, 929-939, 2013.
- WALDRON, J. *Kant's heading 'Cosmopolitan Right'*. Manuscript. Cambridge University, 1999.
- WALDRON, J. "Redressing historic injustice", in: L. Meyer (ed.), *Justice in time: Responding to historical injustice*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 55-77, 2004.
- WALIGORE "Cosmopolitan Right, Indigenous Peoples, and the Risks of Cultural Interaction", in: *Public Reason*, 1, 1, 27-56, 2009.
- VÄYRYNEN, K. "Weltbürgerrecht und Kolonialismuskritik bei Kant", in: V. GERHARDT, R.-P. HORSTMANN, R. SCHUMACHER (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin 2000, Berlin-New York: de Gruyter, 2001, Bd. 4, 302-309, 2001.

**Abstract:** What is the meaning of the Kantian “right to visit”? What role does it play in his cosmopolitan project of peace? Kant scholars answer differently. Two opposite interpretive tendencies can be traced paradigmatically. One position points out freedom of circulation of the stranger as a condition of communication and peaceful coexistence between peoples. The other sees the constitutional limitation of the right to visit as a starting point for the creation of a global society. Kant’s philosophy offers elements that go beyond both interpretations. However, this only becomes apparent when the right to visit is read from a new perspective that goes beyond the specific space of the Kantian doctrine of right. The right to visit and the difference from the right to inhabit should be considered in connection with the broad architectural design of Kant’s thought. There is a deep connection between the right to visit as founded on common possession of the Earth, and the nature of reason as a field that only becomes our property insofar as we make ourselves able to grant others the same right to enter it. From this point of view we must all be at once hosts and guests.

**Keywords:** Kant, Reason, Deduction, Cosmopolitan Right, Hospitality

Recebido em: 01/2017

Aprovado em: 03/2017

# **La crítica al psicologismo en Frege y Windelband: una contribución a la clarificación de las relaciones entre Frege y el neokantismo**

[The criticism to the psychologism in Frege and Windelband: a contribution to the clarification of the relationship between Frege and Neokantism]

Mario Ariel González Porta \*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) (São Paulo, Brasil)

## **1. Introducción<sup>1</sup>**

A partir del trabajo pionero de Sluga (1980) se ha comenzado a prestar atención al contexto histórico-filosófico de Frege como llave para una comprensión más adecuada de su pensamiento. La acumulación de resultados parciales obtenidos por diversos autores hace que el valor de esta perspectiva sea hoy incuestionable. Ya no puede haber duda alguna que Frege no desenvuelve su pensamiento a partir de la nada sino que se encuentra en efectiva interacción con sus contemporáneos. Esta línea de trabajo ha sido ricamente desenvuelta por Gottfried Gabriel quien, por tal camino, se ha visto conducido a la tesis de que Frege es un neokantiano (Gabriel, 1986).

El término “neokantianismo” posee un sentido diferente en inglés y en alemán; en tanto en lengua inglesa es usado de modo extremadamente amplio para designar todo el movimiento anti-idealista del s. XIX, en lengua alemana se lo usa para designar específicamente a las tres escuelas que se auto-consideran continuadoras del proyecto crítico, a saber, la escuela de Marburgo, de Baden y el realismo riehlano. Por tal razón, en tanto que los anglosajones califican sin más como neokantianos a Liebman, Zeller, Fischer o Lange, los germánicos tienden

---

\* E-mail: mariopor@pucsp.br

<sup>1</sup> Indicamos con números auto-referencias a nuestro propio texto. Todos los subrayados en las citas son míos.

a considerarlos como antecedentes del movimiento y, en tanto los anglosajones no tienen problemas en contar a Sigwart o Lotze entre los neokantianos, los germánicos tienden a considerarlos autores que representan una posición propia diversa de la kantiana. La tesis de Gabriel toma “neokantianismo” en el sentido germánico tradicional y considera a Frege como estando inscripto en el movimiento de la “filosofía del valor” (*Wertphilosophie*) desarrollada por la escuela de Baden.

La distinción anterior es imprescindible para establecer una valoración crítica adecuada de la tesis de Gabriel. Si por “neokantianismo” entendemos el amplio movimiento que, como reacción al hegelianismo, intenta re-establecer un vínculo positivo entre filosofía y ciencia que asigne aquella la tarea específica de reflexión sobre las condiciones de validez de esta, entonces, en este sentido general, sin duda Frege es un neokantiano. En efecto, si dejamos de lado las particularidades de su proyecto logicista, la idea básica que lo motiva de “fundamentar” las matemáticas y clarificar sus conceptos y principios elementales (GA, 1998, p. 4-6) remite inequívocamente a un contexto pos-idealista. Más, si por “neokantianismo” no entendemos ese programa general, sino formas concretas de desarrollar el mismo que condicionan resultados específicos, entonces Frege no es un neokantiano y, más aún, no es un neokantiano de la escuela de Baden<sup>2</sup>.

No se puede negar que Gabriel y sus discípulos han efectuado aportes en extremo relevantes (Gabriel, 1986, 2003, 2013; Schlotter, 2004, 2006 y Kienzler, 2009). Se debe dudar, sin embargo, que tales aportes hayan conseguido constituirse en una prueba conclusiva de su tesis específica. Esta presupondría no el mero evidenciar unilateralmente puntos de contacto, sino también atender a las diferencias, las cuales tienden a desdibujarse en los análisis de Gabriel.

Las diferencias entre Frege y el neokantianismo son en principio de dos órdenes, generales, respecto del propio programa, y específicas, respecto de los resultados singulares alcanzados mediante el desarrollo del mismo. Entre éstas últimas podrían enumerarse las referentes a la concepción de lógica, identificación o no de idealidad y trascendentalidad, forma de logicismo, concepción del número, negación o aceptación de objetos abstractos, entre otros. Las diferencias específicas, sin embargo, no son autónomas, sino que, cuando

---

<sup>2</sup> Esto no implica negar, sin embargo, que si consideramos la relación en la cual Frege se encuentra con el neokantianismo escolar, entonces, él ciertamente está más próximo de la escuela de Baden que de la escuela de Marburgo.

suficientemente consideradas, se revelan cómo siendo en última instancia derivadas de la diferencia fundamental. Sería digno de una monografía, y solo tratable por extenso en una tal, abordar en detalle tanto las diferencias particulares como la diferencia esencial a la cual ellas remiten. Aquí nos limitamos a enunciar la divergencia de base y analizar la cuestión con profundidad únicamente en un punto.

La crítica al psicologismo es esencial en el neokantianismo para definir su programa. Que ella es igualmente esencial para el logicismo fregueano, está absolutamente fuera de duda. Sin embargo, no es menos claro que hay diferencias decisivas entre ellas. Por otra parte, como la crítica al psicologismo no es una unidad indivisa (Freuler, 1997; González Porta, 2014), sino que presenta variaciones y experimenta una evolución, no se puede comparar sin más Frege y el neokantianismo en este punto. Por tal razón, nos concentramos en este trabajo en una comparación específica entre la crítica al psicologismo de Windelband y la de Frege. La elección de Windelband no es casual pues, tratándose del fundador de la escuela de Baden, permite comenzar a probar metódicamente la corrección de la tesis de Gabriel en detalle.

Si hubiésemos tomados como punto de referencia a Rickert, con certeza, otras cosas deberían ser dichas. Más aun, dado que hay variaciones importantes en la crítica al psicologismo en la escuela de Baden y Marburgo, que obedecen en última instancia a diferencias en su proyecto general, otras cosas deberían por su vez ser dichas, si nuestro foco de comparación fuese la escuela de Marburgo y, más aún, si dentro de ella tomásemos como referencia a Natorp. Con todo, aun cuando nos vamos a concentrar en Windelband justamente para evitar generalidades equívocas, sea dicho de paso que muchos de los resultados valen para el neokantianismo como un todo.

Voy a presuponer que las teorías de Frege son bien conocidas y, por tanto, no voy a dedicarle un capítulo especial, me abocando directamente a su comparación con Windelband luego de haber expuesto los puntos principales de la posición de este. En general, indicaré la referencia, mas citaré directamente los textos de Windelband y Frege cuando ellos sean decisivos para mi interpretación y poco conocidos.

## **2. Programa y Método de la Filosofía del Valor (*Wertphilosophie*)**

### **2.1. El programa de Windelband**

Para entender la crítica de Windelband al psicologismo tenemos que comenzar por fijar su programa general dentro del contexto de la

filosofía de la virada del siglo XIX (ÜGLAPh, 1924). La filosofía es cuestionada en su propio derecho a la existencia. La realidad es tema de estudio de la ciencia, la cual en principio se dirige a la totalidad de objetos posibles. Dada esta situación, parecen restar a la filosofía solo dos caminos: o ella se recoge en historia de la filosofía, o en una ciencia empírica específica, la psicología. La propuesta de Windelband es básicamente: a la ciencia corresponde la esfera de los objetos reales, a la filosofía, la de los irreales, más concretamente, de los valores. La tarea de la filosofía es la fundamentación de aspiraciones de validez universal. De este modo, la filosofía no entra de modo alguno en concurrencia con la ciencia, sino que parte de una ciencia ya constituida y se limita a reflexionar sobre la misma (ÜGLAPh, 1924, p. 10; GN, 1924, p. 138). Pero, dado que aspiraciones de validez universal no están meramente presentes en la ciencia, sino también en otros ámbitos de la cultura, la filosofía no se reduce a epistemología, sino que ética y estética le son igualmente esenciales (WiPh, 1924, p. 26-27).

Existen en Windelband varias definiciones de lo que sea la filosofía y su tarea que, cuando entendidas correctamente, se evidencian como expresiones diversas de una convicción fundamental. Si la filosofía es a veces definida como teoría del valor, también lo es a veces como teoría de la “conciencia normal” (*normales Bewusstsein*) (WiPh, 1924, p. 45-46)<sup>3</sup>. Ciertamente, la primera forma de definir la filosofía parece más “objetivista” que la segunda, la cual en el momento decisivo introduce la noción de conciencia. Mas no nos engañemos. La “conciencia normal” no es otra cosa que un sistema de normas o principios (WiPh, 1924, p. 46; PL, p. 53-55) que, en sí mismos, nada tienen que ver con una subjetividad, sino que valen por igual tanto para el sujeto, cuanto para el objeto. En consecuencia, decir que la filosofía se ocupa con la conciencia normal o con los valores es, al fin de cuentas, lo mismo.

La validez universal que expresan las leyes de la conciencia normal no es restringida a la especie humana, sino que se extiende a todo ser racional (PL, 1912, p. 5, 18). Windelband retoma la idea de que objetividad es validez universal de Sigwart (*Logik*, 1907, p. § 1, 6; § 3, p. 15), pero le quita el elemento antropológico presente en éste (PL, 1912, p. 53-55). Más allá de lo anterior, obsérvese que la validez universal no es algo esencialmente referido a un sujeto, sino que vale para el sujeto porque vale también para el objeto (PL, 1912, p. 53). Por ello, los principios de validez son propiamente supra-objetivos y supra-

---

<sup>3</sup> A estas dos determinaciones debe agregarse una tercera, a saber, la filosofía es la ciencia de las evaluaciones o valoraciones (*Beurteilungen*) (WiPh, 1924, p. 46). Véase 4.

subjetivos, pues solo a partir de ellos se constituye la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo (PL, 1912, p. 53-55).

Como ya antes Lotze, Windelband está preocupado en determinar con exactitud el *status* que corresponden a la esfera de la validez (*Geltung*) (PL, 1912, p. 53-55). Validez y ser (*Geltung und Sein*), lo que “vale” y lo que existe en algún sentido, constituyen una oposición última que no admite mediación alguna partir de un punto de vista superior (PL, 1912, p. 53-55). Justamente por eso, es inevitable que, cuando se reflexiona sobre ella, se tienda a incurrir en una metafísica especulativa de corte espiritualista, cuyo error se atenúa, pero no se corrige plenamente, por el hecho de que se insista en que este “espíritu” tiene que ser diferente del humano (PL, 1912, p. 53-55).

Tenemos pues, por un lado, los principios de validez universal, llámense “conciencia normal”, “norma” o “valor”, y, por otro, la realidad, incluido el sujeto efectivo. El idealismo transcendental de los neokantianos se diferencia tanto del kantiano como del husserliano en que lo transcendental no es propiamente “conciencia” pues la propia distinción entre conciencia y objeto lo supone<sup>4</sup>.

La noción de validez (*Geltung*) no se opone meramente a la de realidad espacio-temporal, sino a la de existencia en todas sus formas. La validez no existe en ningún sentido, ni como un ser real, ni como un ser “ideal”. Lo que es condición de la posibilidad del ser, no puede por su vez tener algún tipo de ser. “Idealidad” solo puede significar “transcendentalidad”.

Por otro lado, “ser” quiere decir siempre realidad espacio-temporal, siendo equivalente a aquello que puede ser estudiado por la ciencia natural (*Naturwissenschaft*). En el neokantianismo inicial no hay lugar para una distinción de tipos de ser. Ser, ser real, ser objeto de la ciencia natural y ser en el espacio y en el tiempo, terminan siendo sinónimos.

## 2.2. El método teleológico

La ciencia no es jamás una mera recolección de hechos (KGM, 1924, p. 107). No existe conocimiento absolutamente empírico, sino que todo conocimiento reposa en última instancia en principios que no son empíricos, los “axiomas” (KGM, 1924, p. 103-104; ÜGLAph, 1924, p. 107-108)). La tarea de la filosofía consiste en establecer estos axiomas y

---

<sup>4</sup> Será tarea de Natorp replantear el lugar del sujeto en la filosofía transcendental neokantiana reintroduciendo en la misma la conciencia (ÜOSM; EPs).

fundamentarlos (KGM, 1924, p. 109). Ahora, como ellos son la instancia suprema en cuestiones de validez, no es posible una prueba de los mismos a partir de un principio superior (WiPh, 1924, p. 45; PL, p. 19), sino que la única forma de legitimarlos es la “teleológica” (KGM, 1924, p. 108; ÜGLAPh, 1924, p. 107-108). Su principio básico reza: si quieres verdad (o, de forma general, si quieres belleza o bondad), tienes que aceptar que tal o cual cosa vale (KGM, 1924, p. 111-112). La filosofía trascendental reposa pues, en última instancia, sobre el supuesto, que no es ulteriormente justificable, de que existe verdad (o, en general, de que existe valor) (KGM, p. 122; WiPh, 1924, p. 45). El método crítico no está propiamente dirigida a refutar el escepticismo y, en consecuencia, difícilmente puede ser llamado de “argumento trascendental”<sup>5</sup>. La prueba teleológica no es un procedimiento propiamente lógico, sino “hermenéutico”; ella no demuestra, sino que se limita a explicitar la evidencia que es inherente a ciertos principios (NN, 1924, p. 66, 74; WiPh, 1924, p. 45).

El verdadero sentido del método teleológico puede ser mejor fijado si se explicita cuáles son las alternativas que por su medio se rechazan, a saber, la dialéctica y la deducción trascendental. La lógica no puede abordar directamente la conciencia normal, probando deductivamente sus axiomas a partir de un principio superior autoevidente. Cuando lo intenta, como en Fichte, el método deductivo deviene de modo necesario dialéctica. Por otra parte, con la eliminación de la conciencia como algo último, desaparece también toda posibilidad de deducción trascendental.

### 3. Delimitación y Relación Positiva Psicología-Lógica

#### 3.1. La crítica al psicologismo

Si la filosofía en general tiene que delimitar su ámbito de tareas frente a la ciencia, la lógica tendrá que hacerlo en concreto frente a la psicología (KGM, 1924, p. 113)<sup>6</sup>. Dado que la ciencia se ocupa con el ser y la filosofía con el deber ser, esta oposición proporcionará el eje de

---

<sup>5</sup> El verdadero enemigo de Windelband, no menos que del neokantianismo como un todo (Cohen, KTE, 1987, p. 193 y KBE, 1877, p. VI-VI; Cassirer, HC, 1918, p. 53 y Natorp: SD, 1923, p. 161ss. y KMSch, 1912, p. 196), no es el escepticismo, sino el materialismo (ÜGLAPh, 1924, p. 6-7; KGM, 1924, p. 123).

<sup>6</sup> Dado el tema de este artículo, me habré de concentrar en la crítica al psicologismo en la lógica. Sin embargo, es importante no perder de vista el hecho de que la misma se tiene que extender unitariamente a ética y estética.

la delimitación entre lógica y la psicología. Las leyes de la lógica son normativas, las de la psicología, descriptivas. Este modo de distinguir entre lógica y psicología no es ninguna novedad y está presente en numerosos otros autores, en especial en Sigwart (L, 1904, p. 22) y Wundt (L, 1883, p. 1). La crítica de estos al psicologismo radical de Lipps (AE, 1880, p. 530) consistía justamente en diferenciar, dentro de las leyes psicológicas<sup>7</sup>, un tipo especial delimitado en base al punto de vista normativo. La peculiaridad de Windelband es, como vimos (2.1), afirmar, por un lado, que estas leyes valen “en sí”, evitando en consecuencia el relativismo y, por otro, puntuar, como Frege o Husserl, que no son en sí normativas, sino simplemente en relación a nosotros (PL, 1912, p. 18).

Lo que la psicología se propone es la descripción de la vida psicológica tal como ella es, evidenciando sus leyes generales y haciendo así comprensible el porqué, de hecho, a ciertas relaciones entre representaciones (*Vorstellungen*) se les atribuye efectivamente validez. Ahora, dado que lo verdadero y lo falso se siguen de las mismas leyes, la psicología como cualquier ciencia fáctica, no puede efectuar la legitimación de tal validez. Cuando lo pretende, cae en un círculo vicioso pues una teoría empírica intenta entonces dar cuenta de las condiciones de posibilidad de toda teoría empírica. La consecuencia necesaria del psicologismo es el relativismo (KGM, 1924, p. 116). Tenemos pues que diferenciar la cuestión de hecho (*Tatsachenfrage*) de la cuestión de valor (*Wertfrage*) y, correlativamente, la cuestión crítica de la genética (KGM, 1924, p. 109). La lógica se propone dar fundamentos de validez y no causas de origen (KGM, 1924, p. 114).

### 3.2. El método teleológico y la psicología como punto de partida de la lógica

Si hay una diferencia absoluta entre el objetivo de la lógica y el de la psicología, esto no implica que no hay ninguna relación positiva entre ambas disciplinas. Una importante consecuencia de la tesis de que el método crítico solo puede ser teleológico, es que él no permite deducir ningún principio concreto, sino que presupone un material dado sobre el cual reflexiona. Este material es proporcionado por la historia de la cultura y la psicología (WiPh, 1924, p. 24-25; KGM, 1924, 125-127, 130, 132).

---

<sup>7</sup> Este punto es esencial y sobre él habré de volver (3.4; 5.1.5).

Que la filosofía en cuanto teoría trascendental sea reflexión y suponga un dado, eso es una cosa. Pero aquí se superponen varios elementos y, por ello, conviene explicitar presupuestos y consecuencias de lo que está siendo dicho. Si bien Windelband acepta, como Cohen, que la ciencia es un *Faktum*, esto no determina un modo puramente objetivo de abordaje de la misma como “aquello que está escrito en los libros de física” (PIMG, 1984, p. 10; KBE, 1877, p. 27; KTE, 1987, p. 3, 79), pues Windelband no diferencia, como Cohen, entre conocer (*erkennen*) y conocimiento (*Erkenntnis*), entre el proceso subjetivo real y su contenido objetivo (Cohen, PIMG, 1984, §4-13, p. 44-53). Por el contrario, Windelband expresamente acepta la necesidad de partir del conocer, y así de la psicología, sobre la base del argumento que el conocimiento es en última instancia dado en un sujeto psicológico (PL, 1912, p. 5)<sup>8</sup>. Ahora bien, si este es el principio básico que subyace a la tesis de que la lógica debe partir de la psicología, no se puede pasar por alto que es justamente en este principio que el psicologismo pretendió desde siempre se fundar (Lipps, GL, 1893, p. 2ss.; Erdmann, LE, 1892, §8, p.35 y §35, p. 187). Esta fundamentación implica moverse en el marco de la ambigüedad, propia de toda la filosofía moderna, entre el primado de la epistemología y el principio de inmanencia (PI)<sup>9</sup>. Ciertamente, toda afirmación tiene que ser adecuadamente fundada y esto remite a que antes de hablar de cualquier cosa, tenemos que legitimar que ella nos sea dada. Esto, no obstante, no nos obliga a aceptar en forma alguna que lo único que nos es directamente dado es aquello que es real-inmanente en nuestra conciencia.

### 3.3. La teoría de la psicología

Dada su relación positiva a la lógica, resulta de extrema relevancia fijar con precisión lo que Windelband entiende por psicología. Cuando Windelband comienza su reflexión filosófica, la psicología lucha en Alemania por independizarse de la filosofía y adquirir su autonomía como ciencia (ÜGSPsF, 1876, p. 6; Lógica, 1907, p. 6). Windelband no solo testimoniará, sino que promoverá activamente este proceso,

<sup>8</sup> “Da gilt in erster Linie für die psychologische Behandlung der logischen Probleme. Sie muss auf alle Fälle die erste Grundlage bilden. Denn zweifellos sind uns Erkennen und Wissen zunächst in der Form von seelischen Vorgängen bekannt, und wie auch immer die Philosophie ihnen ihre besondere Behandlungsweise zuwenden mögen, so muss sie doch jene einem Jeden bekannten *Erlebnisse* in festen und genauen Beziehungen voraussetzen.” (PL, 1912, p. 5).

<sup>9</sup> Entenderé por PI el principio cartesiano-lockeana de que los únicos objetos directos e inmediatos da mi conciencia son sus propias representaciones (*idée, ideas, Vorstellungen*).

ciertamente, no sin un cierto interés “estratégico”: el peligro de intromisión de la psicología en la lógica solo puede ser definitivamente evitado cuando la propia psicología se independice de la filosofía.

Junto con esta búsqueda de especificidad epistemológica, va una lucha teórica: la psicología alemana procura desembarazarse de la “teoría de las facultades” (*Vermögenspsychologie*) y, con ella, de todo lastre metafísico (ÜGSPsF, 1876, p. 10-11; DN, 1924, p. 25). La “nueva” psicología es una psicología que se pretende a sí misma como “empírica” (NN, 1924, p. 40). Ahora bien, es decisivo atender en este contexto a lo que significa “experiencia”. En muchos casos, como por ejemplo en Dilthey, el programa de constitución de una psicología empírica lleva al replanteamiento del propio concepto de experiencia. Con todo, este no es el caso de Windelband, para quien “experiencia” es sinónimo de “experiencia científico-natural” (cfe. 2.1.). En consecuencia, “psicología empírica” y “psicología como ciencia natural” (*Naturwissenschaft*) son sinónimos (GN, 1924, p. 143, 145). La psicología es una ciencia explicativa (*erklärende Wissenschaft*) que establece leyes causales que pretenden dar cuenta de un modo estrictamente determinista de la totalidad de la vida psíquica. Su objetivo es partir de los elementos simples de la conciencia para fijar sus relaciones, las cuales son concebidas como esencialmente asociativas (DN, 1924, p. 26; ÜGSPsF, 1876, p. 23; NN, 1924, p. 68).

Aun cuando Windelband reconoce la posibilidad de una “psicología descriptiva” e, incluso, de una “fenomenología” (WiPh, 1924, p. 40; PL, 1912, p. 6-7), las tareas que propone a estas son bien modestas, de modo tal que ellas jamás implican el cuestionamiento (como en Husserl), de la comprensión naturalista de subjetividad. La psicología descriptiva tiene en Windelband la modesta función de ser un mero catálogo de tipos de representaciones (*Vorstellungen*) (PL, 1912, p. 6-7) con el objetivo de garantizar la distinción entre representar, sentir e querer, por un lado, y, por otro, entre el mero representar y el juzgar (PL, 1912, p. 21).

### 3.4 El renacimiento de la tesis de la armonía pre-establecida

El verdadero significado de la simultánea delimitación y relación positiva entre psicología y lógica se va a expresar en el vínculo entre leyes descriptivas y normativas. La tesis fundamental de Windelband al respecto es que, aun cuando leyes normativas y descriptivas sean esencialmente diferentes, ellas pueden referirse al mismo objeto (NN, 1924, p. 65, 74). Para entender esta tesis tenemos que plantear la

cuestión en términos generales de modo tal que valga también para ética y estética. Si así lo hacemos, resulta claro que el contexto del tratamiento de este problema es la “Crítica del juicio” y el movimiento que ella desencadena.

Por más extrañas que en principio puedan parecer las consecuencias a las cuales Windelband se ve conducido, estas son necesarias e inevitables a partir de sus premisas. Dado que la clara separación entre filosofía y ciencia supone la clara separación entre valor y realidad, el problema fundamental que va a acompañar la escuela de Baden a través de todo su desarrollo será el de su síntesis, pues no se tiene que asegurar meramente la validez del valor, sino también la posibilidad de su realidad. Mas el tratamiento del problema de la realidad del valor estará totalmente condicionado, por un lado, por la convicción de que al sujeto debe corresponder un rol esencial en la realización del valor en la naturaleza (PL, 1912, p. 53-55) y, por otro, por la previa aceptación de la identidad entre realidad y realidad científico natural (2.1)<sup>10</sup>.

Es este último motivo que influye decisivamente en la crítica de Windelband al psicologismo y le da su giro característico. No se trata meramente de explicar cómo lógica sea posible, sino también cómo es posible la realidad de algo así como pensamiento lógico, siendo que, tal pensamiento es más un producto de la naturaleza y, por tanto, está sometido al curso mecánico de la misma.

El raciocinio de Windelband es en principio plausible si lo consideramos desde el punto de vista estético. Es claro que nada obsta a que algo, por ejemplo, un paisaje, pueda ser por un lado explicado en su surgimiento como determinado por las leyes naturales y, no obstante, como siendo al mismo tiempo bello. Lo dicho con respecto a la estética vale *mutatis mutandis* para la ética y, en realidad, tiene en ella su origen. Windelband combate la idea de que la libertad y, en especial, la responsabilidad, exigen algo así como una interrupción en la legalidad de la naturaleza, defendiendo la tesis de que entre libertad y determinismo no existe contradicción. La idea básica que orienta esta síntesis, consiste en reformular la idea de libertad. Libertad es actuar conforme a la norma. Si esto es así, entonces nada impide que la legalidad causal produzca un comportamiento de acuerdo a la norma o que las leyes naturales sean el instrumento de realización del valor (NN, 1924, p. 63, 65).

---

<sup>10</sup> Como dirán los críticos de la escuela de Baden en la segunda década del siglo XX, toda la teoría del valor se construye sobre la base de comenzar por conceder al positivismo su concepto de realidad.

Si continuamos con esta línea de razonamiento, entonces tenemos que decir que no solo los objetos bellos y buenos surgen por la legalidad de la naturaleza, sino también nuestros juicios estéticos y éticos, pues ellos son fenómenos psicológicos como cualquier otro. Pero, ¿qué garantía tenemos entonces de que responden a criterios de valor objetivos? Esto, en el mejor de los casos, no puede ser otra cosa que una “feliz casualidad” (*glücklicher Zufall*), un hecho puramente contingente que, en última instancia, solo puede remitir a una variante de la teoría de la armonía establecida. Windelband parece no molestarse seriamente con esta dificultad, limitándose a una argumentación paliativa a favor de una armonía pre-establecida “parcial” y “no-necesaria” (NN, 1924, p. 67-68). Dado que lo mismo puede ser descrito desde dos puntos de vista diversos, “lo mismo” puede obedecer a dos legalidades. Ahora bien, no es necesario que estas dos legalidades sean contradictorias y recíprocamente excluyentes, sino que bien puede acontecer que ellas sean conciliables. Mas, no solo no es necesario que no se contradigan, sino que incluso es necesario que no se contradigan. La razón es muy simple: la conciencia normativa no puede exigir nada que sea absolutamente imposible del punto de vista de su determinación natural. Más aun, puede acontecer que estas dos legalidades solo se superpongan en parte, o sea, que una reine sobre la totalidad de los objetos posibles, la otra solo sobre parte de ellos.

Veamos ahora cómo se aplica este esquema general al caso particular de la lógica (NN, 1924, p. 74). Toda la vida psíquica se reduce en última instancia a representaciones y sus combinaciones, siendo que estas están en última instancia gobernadas por las leyes de la asociación. Ahora bien, si las combinaciones resultantes ciertamente no siempre corresponden a leyes normativas, nada obsta a que algunas puedan corresponder (NN, 1924, p. 68-69; 72-73). Las leyes de la lógica no son sino una selección entre todas las formas posibles de combinación de representaciones que obedece al criterio de que ellas son absolutamente necesarias para alcanzar la verdad y, por tanto, normativas (PL, 1912, p. 17; NN, p. 74).

Con esto llegamos a la razón última de porqué, cómo y en qué sentido la lógica puede y debe partir de la psicología, aun cuando, no obstante, sea radicalmente diferente de ella. Es porque leyes lógicas y psicológicas son leyes de lo mismo (NN, 1924, p. 72) y, más aun, es porque las leyes lógicas son una subclase de las psicológicas, que podemos encontrar las segundas a partir de las primeras.

### 3.5. La ausencia de la “subjetividad del sujeto” en la crítica windelbaniana al psicologismo

En todo este planteo hay algo que menoscaba el propio problema: la asunción del punto de vista de la tercera persona y, con él, correlativamente, la desconsideración del papel central que debería jugar en él mismo la conciencia.

Ciertamente existe base en el texto de Windelband para afirmar que él no olvida totalmente la conciencia. Pero veamos como lo hace. La conciencia aparece en el texto de Windelband en dos momentos.

Para explicar porque si ambos procesos responden a leyes igualmente determinísticas, el seguimiento de la norma se torna más probable con el tiempo y termina primando frente al no-seguimiento de la misma (NN, 1924, p. 70, 87-88, 98); para dar cuenta del hecho de que es esencial en el plano lógico y el ético no sólo efectuar una combinación de representaciones de acuerdo a la norma, sino por la norma; la norma, y esto es, en última instancia, la conciencia de la norma, debe poder actuar como factor decisivo motivante del mismo (NN, 1924, p. 84-85)<sup>11</sup>.

Pero, ¿cuál es propiamente la relación entre el fenómeno de la conciencia y la asociación mecánica de representaciones? ¿Es la conciencia meramente una representación entre otras, y, por tanto, sometida a las leyes asociativas (NN, 1924, p. 87), o es algo de principio absolutamente sui generis frente a toda representación y a las leyes que rigen su combinación? Si lo primero, no salimos de leyes “mecánicas”; si lo segundo, tenemos que mudar totalmente el esquema. En última instancia, lo que está en juego aquí es la oposición entre causalidad e intencionalidad como concepto básico orientador de la totalidad del análisis. De tomar a uno u otro como eje, resultan dos modelos incompatibles:

o una relación puramente extrínseca y casual entre valor y realidad que remite a una variante de la tesis de la armonía pre-establecida,

o una relación intrínseca y esencial entre valor y realidad en la medida en que lo real en juego, en tanto conciencia, supone una relación intencional a su objeto.

Windelband opta claramente por la primera alternativa. El hecho de que Windelband se ve conducido a una variante de la tesis de la armonía pre-establecida está vinculado al hecho de que él no concede

---

<sup>11</sup> Voy a dejar aquí sin considerar la radical tese de Windelband de que en una acción libre la conciencia de la norma no precisa ser la causa de la acción, sino que basta con que el proceso de la motivación corresponda a la máxima ética (NN, 1924, p. 82).

un lugar esencial a la conciencia. Si lo hiciese, otras posibilidades se abren, pero, claro está, entonces la reducción de realidad a realidad científico-natural tiene que ser puesta en cuestión.

Lo anterior parecería contradecir el hecho de que Windelband, como en general la escuela de Baden, atribuyen al sujeto un papel esencial en la realización del valor pues lo consideran el necesario *locus* de la misma: solo en el sujeto el valor puede ser actual. Mas, y este es el punto esencial, si el sujeto es decisivo para la realidad del valor, no los es por su subjetividad, sino por su realidad (PL, 1912, p. 53-55)<sup>12</sup>.

#### 4. El Objeto de la Filosofía: Juicio y Evaluación

##### 4.1. Descripción de la distinción

Si la delimitación entre lógica y psicología, no menos que entre filosofía y ciencia en general, remite en última instancia a la distinción entre leyes normativas y descriptivas, esta, por su vez, remite a la distinción entre juicio (*Urteil*) y evaluación/valoración (*Beurteilung*). Existen dos tipos de enunciados que, aun cuando tienen una misma apariencia gramatical, pues en ambos se atribuye un predicado a un sujeto, poseen una estructura diferente desde el punto de vista lógico (WiPh, 1924, p. 29). Ejemplo de los primeros sería “esta cosa es blanca”; de los segundos, “esta cosa es bella”. En tanto que en el primer caso se atribuye una propiedad a un objeto, en el segundo no se establece ninguna determinación del objeto, sino algo respecto de la relación de la conciencia al mismo desde el punto de vista de una cierta finalidad (WiPh, 1924, p. 30-31).

Una de las consecuencias inmediatas de la distinción entre juicio y evaluación es el tratamiento otorgado a los enunciados negativos (BLNU, 1884, p. 170-171). Si la propiedad esencial y definitoria del juicio es la atribución de algo a algo, entonces no podemos hablar propiamente de juicio cuando esta atribución no se efectúa y, en consecuencia, la idea de un juicio negativo no tiene sentido. El fenómeno de la negación solo puede aparecer en la evaluación. En cuanto esta dice algo respecto de la relación de la conciencia a un cierto objeto, ella puede asumir dos formas, a saber, aprobación y reprobación (*Billigung* y *Missbilligung*). Afirmación y negación no son sino el modo peculiar que asume la aprobación o reprobación en el caso de una evaluación teórica.

---

<sup>12</sup> “...sie [los principios de la Geltung (MAGP)] können wirklich werden nur als Inhalt der psychischen Funktionen des Erkennens.“ (PL, 1912, p. 53-55). Véase con que obviedad Windelband simplemente presupone el PI, o sea, que todo aquello que puede ser objeto de conciencia justamente por ello tiene que ser de alguna forma real “en” ella.

Mas si bien existe una clara diferencia conceptual entre juicio y evaluación, esta diferencia no siempre está presente en la vida psicológica efectiva, en la cual los dos momentos lógicamente diferentes se presentan por regla general fundidos en una única realidad (WiPh, 1924, p. 31s.; PL, p. 8-9, 21; SK, 1900, p. 31ff.). En su forma pura, el juicio solo aparece en la interrogación.

#### 4.2. Análisis de la distinción. La teoría del juicio (*Urteil*)

Windelband efectúa un uso del término “juicio” diferente de aquel que era y ha devenido usual. Si fijamos la noción de “juicio” en el marco de la oposición entre contenido proposicional y aserción, entonces tenemos que decir que el juicio, en el sentido de Windelband, corresponde al primero, no al segundo (4.1). Sin embargo, una tal observación viene a simplificar inadvertidamente una situación en extremo compleja, pues si la noción de contenido proposicional está estrechamente vinculada a la de predicación, no hay en Windelband una tematización explícita de esta última, motivo por el cual, la relación del juicio a la aserción dista de ser obvia.

Windelband emplea con una cierta liberalidad dos definiciones diferentes del juicio: según la primera, el juicio es una combinación de representaciones; según la segunda, el juicio es una reunión del contenido de las representaciones (PL, 1912, p. 21). Cada una de estas definiciones soluciona algunas dificultades e introduce otras.

Si entendemos “juicio” como sinónimo de mera asociación de representaciones, entonces muchas afirmaciones de Windelband, no menos que su perspectiva general, resultan comprensibles. Es claro que una mera asociación de representaciones puede ser considerada tanto desde un punto de vista factual como valorativo y que este último caso admite una triple variación (ético, estético y teórico). Pero, obsérvese, la aparente trivialidad de tal consideración reposa en que el juicio ha devenido no otra cosa que un real entre reales (3.4).

La consideración del juicio como relación entre representaciones trae consigo problemas. Aun cuando se conceda que todo juicio sea una reunión de representaciones, no toda reunión de representaciones es ciertamente un juicio y, por tanto, debe existir algún rasgo distintivo por el cual un juicio se distingue de una “mera” reunión de representaciones. Windelband tiene una preocupación clara en distinguir psicológicamente el juicio (*Urteil*), de la aprobación o desaprobación (*Billigung* o *Missbilligung*), pero no tiene una preocupación similar en distinguir

predicación de asociación y, en general, una relación significativa de una puramente mecánica.

Estas dificultades parecen superadas si atendemos a otros pasajes en que Windelband introduce la noción de co-pertenencia temática (*Zusammengehörigkeit*) lotzeana para caracterizar el tipo de relación entre representaciones presente en el juicio (WiPh, 1924, p. 29)<sup>13</sup>. Sin embargo, Windelband en ningún momento tematiza esta retomada ni, mucho menos, efectúa una consideración sistemática explícita que evidencie el sentido y alcance de la misma. Por otra parte, según el propio Windelband, existen relaciones asociativas que no están basadas en vínculos temporales extrínsecos entre representaciones sino en relaciones intrínsecas en su contenido, como por ejemplo de similitud (DN, 1924, p. 31). Dado lo anterior, es insuficiente intentar delimitar la mera relación asociativa de la predicación diciendo que en ella lo que es unido no es la representación sino el contenido de la misma.

De todas formas, aun cuando en ciertas situaciones Windelband emplea el concepto de co-pertenencia temática para caracterizar la relación de las representaciones presentes en el juicio, él no mantiene consecuentemente esta caracterización, siendo innúmeras las ocasiones en que determina al juicio en base a la contraposición entre las relaciones entre representaciones sin más y relaciones entre representaciones válidas e inválidas (PL, 1912, p. 17). El juicio, como reunión de representaciones, es una asociación tanto cuanto cualquier otra: lo que le eleva sobre la mera asociación es la evaluación de la verdad o falsedad de ésta.

#### 4.2.3. Irrelevancia de la concepción del juicio como co-pertenencia temática para la crítica al psicologismo

Si en algunos momentos Windelband parece querer obtener alguna ventaja teórica de la distinción entre representación y contenido de la representación<sup>14</sup>, esta distinción no juega en definitiva ningún papel en el contexto de la crítica al psicologismo, siendo lo decisivo la ya referida diferenciación de dos tipos de legalidad. Por otra parte, si la definición del juicio como combinación de representaciones y la atribución de la

---

<sup>13</sup> Según Lotze (*Lógica*, 1912, §8, p. 2, 17, 20-22, 34s.), en un juicio las representaciones no son vinculadas con base en su mera relación temporal de simultaneidad y sucesión (*Zusammengeraten*), sino con base en su relación de afinidad o co-pertenencia “temática” (*Zusammengehören*).

<sup>14</sup> Como, por ejemplo, cuando indica al pasar que la normatividad lógica se refiere a la segunda y no a la primera (KGM, 1924, p. 25).

verdad como propiedad de tal combinación, parecen implicar algún tipo de psicologismo, el hecho de definir el juicio como una relación entre el contenido de las representaciones no nos libera definitivamente del mismo. La distinción entre el coincidir accidentalmente (*Zusammengeraten*) y la co-perteencia temática (*Zusammengehörigkeit*) presupone la distinción entre acto y contenido. Esta distinción, sin embargo, no implica en modo alguno la atribución de una naturaleza ideal al contenido, sino que bien puede ser acompañada de la tesis de su dependencia absoluta con respecto a un sujeto psicológico. Así acontece en Herbart, quien introdujo la mencionada distinción, y en la escuela de Brentano pre-Husserl, que la retomó.

Dado que, pese a toda su diferencia, tanto el juicio como la evaluación son relaciones entre representaciones, ambas son igualmente determinadas por la legalidad psicológica. Por tanto, no solo corresponde a la psicología una doble tarea, sino que, justamente por ello, es exigible de la filosofía el distinguir dos tipos de psicologismo y, correlativamente, oponerles dos variantes de anti-psicologismo (WiPh, 1924, p. 37)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> La relación de la evaluación a la unión de representaciones es entendida por Windelband como un estado de necesidad (*Bedürfniszustand*), en tanto que la evidencia como un sentimiento que resulta o consiste en una “necesitación” psicológica (*psychologische Nötigung*), una tesis que, como es sabido, juega un papel importante en Sigwart y será duramente criticada por Husserl.

## 5. Comparación entre Windelband Y Frege

### 5.1. Diferencias generales

#### 5.1.1. La concepción de lógica: lógica formal vs. lógica transcendental

Como ya hemos indicado (1), en Frege y Windelband y, en general, en Frege y el neokantianismo, hay de partida una diferente concepción de lógica; en tanto para Frege lógica es lógica formal, para Windelband, lógica es lógica transcendental. De esta divergencia básica, se derivan otras. Para Windelband, la lógica no es diferente de la teoría del conocimiento y no dispone de un tipo particular de objetos, en tanto que, para Frege, ella trata de objetos abstractos. Así mismo, para Windelband no meramente el principio de causalidad, sino también el de identidad y no contradicción exigen una fundamentación transcendental, en tanto que, para Frege, la lógica es una instancia última y sus principios no pueden ser ulteriormente fundados (GGA, 1893, p. XVII).

#### 5.1.2. Existencia-no existencia de “proposiciones”: juicio (*Urteil*) vs. pensamiento (*Gedanke*)

En una primera aproximación, la distinción entre juicio y evaluación de Windelband (4.1.) y la distinción entre aprehensión de pensamientos y atribución de un valor de verdad al mismo de Frege, parecen ser paralelas. Un fuerte elemento para sugerir tal asimilación es el tratamiento de la interrogación, que es prácticamente idéntico en Windelband y Frege (V, 1986, p. 5; G, 1986, p. 35-62), pues ambos insisten en que es en ella que aparece el contenido proposicional en forma pura, separado del acto asertivo que a veces lo acompaña. Sin embargo, una consideración más apurada muestra que este aparente paralelo pasa por alto una esencial diferencia. Un pensamiento (*Gedanke*) en el sentido de Frege es un objeto abstracto que subsiste con absoluta independencia de ser o no captado por un sujeto; un juicio (*Urteil*) en el sentido de Windelband, por el contrario, no es otra cosa que una “reunión de representaciones” (*Vorstellungsverbindung*) que, aun cuando cumpla con algunas condiciones que la diferencia eventualmente de otras, solo existe en relación a un sujeto psicológico real y no es en modo alguno independiente de él (4.2.2).

### 5.1.3. El portador de verdad

El hecho de que haya una diferencia esencial entre juicio y pensamiento, lleva a otra referente al portador de la verdad. En Frege, es un problema específico tratado por extenso, el referente a cuál es el portador de verdad, siendo una tesis argumentada, la referente a que lo es el pensamiento (*Gedanke*). En Windelband, la cuestión del portador de verdad no se presenta como problema específico, siendo no obstante explícita la tesis, de que él es el juicio y, en última instancia, la unión de representaciones (4.2), o sea, una realidad psicológica, algo que Frege expresamente niega (L (1897), p. 35; KL, 1971, p. 23).

### 5.1.4. Concepción del pensar (*Denken*)

La diferencia entre juicio (*Urteil*) y pensamiento (*Gedanke*), termina repercutiendo en la concepción del pensar (*Denken*): en tanto que para Windelband pensar es asociar representaciones, para Frege pensar es captar pensamientos (G, 1986, p. 35-62; 49-50 (74); L (1897), p. 37, 51-52).

Se tiende a trivializar y despotencializar la definición fregueana del pensar como captación de pensamientos, sea porque se lo compara con Husserl (y, entonces, se dice que Frege no explica el cómo de tal captación), sea porque se la sobreentiende como no siendo otra cosa que el correlato subjetivo de la tesis de que hay efectivamente pensamientos. En ambos casos, sin embargo, se pierde de vista la novedad de la concepción fregueana del pensar por respecto a su entorno histórico, novedad de la cual Frege es conciente y subraya, introduciendo la misma en expresa polémica con sus contemporáneos (KL, 1971, p. 23; L, (1897), p. 62n). Frege no meramente dice que el pensar no es asociación de representaciones sino, además de lo anterior, que él no puede ser derivado de modo alguno de una asociación de representaciones pues es algo absolutamente *sui generis* con respecto a las mismas. El pensar es por principio captación de algo transcendente que no deviene inmanente por el hecho de ser captado. Esto implica afirmar de principio la posibilidad de que el sujeto psicológico capte algo que no es contenido real de su conciencia y, en consecuencia, negar el PI.

### 5.1.5. El acto de aserción

Vinculada a la diferente concepción del pensar y, en general, de la subjetividad, se encuentra en Frege y Windelband una diferencia

concepción del acto asertivo. Para Windelband, tal acto no es otra cosa que una asociación (4.2.3.); para Frege, algo que difiere de toda representación y, por tanto, no sometido a las leyes de estas (G, 1986, p. 40(66); GA, 1994, § 27n, p.41-42).

#### 5.1.6. Concepción de leyes lógicas

En principio, la posición de Windelband parece sumamente semejante a la de Frege pues ambos subrayan que el pensar (*Denken*) está como tal sometido a leyes psicológicas y que con la misma necesidad se ve conducido tanto a lo verdadero como a lo falso. Pero, de aquí Frege deriva la consecuencia de que las leyes psicológicas son neutras con respecto a verdad y falsedad, en tanto que para Windelband las leyes lógicas son una subclase de las psicológicas (3.4).

Para Frege, la lógica estudia las “leyes de lo verdadero”, que son leyes que rigen las relaciones entre entidades que poseen una existencia en sí, los pensamientos (*Gedanke*) (G, 1986, p. 50(58); GGA, 1893, p. XVII). Una consecuencia de lo anterior, es que leyes lógicas y psicológicas tratan de diferentes tipos de entidades. Para Windelband, por el contrario, tanto las leyes lógicas como las psicológicas son leyes de las representaciones (*Vorstellungen*) (3.4).

#### 5.1.7. Relación lógica-psicología

De la diferente relación entre leyes lógicas y psicológicas en Frege y Windelband, se sigue una diferente concepción de la relación entre lógica y psicología. Tanto para Windelband, como para Frege, lógica y psicología deben ser distinguidas. Mas, en tanto que para Windelband hay una relación positiva entre ambas tal que la lógica debe partir de la psicología (3.2.), para Frege la lógica en nada precisa de la ayuda de la psicología para el cumplimiento de su tarea específica (L (1897), p. 64-65). Más aún, Frege niega explícitamente la tesis que Windelband sustenta<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> „Das Fürwahrhalten des Falschen und das Fürwahrhalten des Wahren kommen beide nach psychologischen Gesetze zustande. Eine Ableitung aus diesen und eine Erklärung eines seelischen Vorganges, der in ein Fürwahrhalten ausläuft, kann nie einen Beweis dessen ersetzen, auf das sich dieses Fürwahrhalten bezieht. Können bei diesem seelischen Vorgange nicht auch logische Gesetze beteiligt gewesen sein? Ich will das nicht bestreiten; aber wenn es sich um Wahrheit handelt, kann die Möglichkeit nicht genügen. Möglich, dass auch Nichtlogisches beteiligt gewesen ist und von der Wahrheit abgelenkt hat. Erst nachdem wir die Gesetze des Wahrseins erkannt haben, können wir das entscheiden; dann aber werden wir die Ableitung und Erklärung des seelischen Vorganges wahrscheinlich entbehren können, wenn es uns darauf ankommt zu

### 5.1.8. Concepción de la negación

Sabemos que, para Windelband, negación y afirmación no son dos posibilidades del juicio, sino de la evaluación. Es ésta última que contiene una toma de posición (*Stellungnahme*) que acepta o rechaza, siendo este aceptar o rechazar identificado, en el caso teórico, con el atribuir el valor de verdad verdadero o el valor de verdad falso (4.1). Frege, por su parte, se opone a concebir la negación como paralela y opuesta a la aserción, considerándola como parte integrante del pensamiento (*Gedanke*) (V, 1986, p. 65, 69). Más aún, no hay en Frege un acto específico de atribución de falsedad, sino que en el mismo acto simultáneamente se afirma la verdad y se rechaza la falsedad.

### 5.1.9. No hay bipolaridad en el juicio (*Urteil*) de Windelband, sí en el pensamiento (*Gedanke*) de Frege

La solución propuesta por Windelband a la cuestión referente al portador de verdad enfrenta dificultades para dar cuenta del fenómeno de la bipolaridad. La norma, los principios del enjuiciamiento (*Beurteilungen*), establecen una línea divisoria que coloca por un lado las proposiciones universalmente válidas y, por otro, las falsas junto con las asociaciones puramente contingentes (4.2.3).

Esta vinculación de la cuestión de la verdad a la cuestión de la necesidad denuncia el origen en última instancia kantiano de la reflexión de Windelband y, con él, una peculiar concepción del problema epistemológico que podríamos llamar de modal y no-referencial. En Kant, y dado su mantenimiento de la idea clásica de ciencia, la línea divisoria esencial no es trazada entre aquello que puede ser verdadero o falso y aquello que no, sino entre aquello que es necesariamente verdadero y aquello que no lo es. Lo verdadero, pues, jamás es en Kant meramente verdadero, sino, de algún modo, necesariamente verdadero. Es por tal razón, que la cuestión central no es distinguir entre un juicio y una mera asociación, sino entre la unidad contingente de la conciencia empírica y la unidad necesaria de la transcendental.

Dejemos da lado ahora el hecho de que la concepción de Windelband de conciencia normal y su desconsideración de la

---

entscheiden, ob das Fürwahrhalten in das es ausläuft, gerechtfertigt ist.“ G, 1986, p. 30-31 (59-60). Dado que posiciones similares a la de Windelband son sustentadas en la época por otros lógicos, como por ejemplo Wundt, es imposible saber si en este texto Frege se está refiriendo a Windelband, a Wundt o a ambos.

conciencia trascendental introduce dificultades peculiares en el esquema kantiano. Subrayemos ahora que es esta raíz kantiana lo que lleva a que en Windelband

a. en ningún momento se visualiza como un problema el establecer la especificidad de la relación predicativa, sin la cual no hay propiamente juicio (*Urteil*), de la relación meramente asociativa de representaciones (4.2);

b. se atribuya verdad y falsedad a la asociación de representaciones (4.2);

c. y, en definitiva, no se dé adecuadamente cuenta de la bipolaridad de la proposición;

d. Más aún, que no se tenga forma de diferenciar, ulteriormente y por el mismo medio, entre las leyes de la co-pertenencia temática del contenido de las representaciones, y las leyes de la evaluación veritativa, o sea, entre el hecho de que un enunciado tiene sentido y el hecho de que es verdadero.

#### 5.1.10. Existencia (*Bestehen*) de pensamientos (*Gedanken*) falsos

Una importante consecuencia de la afirmación de la objetividad del pensamiento y su bipolaridad es la tesis fregueana de la existencia (*Bestehen*) de pensamientos falsos (*falsche Gedanken*) (V, 1986, p. 54-56). El argumento de Frege al respecto es muy simple: si el ser del pensamiento consistiese en su ser-verdadero, entonces la captación de un pensamiento implicaría al mismo tiempo la captación de su verdad y, por tanto, la oración interrogativa y la pregunta que expresa no tendrían sentido. En Windelband, por el contrario, solo los juicios verdaderos, o sea, validos universalmente y, justamente por el hecho de valer supra-subjetivamente, tienen algún tipo de existencia (*Bestehen*) objetiva, que es en realidad el tener lugar de su validez (*Geltung*).

#### 5.1.11. La noción de validez (*Geltung*) y la distinción entre sentido y valor de verdad

Si hay una distinción decisiva para toda la reflexión filosófica desenvuelta a partir de fines del siglo XIX, ella es la distinción entre sentido y valor de verdad. Ahora bien, ella ha fijado con tal obviedad el horizonte de la reflexión, que generalmente se pasa por alto que no siempre existió sino que fue introducida y mantenida consecuentemente en la enorme riqueza de sus derivaciones por primera vez por Frege. Esta diferenciación está totalmente ausente en el neokantianismo (no menos que ya lo estaba en el propio origen de la filosofía crítica, concentrada, como vimos (5.1.8), no en la cuestión referencial sino modal).

Toda la reflexión neokantiana gira en torno al concepto de validez (*Geltung*) como aquello que legitima la especificidad de la filosofía como tipo de saber. El proyecto logicista fregueano es en principio también un proyecto de validez, que, sin embargo, en su camino, se ve obligado a remontarse a un problema más básico y fundamental, a saber, el del sentido (sea *Sinn*, sea *Bedeutung*).

De la presencia en Frege y ausencia en el neokantianismo de la distinción entre sentido y valor de verdad, se derivan muchas otras que hasta ahora hemos ido enumerando de modo aislado, mas que están estrechamente vinculadas entre sí porque en definitiva se derivan de esta: la posibilidad de afirmar la bipolaridad de la proposición y la objetividad del juicio falso, no menos que la tematización explícita de la cuestión del portador de verdad y la correlativa fijación del pensamiento como tal portador.

### 5.1.12. Diferente concepción del problema de la objetividad: objetividad de la validez o verdad y objetividad del sentido

La distinción entre sentido y valor de verdad muda de modo radical el horizonte del problema de la objetividad, el cual, a partir de ahora, pasa a tener dos dimensiones claramente diferenciables, a saber, la de la objetividad de la validez (o de la “verdad”<sup>17</sup>) y la de la objetividad del sentido, esto es, de su existencia supra-subjetiva y de la posibilidad de ser captado como algo numéricamente idéntico por diferentes sujetos. Esta distinción entre dos dimensiones de la cuestión de la objetividad viene a substituir, transmutando radicalmente, el horizonte de una reflexión que se orienta sin más por el concepto de validez (*Geltung*). Aun cuando ya en el concepto de validez están contenidos implícitamente las dos dimensiones del problema de la objetividad<sup>18</sup>, estas no están sin embargo diferenciadas y, justamente por eso, uno de sus aspectos, el de la verdad, asume una primacía casi hegemónica<sup>19</sup>. Con Frege esto muda y es esta mudanza la que abre una nueva etapa en la reflexión filosófica que, ahora, comienza a distinguir claramente entre el problema epistemológico y el semántico<sup>20</sup> y, más aún, a priorizar el segundo frente al primero. Es justamente esta mudanza que llevará a que la filosofía del lenguaje termine desplazando la teoría del conocimiento como disciplina filosófica fundamental y que, en definitiva, explica porque Frege está en el origen de la filosofía contemporánea y el neokantianismo no.

### 5.2 Diferencias entre Windelband y Frege en la crítica al psicologismo

La cuestión del psicologismo es simplemente la contracara de la cuestión de la objetividad, de modo tal que la forma que asume la crítica al psicologismo depende esencialmente de la forma en que se concibe el

---

<sup>17</sup> Aun cuándo también se refiere a lo bello y lo bueno.

<sup>18</sup> Esto se expresa lingüísticamente en que, al lado del concepto de validez (*Geltung*), aparecen en Lotze y los neokantianos ciertas expresiones ocasionales de difícil traducción como “*Geltungssinn*”, “*Geltungseinheiten*” y similares, sin que, en definitiva, se clarifique suficientemente la relación entre el concepto fundamental y sus derivaciones específicas.

<sup>19</sup> No desconozco el hecho de que en Rickert aparecen distinciones que no estaban presentes en Windelband y que son relevantes en el actual contexto, como las referentes al sentido transcendente (*transcendenten Sinn*) (ZWE, 1909, p. 197), o a la diferencia entre sentido y significado (*Sinn und Bedeutung*) (ZWE, 1909, p. 199). Esto ciertamente merecería un análisis más detenido y precisiones deberían ser con certeza efectuadas. A partir de 1909 es explícita en Rickert la tese de que es el sentido de un enunciado lo que es verdadero o falso.

<sup>20</sup> No menos que el epistemológico y el “noético”.

problema de la objetividad. Ahora bien, es la diferente concepción del problema de la objetividad lo que establece una línea demarcatoria clara entre la crítica fregueana y neokantiana al psicologismo. En tanto en Frege la crítica al psicologismo es epistemológica (pues se orienta a asegurar la validez universal del valor de verdad) y semántica (pues se trata de garantizar la objetividad del sentido), en Windelband ella es exclusivamente epistemológica. Justamente por ello, si existe claramente en Windelband un universo platónico de valores, nada hay en él equivalente a un universo platónico de sentidos (PL, 1912, p. 18-19).

Las diferencias entre la crítica fregueana y neokantiana al psicologismo no aparecen meramente en el planteo del problema, sino también en su solución o, en otra variante, no aparecen meramente por el lado del objeto, sino también por el lado del sujeto. Lo que llama la atención en el esquema de Windelband es que en ningún momento en la lucha contra el psicologismo la intencionalidad de la conciencia juega un papel aun cuando ésta aparece de modo escamoteada en la conciencia de la regla (3.5). Totalmente diferente es la situación en Frege, en quien la idea de intencionalidad es una pieza clave en la lucha contra el psicologismo<sup>21</sup>.

El establecimiento de estas diferencias permite, por otra parte, establecer la singularidad de la crítica fregueana al psicologismo en general, y no solo por relación al neokantianismo. Lo nuevo en el anti-psicologismo fregueano por relación al de sus contemporáneos es que él identifica como raíz última del psicologismo una errónea teoría de la subjetividad y, en consecuencia, la crítica al psicologismo y la propuesta de una nueva teoría de la subjetividad, diferente de la psicologista son esencialmente correlativas (González Porta, 2014, p. 369)<sup>22</sup>. Ahora bien, el punto de crítica a la teoría de la subjetividad psicologista y el eje en torno al cual gira la nueva propuesta, es la negación del PI.

Las dos diferencias decisivas en la crítica de Windelband y Frege al psicologismo indicadas no son inconexas, sino que se encuentran estrechamente vinculadas. La negación del PI es esencial para combatir adecuadamente el psicologismo semántico aun cuando se puede combatir el psicologismo epistemológico, sin por ello abandonarlo.

Es esto lo que acontece en Windelband. Si, por un lado, él procede consecuentemente en su antipsicologismo respecto de la objetividad de

<sup>21</sup> Lo mismo vale obviamente para Husserl. Obsérvese, por otra parte, que para Husserl Windelband y la escuela de Baden deben ser considerados sin más como psicologistas (carta a Natorp de 7.IX.1901. Briefwechsel, 1994; V, 1986, p. 84).

<sup>22</sup> Para ser exactos, el primero es propiamente Natorp, quien, no obstante, no identifica el PI como la fuente del error psicologista.

la verdad (y en general del valor), él se hace pasible no obstante de la crítica de un psicologismo semántico del punto de vista de Frege y, esto, justamente por no acompañar la crítica al psicologismo con una revisión de la idea de subjetividad psicologista pues aquello de lo cual se predica la verdad y la falsedad son según Windelband, repito más una vez, las representaciones.

## 6. Conclusión: las Diferencias Fundamentales entre Windelband Y Frege

Empero Frege y Windelband concuerdan en principio en que debe haber un nexo entre lo irreal (sea objeto abstracto, sea valor) y lo real, ellos discrepan en que, para Windelband, la existencia de ese nexo implica que el valor deviene real, en tanto que, para Frege, esta implicación no es necesaria. Esas coincidencias y diferencias primarias generales se tornan más concretas en el rol asignado por cada uno de ellos a la subjetividad en la totalidad de la cuestión. Frege y Windelband concuerdan en que la subjetividad debe jugar un papel esencial para establecer el nexo entre lo irreal y la realidad. Con todo, ellos discrepan en cual sea exactamente ese papel. Para Windelband, que el sujeto sea el nexo entre valor y realidad significa que él es el *locus* en el cual el valor se realiza (3.2, 3.5); para Frege, por el contrario, el sujeto es el nexo entre pensamiento y realidad, no porque el pensamiento (*Gedanke*) devenga real en él, sino porque en él se opera el peculiar fenómeno de que un algo real capta algo que no es real y que no por ser captado deviene real en él. Dicho de otro modo: para Frege, el eje para responder a la cuestión sobre la relación entre real e irreal es la atención al peculiar fenómeno de la intencionalidad, en tanto que este peculiar fenómeno no juega el rol decisivo en Windelband<sup>23</sup>.

Para Windelband, con su dualismo absoluto de ser y valer (2.1), no hay posibilidad de algo intermedio, solo restando admitir un paralelismo entre ambos, en tanto que, en Frege, existe la posibilidad de pasaje de uno a otro, porque hay un fenómeno, el pensar (*Denken*), que justamente tiene la característica de que, siendo real como proceso, puede tener como objeto algo que no es real en él.

Podemos explicar de un modo más concreto lo que decimos si, en vez de considerar el problema general de la relación de lo irreal a lo real, concretizamos el mismo a la cuestión específica referente al tratamiento de las leyes lógicas. Para Windelband, como no puede haber interrupción de la legalidad de la naturaleza y las leyes lógicas deben devenir reales, ellas tienen que ser una subclase de las psicológicas (2.4; 5.1.5). Para Frege, la propia idea de una realización psicológica de las leyes lógicas, no hace el menor sentido. El vínculo del sujeto psicológico a las leyes lógicas no es el de realizarlas, sino el de “captarlas” (*fassen*), siendo que

---

<sup>23</sup> Heidegger ha llamado la atención para el hecho de que la escuela de Baden no asume como principio el carácter intencional de la conciencia, considerando para ello el caso particular de Rickert en “Der Gegenstand der Erkenntnis” (GA, XX, p. 41ss.).

este captar se encuentra “en el límite de lo psíquico”, pues un acto psicológico real, el pensar (*Denken*), capta algo que no es real en él, el pensamiento (*Gedanke*) (L, (1897), p. 64).

## Referencias

- CASSIRER, E. *Hermann Cohen*. Worte gesprochen am seinem Grabe am 7. April 1918. (HC)
- COHEN, H. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Hidesheim, Olms, 1984. (PIMG)
- \_\_\_\_\_. *Kants Theorie der Erfahrung*. Hildesheim, Olms, 1987. 3te. Aufl. (KTE)
- \_\_\_\_\_. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin, Dümmler, 1877. (KBE)
- ERDMANN, B. *Logik. Logische Elementarlehre*. Halle, Niemeyer, 1892. (L)
- FREULER, L. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Paris, Vrin, 1997.
- FREGE, G. *Die Grundlagen der Arithmetik*. Hamburg, Meiner, 1998. (GA)
- \_\_\_\_\_. *Die Verneinung*. In: FREGE, Gottlob. *Logische Untersuchungen*. Patzig, Günther (ed). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1986, p.54-71. (V)
- \_\_\_\_\_. *Der Gedanke*. Eine logische Untersuchungen. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1986. (G)
- \_\_\_\_\_. *Grundgesetze der Arithmetik*, begriffsschriftlich abgeleitet. vol. 1.. Jena, Verlag von Hermann Pohle, 1893. (GGA)
- \_\_\_\_\_. 17 Kernsätze zur Logik. In: GABRIEL, Gottfried (ed.). *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie aus dem Nachlass*. Hamburg, Meiner, 1971. p. 23-24. (KL)
- \_\_\_\_\_. Logik 1897. In: GABRIEL, Gottfried (ed.). *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie aus dem Nachlass*. Hamburg, Meiner, 1971. p. 35-73. (L (1897))
- \_\_\_\_\_. Über Sinn und Bedeutung. In: *Funktion, Begriff und Bedeutung*. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1986. (SB)
- GABRIEL, G. Frege als Neukantianer. *Kant Studien*, 1986, 77, 84-101.
- \_\_\_\_\_. Wahrheit, Wert und Wahrheitswert. Freges Anerkennungstheorie der Wahrheit und ihre Vorgeschichte. In: GREIMANN, Dirk (ed.). *Das Wahre und das Falsche. Studien zu Freges Auffassung von Wahrheit*. Hildesheim, Olms, 2003. p. 15-28.
- \_\_\_\_\_. Frege and the German background to analytic philosophy. In: BEANEY, Michael. *The oxford handbook of the history of analytic philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2013. p. 280-298.
- GONZÁLEZ PORTA, M. A. La teoría del número en Natorp y Cassirer (1898-1910). *Themata*, 1996, 17, 199-222.
- \_\_\_\_\_. Crítica del psicologismo y concepción de subjetividad en Frege. *Manuscrito*, 2014, 37, 1-57.

- HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*. Gesamtausgabe Band 20. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. 1994. 3. Aufl. (GA)
- HUSSERL, E. *Briefwechsel*. Band. V. Die Neukantianer. Schuhmann, Elisabeth y Schuhmann, Karl (eds.). Husserliana Dokumente. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994. (Briefwechsel)
- KIENZLER, W. *Begriff und Gegenstand*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2009.
- LIPPS, T. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie. *Philosophische Monatshefte*, 1880, XVI, 530.
- \_\_\_\_\_. *Grundzüge der Logik*. Hamburg / Leipzig, Verlag von Leopold Voss, 1893. (GL)
- LOTZE, H. *Logik*. Misch, Georg (ed.) Leipzig, Meiner, 1912.
- NATORP, P. *Selbstdarstellung*. Die Philosophie der Gegenwart. Leipzig, 1923. (SD)
- \_\_\_\_\_. Über objektive und subjektive Methode. *Philosophische Monatshefte*, 1887, XXIII, 257-286. (ÜOSM)
- \_\_\_\_\_. Kant und die Marburger Schule. *Kant Studien*, 17, 1912, 193-221.
- RICKERT, H. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1904. 2a.
- \_\_\_\_\_. Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik. *Kant Studien*, 1909, 14, 169-228. (ZWE)
- SCHLOTTER, S. *Die Totalität der Kultur*. Philosophisches Denken und politisches Handeln bei Bruno Bauch. Studien und Materialien zum Neukantianismus. 22. Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004.
- \_\_\_\_\_. Freges Anonymous Opponent in „Die Verneinung“. *History and philosophy of logic*, 2006, 27, Nr. 1, 43-58.
- SIGWART, C. *Logik*. 2. Bände Tübingen, Verlag von J. C. B., Mohr, 1904. (L)
- SLUGA, Hans. *Frege*. London / Boston, Routledge, 1980.
- WINDELBAND, W. *Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung*. Zürich, 1876. (ÜGSPsF)
- \_\_\_\_\_. Was ist Philosophie. Über Begriff und Geschichte der Philosophie. In: WINDELBAND, Wilhelm. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2d. Bde. Tübingen 1884. 9. Aufl. 1924. I, p. 1-54. (WiPh)
- \_\_\_\_\_. Über Denken und nachdenken. Freiburg Antrittsrede 1877. In: WINDELBAND, Wilhelm. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2d. Bde. Tübingen 1884. 9. Aufl. 1924. II, p. 24-58. (DN)
- \_\_\_\_\_. Normen und Naturgesetze. WINDELBAND, Wilhelm. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2d. Bde. Tübingen 1884. 9. Aufl. 1924. II, p. 59-98. (NN)

- \_\_\_\_\_. Kritische oder genetische Methode? In: WINDELBAND, Wilhelm. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2d. Bde. Tübingen 1884. 9. Aufl. 1924. II, p. 99-135. (KGM)
- \_\_\_\_\_. Geschichte und Naturwissenschaft. In: WINDELBAND, Wilhelm. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2d. Bde. Tübingen 1884. 9a Aufl. 1924. II, p. 136-160. (GN)
- \_\_\_\_\_. Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie (1907). In: WINDELBAND, Wilhelm. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 2d. Bde. Tübingen 1884. 9. Aufl. 1924. II, p. 1- 23. (ÜGLAPh)
- \_\_\_\_\_. Logik. In: *Die Philosophie im Begriff des zwanzigsten Jahrhunderts*. Festschrift für Kuno Fischer. 2te. verbesserte Auflagen. Heidelberg, 1907. Carls Winter Universitätsbuchhandlung. p. 181-207. (Logik)
- \_\_\_\_\_. Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil. *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*. Zeller, Eduard (ed.). Freiburg, 1884. p. 167-195. (BLNU)
- \_\_\_\_\_. Vom System der Kategorien. In: Erdmann, Benno (ed.). *Philosophische Abhandlungen*. Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag 28. März gewidmet. Tübingen, Mohr, 1900. (SK)
- \_\_\_\_\_. Die Prinzipien der Logik. In: WINDELBAND, Wilhelm und RUGE, A. (eds.). *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Tübingen, 1912. Bd. 1, p. 1-60. (PL)
- WUNDT, W. *Logik*. Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1883. 2 Bde. (L)

**Resumen:** Aun cuando es correcto llamar la atención sobre el hecho de que el pensamiento fregueano se desenvuelve en diálogo con su contexto histórico-filosófico y que dentro de este contexto merece destaque la escuela neokantiana de Baden, no es correcto afirmar que Frege pertenece propiamente a la misma. Si existen puntos de contacto entre Frege y la escuela de Baden, existen también no menos importantes diferencias. Tal es el caso de la crítica al psicologismo.

**Palabras claves:** Frege, Windelband, neokantianismo, psicologismo, principio de immanencia.

**Abstract:** Even though it is correct to draw attention to the fact that Frege's thinking develops in contact with its historical-philosophical context, and that inside this context the Neokantian Baden school deserves a particular emphasis, it isn't correct to claim that Frege belongs to this school. If there are contact points between Frege and the Baden school, there are however no less important differences between them. Such is the case of the criticism towards psychologism.

**Keywords:** Frege, Windelband, Neokantianism, psychologism, principle of immanence.

Recebido em: 01/2017

Aprovado em: 03/2017

## O mal e a coerência do sistema kantiano

[‘The evil and the coherence of the kantian system]

Maria de Lourdes Alves Borges\*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

Kant poderia ser considerado o autor que, na história da filosofia, retira Deus do espaço propriamente filosófico. A refutação das provas da existência de Deus na *Crítica da Razão Pura*, a fundamentação da moralidade na pura razão, a condenação de motivo heterônomo para a fundamentação da moralidade, tudo isso pareceria indicar um desaparecimento permanente da Religião. Alguns poderiam objetar que Deus não desaparece totalmente do sistema kantiano, mas faz uma pequena aparição, ainda que como coadjuvante, na *Crítica da Razão Prática*. A esses, poder-se-ia objetar que Kant coloca Deus apenas como uma condição de possibilidade da nossa esperança no Sumo Bem, o que o distancia bastante de um possível teórico da Religião.

Contudo, Kant nos oferece na maturidade um texto no qual trata do mal e da salvação. Ainda que o nome sugestivo de *Religião nos limites da simples razão* pareça pretender limitar racionalmente os religiosos mais entusiastas, mesmo assim aborda problemas e oferece soluções que pareciam estar longe do horizonte possível de qualquer pensamento iluminista.

Além disso, na *Religião*, o ser humano nos é apresentado como um portador de uma propensão para o mal, o que nos lembra a doutrina do pecado original, e talvez seja mesmo a sua roupagem para a teoria do mal radical. Aqui já percebemos uma tensão entre uma teoria sobre o mal e o sistema da razão pura prática. Uma propensão ao mal parece forte demais para seres que, levados pelas suas paixões e afetos, possam se desviar eventualmente do caminho indicado pela lei moral. Se a ação livre não é necessariamente moral, pois o agente pode tomar suas inclinações como motivo, a consciência da lei moral parece nos dar uma

---

\* E-mail: mariaborges@yahoo.com / Pesquisadora do CNPq.

propensão para o bem e não para o mal. Por que não denominar as ações contrárias à lei moral apenas de não morais?

Alguns autores tentaram mostrar, como Pablo Muchnick<sup>1</sup> e Henry Allison<sup>2</sup>, que a teoria do mal radical não seria incompatível com a filosofia moral kantiana. Segundo Muchnik, o mal e o bem apareceriam, já na *Fundamentação*, ainda que aquele não fosse explicitamente mencionado. Outros comentadores, como Allen Wood, sugerem que a *Religião* é uma tentativa de mostrar ao público religioso como poder-se-ia conciliar sua teoria com os ensinamentos protestantes. Para Allen Wood<sup>3</sup> (Wood 2010), a *Religião* é uma tentativa de mostrar ao público luterano, como se poderia conciliar sua teoria com os ensinamentos protestantes. Nesta linha, o mal em Kant seria uma roupagem da filosofia crítica para a ideia de pecado. Mas, conforme o próprio Wood adverte, a *Religião* acaba deixando descontentes tanto os religiosos, porque Kant racionaliza a fé, quanto os entusiastas do Iluminismo, pois este texto parece ser um passo atrás de uma filosofia do esclarecimento. Allen Wood comenta em artigo sobre o mal em Kant que, enquanto “cristãos e pessoas religiosas em geral normalmente o acusam de diminuir a fé, os filósofos seculares compreendem a *Religião* como uma prova que a ética kantiana está na base de nada menos do que uma superstição tradicional” (Wood 2010, p. 244). Goethe está entre os vários autores que se escandalizara pela proposta de Kant na *Religião*, por considerá-la um passo atrás na proposta da *Aufklärung*.

Segundo Wood, o mal em Kant seria uma roupagem crítica para a ideia de pecado; contudo, defende que haja uma conexão coerente entre essa concepção e a teoria moral kantiana. Outros, como Gordon Michalson, mostram a tensão entre o filósofo da *Aufklärung* e seus escritos sobre *Religião*, compreendendo esse último como um produto da uma transição entre épocas, sendo um resquício de uma visão ainda não plenamente racional e iluminista.

Gostaria de analisar a estratégia desses comentadores, mostrando os argumentos que defendem a favor da coerência ou incoerência do sistema kantiano.

---

<sup>1</sup> Ver Muchnik, Pablo, *Kant's Theory of evil* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 200).

<sup>2</sup> Ver Allison, Henry, On the very Idea of propensity to Evil, In: *Essays on Kant*. (Oxford: Oxford University Press, 2012).

<sup>3</sup> Ver o texto de Allen Wood, “The intelligibility of evil”, In : Anderson Gold & Pablo Muchnik *Kant's anatomy of evil* (New York: Cambridge University Press, 2010).

## Um pessimismo tardio?

Na *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant nos apresenta uma visão bem mais pessimista do ser humano do que em qualquer de suas obras. Ele afirma que o ser humano tem uma propensão para o mal, apontando um lado sombrio ainda não explorado na filosofia kantiana, ainda que admita igualmente que exista uma disposição para o bem.

Kant distingue três graus da propensão para o mal em fragilidade (*fragilitas*), impureza (*impuritas, improbitas*) e malignidade (*vitiositas, pravitas*) ou perversidade (*perversitas*). A fraqueza da vontade é o primeiro momento do mal: o agente incorpora a lei na máxima de sua vontade, mas o que é idealmente um móbil irresistível, é subjetivamente mais fraco do que as inclinações, no momento em que deve seguir a máxima:

Eu incorporo o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio (*Willkur*), mas esse bem, que é objetiva ou idealmente um móbil irresistível (*in thesis*), é subjetivamente (*in hypothesis*) o mais fraco (em comparação com a inclinação) quando a máxima deve ser seguida. (*RGV*, AA 6: 30).

Na fraqueza, as inclinações foram mais fortes do que a máxima moral adotada racionalmente; entretanto, não foram incorporadas como motivo. A incorporação da inclinação na máxima do arbítrio não ocorre na fraqueza, mas no terceiro momento do mal, a perversidade ou malignidade. Como indica Kant, no terceiro grau do mal, as inclinações são incorporadas na máxima, e o mal consiste “na propensão do arbítrio a máximas que subordinam os móveis da lei moral a outros (não morais)” (*RGV*, AA 6:31).

A ideia de que os seres humanos têm uma propensão para o mal parece indicar um lado sombrio daqueles cujas disposição seria à moralidade. Para o leitor da obra kantiana dedicada à razão prática uma propensão para o mal parece demasiado e esse termo raramente aparece em obras anteriores à *Religião*. É certo que Kant nos fala de uma boa vontade já na *Fundamentação*, mas ele emprega esse termo pré-analiticamente, não como uma vontade que se oponha à vontade má. Não haveria na *Religião* uma concessão aos conceitos religiosos incompatíveis com o espírito do *Aufklarung* da própria filosofia crítica kantiana?

### Coerência do mal no sistema do idealismo transcendental

Allison pretende conciliar o mal com o idealismo transcendental, não aceitando a tese da incoerência do sistema prático kantiano. Ele o faz explicitando algumas características da moralidade kantiana. A primeira delas seria o rigorismo ético, segundo a qual Kant apresenta “uma visão bivalente da vida moral, ou seja, toda ação moralmente imputável e todo agente moralmente responsável deve ser caracterizado como bom ou mal” (Allison 2010, p. 100). Isso seria o oposto do Latitudinarismo (*latitudinarianism*), que admitiria um meio termo moral, e que muitas vezes parece ser sugerido pela experiência.

Allison sugere que Kant apresenta argumentos a priori para o rigorismo: o respeito pela lei, que serve como um móbil para todo agente cujos atos são imputáveis; e a tese da incorporação, na qual a resistência à lei moral toma a forma da incorporação do móbil desviante na máxima. Segundo o comentador, “isso implica que todo ato que falha em estar em conformidade com a lei é positivamente mau, ao invés de simplesmente lhe faltar bondade ou valor moral”. (Allison 2012, p. 100). Visto que essa falha é uma expressão da liberdade, o agente deveria ser visto como mau.

Kant admite que temos três predisposições: a disposição para a animalidade, a predisposição para a humanidade e a predisposição para a personalidade. Allison nos mostra que o mal está conectado com a predisposição para a humanidade, sendo uma perversão desta predisposição ou um mau uso dela. Assim, a maldade do agente consiste num ranking impróprio dos móveis: “ao contrário do suposto agente diabólico, um agente moralmente mal não repudia a lei moral como tal, mas a toma como fornecendo uma razão suficiente para agir, ou deixar de agir, apenas sob a condição de que isso não esteja em contradição com a amor-de-si”. (Allison 2012, p 102).

Allison analisa também a ideia de uma propensão para o mal. O problema visto nesta propensão é que “não parece ser o tipo de coisa para o qual o agente pode ser responsabilizado”. O problema reside então na relação entre liberdade de escolha e propensão para o mal. Como é possível falar de uma propensão e de liberdade ao mesmo tempo. Ser propenso a algo não é ser determinado e escapar à imputabilidade?

O comentador entende a propensão ao mal como uma metamáxima, seguindo a posição de Philip Quinn, “compreendida em termos disposicionais como uma tendência deliberativa para classificar numa determinada maneira os móveis da moralidade e do amor-próprio na sua incorporação nas máximas de primeira ordem”. (Allison 2012, p.

103) A meta-máxima seria formal em sua natureza, pois ela não se refere ao conteúdo de cada máxima, mas à forma de classificar os móveis nas máximas de primeira ordem.

Se o mal é uma meta-máxima, como explicaríamos a afirmação de que há uma propensão para o mal e não uma propensão para o bem? Para essa questão, Allison não consegue nos oferecer uma explicação transcendental e apela para uma explicação empírica. Trata-se de uma evidência empírica, afirma: “podemos nos poupar de uma prova formal que deva haver essa propensão corrupta na raiz do ser humano, em vista da multiplicidade de terríveis exemplos que a experiência dos feitos humanos nos apresenta” (Allison 2012, p. 105).

Ainda que apele para uma explicação empírica a fim de explicar a razão de termos uma propensão para o mal, e não para o bem, Allison admite uma raiz inteligível do mal. A adoção da metamáxima má é um ato inteligível e não pode ter sua causa empírica determinada. Kant introduz na *Religião* a ideia de um ato inteligível, através do qual tal propensão- entendida como metamáxima- é adotada. Segundo Allison, “a adoção de uma metamáxima má é ainda de forma correta imputada a nós. A adoção dessa máxima, como o seu análogo teológico, o pecado original, deve ser compreendido (ainda que não explicado), como resultante de um uso original da liberdade” (Allison 2012, p 106). Allison parece não negar que o mal é uma roupagem filosófica para seu análogo religioso, o pecado original. Tal não parece ser um empecilho para o uso desse conceito, na medida em que ele for entendido como metamáxima, como algo proveniente da própria liberdade e não da natureza.

Na sua tentativa de situar o mal radical no sistema do idealismo transcendental, Allison opõe-se a Wood, para quem o mal se origina na insociável sociabilidade. Se o mal fosse causado por uma situação empírica, ele não poderia ser compatível com o idealismo transcendental:

Essa questão foi abordada por Allen Wood, que apresenta uma visão bastante reducionista, de acordo com a qual o mal radical é explicitamente identificado com a insociável sociabilidade. Fazendo isso, ela faz do mal um conceito antropológico completamente empírico, não deixando nenhum espaço para uma análise conceitual. (Allison 2012, p.107)

Ao mesmo tempo que critica uma visão reducionista do mal, Allison vai discordar igualmente de uma análise puramente metafísica, significando “uma explicação metafísica da gênese do mal através de uma misteriosa escolha atemporal” (Allison 2012, p. 107).

E Allison finaliza sua análise fazendo um elogio à concepção de mal radical da filosofia kantiana, comparando-a com versões de neoaristotelismo que pensam ser a virtude o desenvolvimento de capacidades racionais (*human flourishing- eudaimonia*): “a falha em desenvolver suas capacidades racionais (*failing to flourish*), por qualquer razão que seja, certamente não é algo bom, mas é distinto de ser mal”, sendo “ justo dizer que qualquer visão de virtude que minimize essa diferença, não somente é não-kantiana, mas é também deficiente, mesmo nos seus próprios termos.” (Allison 2012, p. 109).

A análise de Allison foi objeto de crítica de Muchnik no livro “Kant’s theory of evil” (Muchnik 2009), segundo o qual temos duas alternativas entre os comentadores kantianos. Por um lado, Allen Wood, que encontra na *Ideia para uma história universal do ponto de vista cosmopolita* a chave para entender a propensão ao mal, reduzindo-o à indissociável sociabilidade. Por outro lado, a tentativa de Allison de uma absorção do conceito de mal no cerne da teoria noumenal (ou a priori) de Kant. Segundo Muchnick, tanto Wood quanto Allison merecem ser criticados pela sua insuficiência de análise e pela desconsideração de um aspecto complementar do mal: Wood veria apenas o lado empírico do mal, desconsiderando sua dimensão noumenal; no lado do idealismo transcendental, lê-se Allison, vê-se um individualismo que rejeita a dinâmica social do mal.

Em que pesem suas diferentes análises, tanto Allison, quanto Wood e Muchnik, apontam para uma coerência do mal no sistema kantiano. Ainda que se considere a ênfase em aspectos diferentes do mal, todos esses três autores o compreendem como coerente em relação à teoria kantiana da Razão pura prática.

Algumas dúvidas ainda restam, contudo: por que Kant escreve um texto destinado à *Religião*? Por que o conceito de mal radical só aparece na *Religião*? Qual o sentido de termos uma comunidade ética e religiosa como uma condição de possibilidade de superação do mal?

### **A incoerência kantiana entre Religião e moralidade**

No texto *Fallen Freedom: Kant on radical evil and moral generation*, Gordon Michalson reflete sobre as ambiguidades da *Religião*. Para ele, um dos maiores desafios para compreender a visão kantiana do mal radical é pensar como reconciliar a linguagem cristã com a linguagem do iluminismo racionalista.

Michalson vê na teoria do mal radical uma forma disfarçada da doutrina do pecado original e argumenta que essa doutrina era exatamente aquela que havia sido rejeitada pelos iluministas:

A teoria parece suspeita como a doutrina cristã do pecado original, exatamente o tipo de coisa que os pensadores do Iluminismo normalmente se orgulham de terem eliminado da lista das ideias tradicionais que merecem seriamente alguma consideração. (Michalson 1990, p. 2).

Enquanto para comentadores como Allison e Wood, o fato de Kant ter dado uma nova roupagem à ideia de pecado original não torna sua teoria incoerente nesse aspecto, para Michalson, a teoria do mal radical envolve uma ambivalência que dificilmente é resolvida. Tal ambivalência seria composta de vários aspectos (Michalson 1990, p.8). Um dos aspectos ambíguos refere-se à propensão para o mal ser originária, inata, mas ser, ao mesmo tempo, trazida pela nossa própria liberdade. Se a propensão para o mal é inata, parece não haver nenhum papel para a liberdade nesse contexto.

Um outro aspecto difícil de conciliar na própria teoria kantiana é a obrigação moral de combatermos o mal, ainda que ele seja inextirpável através de poderes meramente humanos. Nós deveríamos, através da liberdade, tornarmo-nos bom novamente, mas precisaremos de uma ajuda divina, dada pela graça, para tal fim. A doutrina da graça divina parece incompatível com uma filosofia que defende a autonomia na deliberação. Ainda que possamos pensar a propensão para o mal como uma meta-máxima, se essa necessita da graça divina para sua modificação para uma meta-máxima moral, a própria autonomia dos seres racionais sensíveis estaria ameaçada.

Michalson percebe essa ambiguidade, não como uma ambiguidade ou confusão interna de teorias, mas como a prova de um mundo em transformação: “O problema de Kant é que a emergência de uma nova sensibilidade é seriamente comprometida por uma tradição recebida, que lhe é fundamentalmente oposta. Ele não está lidando com a argumentação filosófica tanto quanto está transpondo séculos.” (Michalson 1990, p. 140)

Seria, portanto, uma empresa fadada ao fracasso tentar reabilitar a *Religião* de forma puramente conceitual ou argumentativa. Isso é o que os filósofos analíticos estão tentando fazer: “Tal abordagem superficial não faz justiça às pressões históricas latentes e tensões culturais que fazem dos textos de Kant- talvez a *Religião* acima de todos - tão provocativos e permanentes” (Michalson 1990, p. 140).

Ainda que seja um dever do comentador não descartar uma parte da obra de um autor por não se encaixar facilmente na totalidade de seu pensamento, a posição de Michalson parece sensata. Existem vários aspectos da *Religião* que são, não apenas contraditórios ou ambíguos, mas indícios de um pensamento já superado pela *Aufklärung* e pelo Kant crítico.

Se essa reconstrução do pensamento religioso num vocabulário crítico tenha sido importante historicamente para combater o misticismo da religião, ao lhe dar uma roupagem mais de acordo com as categorias kantianas, parece-nos que ela deixa um problema insolúvel para o comentador coerentista.

Nesse sentido, a abordagem de Michalson, mais histórica e menos comprometida com a busca de uma coerência a qualquer custo, torna-se uma alternativa menos ambiciosa, mas mais razoável.

## Referências

- ALLISON, H. On the very Idea of propensity to Evil. In: *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- ANDERSON-GOLD S. / MUCHNIK, P. *Kant's anatomy of evil*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Kants gesammelte Schriften. Band 7 (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900- )
- \_\_\_\_\_. *Grundlegung der metaphysik der Sitten*. Kants gesammelte Schriften. Band 4 (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900- )
- \_\_\_\_\_. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgelicher Absicht*. Kants gesammelte Schriften. Band 8 (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-)
- \_\_\_\_\_. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Kants gesammelte Schriften. Band 6 (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900- )
- MICHALSON, G. *Fallen Freedom: Kant on radical evil and moral regeneration*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- MUCHNIK, P. *Kant's Theory of evil*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- WOOD, A. *Kant's moral religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1970
- WOOD, A. "The intelligibility of evil" In: ANDERSON-GOLD/ MUCHNIK (org) *Kant's anatomy of evil*. New York: Cambridge University Press, 2010.

**Resumo:** Neste artigo, pretendo analisar a coerência do mal no sistema kantiano. Primeiramente, mostro a estranheza de termos um texto específico sobre religião numa filosofia que pretendeu rejeitar Deus como pertencente ao domínio filosófico. Indico também que alguns comentadores tentam resolver esse problema mostrando que há uma coerência entre a Religião e a filosofia prática kantiana. Contudo, a semelhança entre o conceito de *mal radical* e seu análogo religioso, o *pecado original*, fez com que alguns autores não endossassem a tese da coerência.

**Palavras-chave:** mal, religião, pecado original

**Abstract:** In this article, I aim at analyzing the coherence of the concept of evil regarding the Kantian system. First, I show the surprise of having a work on Religion in a philosophy that aimed at eliminating God from the realm of critical philosophy. Second I show that some commentators try to solve this problem showing that there is a coherence among the many aspects of Kantian philosophy. However, the relation between the concept of *radical evil* and his analogous *original sin* made some commentators to refuse the thesis of coherence.

**Keywords:** evil, religion, original sin

Recebido em: 02/2017

Aprovado em: 03/2017

## Kant e a metaética contemporânea

[Kant and the contemporary metaethics]

Robinson dos Santos\*

Universidade Federal de Pelotas (Pelotas, Brasil)

*“...weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht.” (GMS, 407)<sup>1</sup>*

### Posição do problema

Qual o lugar de Kant na metaética contemporânea? Será possível enquadrá-lo simplesmente dentro de alguma das diversas vertentes da mesma sem maiores problemas? Em caso afirmativo, qual seria então o Kant legítimo? Aquele apresentado pelos *construtivistas* ou, ao contrário, o Kant “verdadeiro” é aquele oferecido pela visão dos *realistas*? É possível sustentar tal classificação sem, ao mesmo tempo, reduzir a complexidade de seu pensamento à uma caricatura? Entendo que, antes de mais nada, cabe perguntar e considerar se é legítimo e, até mesmo, se é necessário “encaixá-lo” ou “classificá-lo” num debate desta ordem, pois a primeira constatação, por mais óbvia que seja, é que o seu interesse não estava centrado exclusivamente em discussões metaéticas - embora possamos encontrar certos elementos que remetem a este plano<sup>2</sup>

---

\* E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

<sup>1</sup> “(...) porque, quando se trata do valor moral, o que importa não é a ação, que a gente vê, mas aqueles princípios íntimos da mesma, que a gente não vê.”

<sup>2</sup> Há quem entenda que a GMS (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten), na medida em que se dedica, em grande parte, ao desmembramento e análise (Zergliederung) dos conceitos que já utilizamos no campo da moralidade, permita entrever elementos que remetem ao que é próprio de uma análise metaética. Esta tese é defendida por Henry Allison em seu comentário sobre a GMS (2011, p. 3). Ali, ele afirma que: “...it is now generally recognized that GMS is properly classified as a work in meta-ethics (...)”. No entanto, é preciso ter claro que a metaética é, na atualidade, uma área específica no âmbito da filosofia moral, que surgiu e se estabeleceu, sobremaneira, a partir do impacto da guinada linguística no início do século XX.

- e sim, fundamentalmente, em justificar uma proposta de ética normativa.

Meu objetivo neste ensaio consiste em caracterizar e analisar a controvérsia em torno de uma possível interpretação metaética da filosofia moral de Kant. Por um lado, Kant é entendido como *realista moral* na medida em que ele argumenta em defesa da objetividade, necessidade e validade universal da lei moral. Por outro lado, ele também é entendido como *anti-realista moral*, uma vez que sua ética, fundada na concepção de razão prática, é interpretada como *construtivista*, na qual a moral não pode ser vista como algo independente da mente humana, tal como se estivesse situada em alguma esfera *sui generis*.

Para os *anti-realistas*, as interpretações apresentadas e defendidas pelos realistas da filosofia moral de Kant estão erradas porque, ao se comprometerem com a afirmação da existência de “fatos morais”, em última análise, tais interpretações conduzem para um modelo de moral heterônoma, o que é frontalmente oposto ao objetivo de Kant, isto é, elas se contrapõem a uma proposta de justificação que tem no princípio da autonomia seu fundamento central. Para os *realistas*, todavia, são justamente os anti-realistas que estão errados, pois estes não ofereceriam uma interpretação correta das teses de Kant, uma vez que o filósofo de Königsberg não defende, de modo algum, um tipo de subjetivismo na ética e, tampouco, qualquer forma de relativismo ou de expressivismo.

Precisamente por conta desta polêmica é necessário esclarecer o que se entende por *anti-realismo* e *realismo moral*, bem como analisar as possibilidades de se relacionar a ética de Kant com a primeira ou a segunda vertente. Entre seus respectivos defensores aparecem filósofos que são reconhecidos especialistas no pensamento de Kant. Refiro-me aqui a alguns trabalhos de autores como Frederick Rauscher, Oliver Sensen, Dieter Schönecker e Allen Wood<sup>3</sup>, entre outros. A rigor, parece-me que nenhuma das duas posições é plenamente satisfatória, na medida em que ambas induzem a mal-entendidos e leituras apressadas.

---

<sup>3</sup> Embora neste conjunto dos estudiosos caibam outros nomes, não há como contemplar todos eles aqui pela simples razão do espaço de que se dispõe. Por outro lado, eles serão nomeados ao longo do trabalho quando for oportuno. A opção feita aqui por estes autores se deve ao fato de termos colocado suas teses e respectivas interpretações em discussão em duas oportunidades, a saber, no VI Colóquio Kant Internacional (“Realismo e Anti-realismo na filosofia moral de Kant: dignidade, valor moral, reino dos fins”) na Universidade Federal de Pelotas, em 2014 e no IX Kant-Tagung (“Realismus und Anti-realismus bei Kant”) na Universität Siegen, em 2015. Este texto é uma reformulação de versões apresentadas em ambos debates e é parte dos resultados de um projeto de pesquisa iniciado em 2013, acerca do tema “Dignidade e valor moral na filosofia moral de Kant”, com apoio da CAPES.

No que segue, serão apresentadas algumas características gerais de ambas interpretações e tomados para análise alguns de seus respectivos argumentos. Minha posição é a de que, em última instância, a ética de Kant não pode ser tomada nem como puramente realista ou, pelo menos, não no sentido forte do termo, nem como simplesmente anti-realista<sup>4</sup>. Isso porque, como já dito acima, é notório que Kant não estava preocupado com a metaética enquanto tal. A tentativa de uma classificação, segundo um esquema que surgiu nas discussões contemporâneas, só pode ser forçada e, mesmo assim, não transforma automaticamente sua filosofia moral em uma teoria metaética. Na medida em que Kant não visava exclusivamente tomar uma posição *na metaética*, a opção de lê-lo através de tais lentes não apenas é inadequada, mas está também condenada a ser mais uma leitura parcial e, por isso mesmo, em última instância, mal-sucedida.

### **Anti-realismo moral e realismo moral: duas posições da metaética**

Antes de tratarmos da questão central que nos interessa aqui, cabe um breve esclarecimento sobre como surgiram as interpretações de Kant no âmbito da metaética. Não se trata aqui de oferecer uma história detalhada da metaética, mas muito mais de enfatizar seu objetivo e a natureza de suas investigações, no intuito de situarmos as duas vertentes das quais trataremos, isto é, o anti-realismo moral e o realismo moral.

Como é de amplo conhecimento, não há uma definição unívoca (cf. Scarano, 2006, p. 27) sobre o papel da *metaética* em relação às outras disciplinas que se ocupam com questões filosófico-morais, mas há uma concordância geral em torno de certas questões que são objeto das investigações da metaética. Precisamente pela definição de seu objeto é que se torna possível distingui-la e diferenciá-la tanto da *ética normativa* quanto da *ética aplicada*, respectivamente.

A metaética não visa responder às questões normativas ou, também chamadas, de questões de primeira ordem, tais como “o que devemos fazer?”. Neste sentido, ela não está voltada ao estabelecimento e justificação de *princípios* para a ação; algo que, precisamente, é o objetivo da *ética normativa*. As investigações em metaética estão

---

<sup>4</sup> Neste ponto eu concordo em grande medida com a posição de Dall’Agnol (2012), apresentada em seu trabalho *The idealist interpretation of Kant’s Metaethics* e, em parte, retomada no evento citado acima, na UFPEL em 2014. Ali o autor, além de estabelecer sua própria leitura no que diz respeito a este tema, também tece críticas muito interessantes à posição de Frederick Rauscher, quanto a uma possível leitura idealista da metaética kantiana. Agradeço ao Charles Feldhaus (UEL) que gentilmente me deu um exemplar do livro.

voltadas para questões *semânticas*, isto é, sobre o sentido e o significado das expressões linguísticas que empregamos nos nossos juízos morais, assim como, para questões *ontológicas*, em busca do esclarecimento acerca da natureza das propriedades morais e para questões *epistemológicas*, relacionadas com a possibilidade do conhecimento moral e sua justificação.

Anti-realismo e realismo, no âmbito da metaética, são dois modos opostos de se responder à pergunta sobre a *objetividade* da moral, muito embora não sejam os únicos modos<sup>5</sup>. Embora haja muitas ramificações ou variantes, tanto no interior de cada uma destas posições, quanto entre ambas ou ao lado delas, com as quais não posso me ocupar aqui, é possível apontar para duas de suas características internas que permitem uma distinção básica. De acordo com Christoph Halbig, enquanto o realismo endossa um tipo de cognitivismo e pode ser caracterizado como uma teoria do êxito, o anti-realismo tende a defender uma postura não-cognitivista e também, em alguns casos, uma teoria do erro. Neste sentido, o cognitivismo defende a tese elementar de que nossos juízos morais cumprem uma função *descritiva*: por meio deles nós apresentamos afirmações sobre a qualidade moral de uma ação, afirmações estas, que podem ser verdadeiras ou falsas (Cf. Halbig, 2007, p. 196). O não-cognitivismo consiste na interpretação de que a impressão segundo a qual juízos morais podem ser válidos (corretos ou verdadeiros) ou inválidos (incorretos ou falsos) é uma impressão enganadora. Na verdade, segundo os defensores do não-cognitivismo, os juízos morais sequer podem ser chamados de “juízos”. O não-cognitivista contesta a tese de que nossos juízos cumprem uma função descritiva. Para ele nossa linguagem moral não descreve fatos reais, mas cumpre uma função essencialmente *prescritiva*, isto é, a de expressar nossas preferências e de recomendá-las aos outros. Tanto o *emotivismo* de Stevenson, quanto o *prescritivismo* de Hare se inserem nesta perspectiva (Cf. Düwel; Hübenthal; Werner, 2006, p. 12-13). O realismo poderia ser visto, grosso modo, como uma *teoria do êxito* por conceber que nossos juízos podem simplesmente ser verdadeiros (ou falsos). Do ponto de vista da teoria do erro (anti-realista), é um erro que cometemos desde o princípio, crer que nossos juízos morais sejam aptos a serem verdadeiros (ou falsos).

No trabalho que segue, ao responder às duas perguntas centrais, a saber, por que Kant não é um anti-realista e, por outro lado, por que

---

<sup>5</sup> É o caso de outras variantes, como o *quase-realismo* defendido por Simon Blackburn ou como o *ficcionalismo*, por exemplo.

também não é um realista, apresento as linhas gerais de tais posições e argumento pela dissociação de tais tendências do pensamento de Kant.

### **Porque Kant não é um anti-realista moral?**

O anti-realismo moral não é uma corrente homogênea da metaética e, por isso, abrange diversos tipos de posicionamento em relação à questão de se a moral é objetiva ou não, se nossos juízos morais podem ou não podem ter valor de verdade e sob quais condições, etc. O apelo central do anti-realismo consiste basicamente na rejeição de uma moralidade objetiva independente das preferências e interesses dos indivíduos. Precisamente por isso os anti-realistas não concebem uma moralidade objetiva como algo “real”. Deste modo, não podemos conceber tal crença como verdadeira, nem tampouco falar de conhecimento moral (não-cognitismo). Entre os principais autores não-cognitivistas podemos citar aqui George E. Moore, Alfred Ayer, Charles Stevenson, Richard M. Hare, e Allans Gibbard<sup>6</sup>. Neste contexto, portanto, emotivismo<sup>7</sup>, expressivismo, relativismo e subjetivismo, podem ser incluídos. Neste caso, todos os nossos juízos morais não seriam outra coisa que fundamentalmente a expressão dos nossos estados internos, sentimentos ou emoções. E, por esta razão, variam muito de sujeito para sujeito, de época para época, de uma sociedade para outra, etc., o que nos impede, de modo absoluto, de falar em *validade objetiva, universalidade e verdade* no âmbito da moral.

Na definição de Sayre-McCord:

Os anti-realistas sobre a moralidade rejeitam a ideia de que há fatos morais e rejeitam a ideia de que [...] as coisas realmente são como parecem. Alguns anti-realistas reconhecem que quando pensamos em termos morais estamos comprometidos com a existência de fatos morais. Pensamento e prática moral, sustentam eles, pressupõem e fazem sentido apenas à luz de fatos morais realmente existentes. Nesta medida, eles concordam com os realistas morais. Eles continuam argumentando, porém, que o pressuposto é falso e, então, nossa prática moral comum é

---

<sup>6</sup> Rütther (2013), oferece uma visão panorâmica acerca destes expoentes do não-cognitismo, bem como uma crítica aos limites das respectivas posições.

<sup>7</sup> Schaber (1997, p. 14) observa, em seu estudo sobre este tema, que a discussão no âmbito da moral, sobretudo a partir dos anos 30 do século XX particularmente no mundo anglo-saxão, foi levada adiante predominantemente por *anti-realistas*, sob influência direta dos emotivistas Ayer e Stevenson. Em torno de quatro décadas depois, isto é, a partir dos anos 70 e 80 houve um enfraquecimento desta posição devido às objeções e críticas apresentadas por parte de pensadores favoráveis ao realismo. Alguns nomes que fizeram parte deste movimento são McDowell, Platts, Boyd, Nagel e Railton, por exemplo.

construída sobre um erro. Anti-realistas desta convicção são muitas vezes caracterizados como ‘teóricos do erro’. Sua visão compartilhada é de que o pensamento e a prática moral se baseiam em um erro e o erro é supor que existam fatos morais. [] Outros anti-realistas, no entanto, rejeitam como um erro a ideia de que o pensamento e a prática moral pressupõem a existência de fatos morais. Eles rejeitam a ideia de que ao fazer julgamentos morais estamos expressando crenças que podem ser verdadeiras ou falsas à luz de (supostos) fatos morais (Sayre-McCord 2006, p. 41)

Alguns aspectos do anti-realismo podem ser atraentes, por uma aparente “simplicidade”: não há necessidade de se postular uma metafísica da moral ou um “reino” *sui generis* para acomodar os chamados “fatos morais”; acomoda-se talvez com maior facilidade com a visão científica e naturalista do mundo, isto é, recorre à uma ontologia, por assim dizer, “menos pretenciosa”. Shafer-Landau (2003, p. 21ss) aponta para estes e outros aspectos de uma maneira muito bem articulada em sua obra, em especial ao tratar das possíveis razões que fazem com que o expressivismo, por exemplo, seja bastante atraente nos tempos atuais.

Ora já a partir disso, fica evidente que classificar Kant simplesmente como um anti-realista moral é, a rigor um erro, especialmente se, sob esta classificação, ficar tacitamente compreendido que ele seria um não-cognitivista ou um emotivista. Para Kant, na medida em que somos racionais, a possibilidade de conhecermos, de acessarmos a lei moral está claramente dada. Para ilustrar isso, sem a pretensão de repassar aqui toda a *Fundamentação* e muito menos a *Crítica da razão prática*, cito aqui apenas algumas passagens nas quais Kant evidencia isso:

A vontade é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só pode ser encontrada em seres racionais.”(GMS, AA 04: 427).

O ser racional tem de se considerar sempre como legislando num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, seja como membro, seja como soberano.” (GMS, AA 04: 434)

A moralidade consiste, portanto, na relação de toda ação com a legislação pela qual somente é possível um reino dos fins. Essa legislação, porém, tem de poder ser encontrada em todo ser racional ele próprio e originar-se de sua vontade (...)” (GMS, AA 04: 434)

Por isso, nada senão a *representação da lei* em si mesma – *que por certo só tem lugar no ser racional* na medida em que ela <a representação da lei>, mas não o efeito esperado, é a razão determinante da vontade – pode

construir o bem tão excelente a que chamamos moral (...)” (GMS, AA 04: 401)

Nesta perspectiva, portanto, ele pode ser visto como um cognitivista. Além disso, ao sustentar uma concepção de racionalidade prática ele rejeita justamente o que os emotivistas pretendem colocar como critério ou marca da experiência moral: as emoções ou sentimentos. Ora, para Kant, sentimentos ou emoções não podem jamais oferecer uma justificação adequada do princípio moral. Outrossim, ao defender a validade necessária e universal do princípio supremo da moralidade ele se coloca frontalmente contra o relativismo e o subjetivismo.

*Princípios empíricos* não servem de modo algum para fundar as leis morais sobre eles. Pois a universalidade com que devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que lhes é desse modo imposta desaparece quando o seu fundamento é tomado à *constituição particular da natureza humana*, ou às circunstâncias contingentes em que está posta. Todavia, o princípio da *felicidade própria* é o que mais merece ser repudiado, não só porque é falso e a experiência contradiz a alegação de que o bem-estar sempre se regula pelo bom comportamento; não só, tampouco, porque em nada contribui para fundar a moralidade, na medida em que tornar alguém feliz é coisa inteiramente diversa de torná-lo bom, e torná-lo prudente e atilado para o que lhe é vantajoso <bem diverso> de torná-lo virtuoso (...) (GMS, AA 04: 442)

Entretanto, o não-cognitivismo e o emotivismo não esgotam sozinhos o anti-realismo. Uma vertente anti-realista, mas que não endossa o não-cognitivismo e o emotivismo é o *construtivismo*. Precisamente nesta corrente se situam algumas das interpretações anti-realistas de Kant. Aqui entram nomes como Christina Korsgaard, Onora O’neill, Barbara Herman, Andrews Reath, John Rawls e o próprio Jürgen Habermas (Cf. Formosa, 2011, p. 171). Além destes nomes, Frederick Rauscher é um dos autores que tem se engajado na defesa de um anti-realismo moral em Kant. Na sequência, me ocupo com alguns aspectos da sua tese, com ênfase em um de seus primeiros textos sobre o tema<sup>8</sup>.

Em sua defesa em favor da tese de que Kant é um anti-realista, Frederick Rauscher parte da constatação de que enquanto “para alguns

---

<sup>8</sup> Refiro-me ao *Kant’s Moral Anti-realism* (2002), citado nas referências. Cabe lembrar que o autor produziu outros trabalhos retomando o tema, mas mantendo sua posição fundamental, apresentada neste escrito. Este é o caso do livro publicado em 2015, *Naturalism and Realism in Kant’s Ethics*. Uma resenha contendo a apreciação desta obra, por parte da colega Andrea Faggion, está disponível na Revista Con-Textos Kantianos: <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/157/148>

kantianos pode parecer óbvio que Kant era um anti-realista, na medida em que ele parece ter admitido seu anti-realismo repetidamente por meio do recurso ao idealismo transcendental na ética”, para outros pode parecer óbvio que Kant era um realista, na medida em que defendia a categoricidade e incondicionalidade de nossa obrigação à moralidade, bem como “que necessitamos crer que Deus existe para sustentar a ordem moral do mundo e de que quando pensamos sobre o mundo tal como ele é em si mesmo como mundo numênico, temos de empregar a razão e o seu produto, a moralidade” (Rauscher 2002, p. 477). Conforme sua opinião, esta discordância se deve basicamente à duas fontes: de um lado discordâncias sobre o que seja propriamente o realismo moral e sobre a própria teoria moral de Kant.

No intuito de demarcar sua posição neste cenário, Rauscher aponta para duas tendências, que ele caracteriza na sequência de seu texto, entre as quais quer situar sua própria concepção. De um lado, o construtivismo anti-realista de Rawls, que prioriza uma interpretação do imperativo categórico “como um procedimento para o teste de máximas” e o realismo de Allen Wood, focado “na natureza da vontade racional” (p. 478).

Rawls toma Kant para oferecer uma teoria construtivista na qual o imperativo categórico é, grosso modo, entendido como um procedimento para testar máximas. O resultado do processo será um conjunto de máximas admissíveis que formam o conteúdo da moralidade; estas são denominadas de construídas porque não refletem qualquer ordem moral prévia. O procedimento do imperativo categórico não é em si o resultado da construção, mas sim ‘exposto’ na ‘base [da] concepção de pessoas livres e iguais como razoável e racional, uma concepção que é espelhada no procedimento’ e ‘extraída a partir de nossa experiência moral.’”(Rauscher 2002, p. 478)

Enquanto para Rawls, “Kant é visto como anti-realista, porque a moralidade não é independente da prática e da auto-concepção de certos tipos de seres”, no segundo caso, ou seja, na interpretação de Wood, “os princípios morais reais não são dependentes de nossas crenças atuais sobre eles”, o que faz com que a “verdade das proposições morais se origine da própria razão, idêntica para Kant à vontade racional” (Idem, *ibid.*, p. 478). E, de fato, o argumento formulado por Wood em seu livro *Kant's Ethical Thought* não deixa margem para dúvidas quanto à sua posição. Ali ele afirma que:

na medida em que Kant sustenta que a verdade moral é irredutível tanto em relação ao que as pessoas pensam, quanto em relação aos resultados de qualquer tipo de procedimento de verificação, ele é um realista moral

no sentido mais amplamente aceito que o termo possui na metafísica e na metaética contemporânea( Wood 1999, p. 157).

Não vou me deter aqui na análise desta posição de Wood, pois ela (compartilhada também por Dieter Schönecker) será objeto da discussão na terceira parte deste trabalho. Para situar seu posicionamento entre Rawls e Wood, Rauscher recorre a dois elementos: primeiro, à uma concepção determinada acerca da relação mente-mundo e, segundo, ampara-se na interpretação da moral kantiana como *idealista*<sup>9</sup>.

No intuito de justificar esta visão, o autor aponta também para as dificuldades face às múltiplas definições do que é o realismo moral. Nas suas palavras, “não há um consenso claro sobre o que ‘realismo’ significa verdadeiramente” (Rauscher 2002, p. 480). Após analisar algumas definições mais gerais e apontar para determinados problemas conceituais das mesmas, ele estabelece uma definição própria para o realismo moral, o qual é concebido por ele como “a crença de que algumas das características morais do mundo são independentes da mente” (Idem, *ibid.*, p. 482). Ao realismo, assim caracterizado, ele opõe o que vai chamar de *idealismo moral*, ou seja, “a crença de que todas as características morais do mundo são dependentes da mente”. Para o autor, defender o idealismo moral não implica necessariamente em prejuízos à objetividade da moral se for possível demonstrar que a mente humana é de tal forma estruturada que todos os humanos compartilham dos mesmos conceitos morais. Rauscher desenvolve sua argumentação para justificar o idealismo moral de Kant apoiando-se em três pontos fundamentais, a saber: a) sustentando que Kant desenvolve um idealismo de valor; b) um idealismo do justo/correto (right) e, c) um idealismo da agência. A objetividade é garantida na medida em que Kant teria demonstrado que compartilhamos da mesma estrutura cognitiva e a validade moral seria derivada da natureza obrigante do imperativo categórico, enquanto parte daquela estrutura (Idem, *ibid.*, p. 495).

---

<sup>9</sup> “De modo resumido, a posição que eu desenvolvo situa-se entre aquelas de Rawls e Wood. Como Rawls, vou mostrar que algo sobre a experiência real dos agentes morais está na base das reivindicações morais, mas ao contrário de Rawls eu penso que isso não é uma auto-concepção extraída da prática moral, mas uma experiência interna peculiar aos seres humanos, como seres racionais. Como Wood, então, eu mantenho que a natureza racional está envolvida na fundação da moralidade, mas ao contrário de Wood eu não tomo essa base para ser independente da natureza real dos seres existentes. E embora a minha posição está distante da metafísica forte invocada por Ameriks, vou mostrar por que Kant exige que tenhamos certas crenças com relação a uma tal metafísica. Minha posição é que Kant é um anti- realista moral, porque ele sustenta, em última análise, que a base da moralidade é uma experiência limitada às mentes dos seres humanos.” (Rauscher 2002, p. 480)

É importante destacar que Rauscher também chama atenção para o fato de que o cognitivismo que pode ser atribuído a Kant não pode ser tomado como qualquer outro tipo de cognitivismo. Ele toma como base para esta afirmação a noção kantiana de autonomia. Para teorias cognitivistas em geral, as proposições morais podem ser verdadeiras ou falsas, mas segundo ele, “sua verdade ou falsidade depende, em todos os casos não-kantianos, da existência de alguma base para a verdade, externa às próprias crenças do ser humano” (Idem, *ibid.*, p. 496). Ora, a noção kantiana de autonomia evita este problema justamente por colocar a vontade livre como absolutamente independente de qualquer fonte de determinação externa (liberdade em sentido negativo) e capaz de determinar-se a si mesma (liberdade em sentido positivo). “Qualquer coisa independente da humanidade é independente da vontade. Portanto, nada independente da humanidade pode fundar a moralidade. Isso é essencial para a concepção de autonomia de Kant” (Idem, *ibid.*, p. 496). De forma conclusiva, Rauscher argumenta que a concepção de idealismo moral proposta por ele não apenas é a concepção sustentada pelo próprio Kant, mas também *a mais apropriada* para qualquer kantiano.

A interpretação de Rauscher é, sem dúvida, conseqüente no seu propósito e muito próxima ao texto de Kant em diversos aspectos. Não há grandes dificuldades de se compreender e, até mesmo, de se aceitar como plausível - ao menos em um primeiro momento! -, sua tese do idealismo moral. A questão, todavia, que dificulta uma adesão incondicional à sua interpretação e que, pelo menos por enquanto, permanece inconclusa para mim, é se a defesa do idealismo exige que se posicione a moral de Kant, sem reservas, necessariamente dentro do anti-realismo. É importante lembrar que esta classificação esconde algumas armadilhas. Se por anti-realismo entendemos, de modo geral, uma forte suspeita (ceticismo) quanto à objetividade das questões morais ou, de outro modo, a redução das proposições morais à manifestações de estados internos ou crenças subjetivas, a filosofia moral de Kant definitivamente não se enquadra neste contexto. Mesmo com as ressalvas que Rauscher apresenta, a tese de que “Kant é um anti-realista” permanece, ao final, problemática e, por isso, difícil de ser assimilada sem reservas.

Neste sentido, eu concordo, como assinali no início deste artigo, com a posição de Dall’Agnoll (2012, p. 19) quando afirma que Rauscher não consegue demonstrar “de modo definitivo que Kant era um idealista moral”. Alguns dos problemas para os quais Dall’Agnoll aponta em sua crítica são relacionados com os pontos nevrálgicos da ética kantiana. Nas suas palavras:

De fato, se nós tomamos a sua definição de ‘idealismo moral’ como presumindo que a moralidade é completamente *dependente* da mente humana, então muitas características da metafísica da moral de Kant se tornam obscuras: a *aprioridade* da lei moral enquanto imperativo categórico; a objetividade do *Faktum* da razão; a existência efetiva de seres racionais e seu valor como fins-em-si-mesmos, etc. (Dall’Agnoll 2012, p. 19).

Ora, dadas estas dificuldades, seria o caso, então, de dar razão às interpretações realistas? Não necessariamente. O fato de a interpretação anti-realista permanecer problemática ou deficitária em alguns pontos, não endossa automaticamente a posição realista. Com certeza esta não é uma razão suficiente. No que segue, procuro analisar a tese realista.

### **Porque Kant não é um realista?**

A primeira constatação, ao tentarmos responder à pergunta “*o que é o realismo moral?*”, pode ser negativa, tal como no caso do anti-realismo. O que fica evidente ao buscarmos uma definição sobre esta posição da metaética é de que *não se trata de uma posição unívoca*. Não há, portanto, uma definição cabal do que é o realismo moral. Ao contrário, há *diversas variantes* do que se chama *realismo moral*. Por isso mesmo, mencionamos acima que não se trata de uma tendência internamente homogênea, com contornos nítidos. A despeito das subdivisões internas ou variantes, elas compartilham um conjunto elementar de características.

Em primeiro lugar cabe ressaltar que para os realistas existe o que poderíamos chamar de uma *realidade moral*. E, conforme salienta Russ Shafer-Landau (2003, p. 13), um dos expoentes do realismo moral, muitas das discordâncias internas referem-se à *natureza* dessa realidade. Tal observação é corroborada por David Copp (2006, p. 8): “Realistas morais discordam sobre várias coisas, mas eles discordam e profundamente sobre a natureza das propriedades morais”.

Por isso, de um lado encontram-se os *naturalistas*, que entendem que as qualidades morais sejam propriedades ordinárias, como defende p. ex. Nicholas Sturgeon; “propriedades morais são supervenientes à natureza básica das coisas”, como exemplifica Copp na obra acima citada; além de David O. Brink, Peter Railton e Richard Boyd, embora nestes a rejeição seja clara ao *não-naturalismo* e, contudo, permaneça

não esclarecido se qualidades morais são supervenientes ou naturais, bem como o que a expressão “natural” signifique<sup>10</sup>.

De outro lado estão os *não-naturalistas*, para quem as qualidades ou propriedades morais não podem ser reduzidas à propriedades ou qualidades não-morais, isto é, elas são independentes do mundo natural, tal como defende W. D. Ross; razões objetivas de ação, para Thomas Nagel; qualidades supervenientes – dependentes das naturais, mas não coincidentes ou idênticas, com pretende Mark Platts; ou comparáveis com qualidades secundárias, como entende John McDowell<sup>11</sup>.

O realismo moral é uma forma de cognitivismo. E o cognitivismo, conforme lembra Shafer-Landau, “preserva nosso discurso sobre crença moral e a possibilidade de conhecimento moral” (2003, p. 26). Geoffrey Sayre-McCord também apresenta uma definição elementar sobre o realismo moral: “Os realistas morais afirmam que existem fatos morais, que é à luz desses fatos que os julgamentos morais das pessoas são verdadeiros ou falsos, e (...) os fatos morais são o que são mesmo quando os vemos como incorretos ou não em geral” (2006, p. 40).

Shafer-Landau (2003, p. 14) apresenta dois grandes tipos que fazem oposição ao realismo: a) *nihilistas*; para quem simplesmente não há o domínio da moral; b) *construtivistas*: que concordam com o domínio da moral, mas o aceitam como uma função construtiva; subjetivistas, que relacionam a construção da realidade moral com os juízos e opiniões individuais; relativistas, kantianos (não há realidade moral, nem genuínas obrigações morais ou exigências morais justificadas, se não houver algo como a razão pura prática) e contratualistas, para os quais, grosso modo, moral é construída desde os estados ou atividades tomados desde um ponto de condições idealizadas, de um ponto do vista preferido.

Para um realista forte a moralidade constitui um domínio independente. Alguns entendem este domínio como independente da mente, por contraste com o construtivismo. Shafer-Landau chama atenção para o fato de que esta interpretação é apressada e prefere falar de *stance-independence* ao invés de *mind-independence*<sup>12</sup>. Isso abre uma perspectiva bastante diferente do que a tese de uma dependência da

<sup>10</sup> Cf. Schaber, 1997, p. 23.

<sup>11</sup> Idem, ibidem, p.18.

<sup>12</sup> “The way I would prefer to characterize the realist position is by reference to its endorsement of the *stance-independence* of moral reality. Realists believe that there are moral truths that obtain independently of any preferred perspective, in the sense that *the moral standards that fix the moral facts are not made true by virtue of their ratification from within any given actual or hypothetical perspective*. That a person takes a particular attitude toward a putative moral standard is not what makes that standard correct.” (p.15)

mente sugere. Mas este é um ponto para explorar em outro momento. Eu gostaria de passar agora aos elementos básicos que servem de base à interpretação realista de Kant.

Como já referido anteriormente, Allen Wood, Dieter Schönecker, Patrick Kain, Paul Guyer e Karl Ameriks, entre outros, são decididamente em favor de uma leitura de Kant como realista moral. Enquanto Wood e Schönecker focalizam na definição kantiana de pessoa como fim-em-si e na vontade racional, Ameriks assenta em um realismo moral metafísico<sup>13</sup>, apelando para o poder não-empírico da faculdade mental, isto é, para o estatuto da “dupla cidadania” ou, se assim se preferir, do duplo ponto de vista do *idealismo transcendental* (cf. Rauscher, 2002, p. 477). Vou me deter aqui em algumas passagens em que os argumentos de Wood e Schönecker são explicitados.

Em seu comentário interpretativo sobre a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Wood e Schönecker partem de uma caracterização da filosofia moral de Kant como sendo baseada na ideia de dignidade como valor absoluto e intrínseco de seres racionais. Esta distinção remete a várias passagens relacionadas entre si na *Fundamentação*. Tal é o caso, por exemplo, de uma das formulações do imperativo categórico (a fórmula da humanidade como fim-em-si) e, sobretudo, a distinção entre *pessoa* e *coisa*. Como sabemos, tais passagens são emblemáticas e caras à filosofia moral kantiana. Não por acaso é que elas são sempre lembradas quando o tema em questão é o fundamento moral da exigência do respeito recíproco entre as pessoas e, na maioria das vezes, de modo muito equivocado. Eu cito duas passagens, a título de exemplo, que na minha opinião, são explícitas o suficiente na defesa de um realismo moral em Kant por parte de Wood e Schönecker:

A ética de Kant é até os dias de hoje caracterizada como ética deontológica. Se é essencial para uma tal ética que nela valores ou fins substanciais (existentes em si) não desempenham nenhum papel ou, melhor dos casos, apenas um papel secundário, então a ética de Kant não apenas não é deontológica, mas decididamente anti-deontológica. Com efeito, tanto a determinação do conteúdo de deveres morais, como

---

<sup>13</sup> Rauscher (2002, p. 482) descreve a posição de Ameriks, a partir de alguns argumentos deste em suas obras sobre o *fato da autonomia* e a *teoria kantiana da mente*, da seguinte maneira: “Ameriks takes Kant to insist on a strong metaphysical grounding for morality. He sees Kant as a realist insisting on an independent standard of morality that can be known by human reason yet is not created by it: ‘In practical philosophy we move beyond appearances, we have absolute truth’ of the real standards of morality in a way very similar to a traditional rationalist. Ameriks also cites freedom as a requirement of morality for Kant. Kant insists on ‘a literal notion of nonempirical agency’ that would ‘give talk of freedom a real reference and point.’ Kant requires that we have a real transcendent power of freedom”.

também a justificação de sua validade sem um conceito de valor substancial é vista por Kant como impossível. Seres racionais enquanto seres capazes de autonomia e de se colocar fins têm um valor absoluto (dignidade); *isso* e não o pensamento de uma universalização formal de máximas é a tese central da ética de Kant. A partir disso, também conceitos deontológicos, em última instância, não são decisivos para Kant (portanto, conceitos como ‘proibido’, ‘obrigatório’, ‘permitido’), mas conceitos de valor. (Schönecker; Wood 2007, p. 142)

Kant é, como hoje talvez se diria, um realista moral. Ele está convencido, que nossos juízos morais tem um caráter cognitivo (isto é, podem ser verdadeiros ou falsos) e se relacionam a circunstâncias morais. Esta circunstância é a condição de fim em si de seres autônomos. O ‘valor absoluto’ não é nada que homens fazem, que eles concedam ou que se deixe derivar de algum modo a partir de um reconhecimento *de fato* pressuposto de valores; Kant não é construtivista, nem subjetivista. Por isso é que ele diferencia também seres autônomos como fins em si mesmos “de todo o fim *a ser efetuado*” (437,25).[...] Um tal fim é, portanto, no sentido do realismo moral, algo existente objetivamente, uma “existência”[*Dasein*] (428,3; 428,27; 429,4; 429,6), como Kant diz, algo que “existe” (428,8; 429,3) e somente por isso um tal fim “é necessariamente fim *para todo homem* [...], *porque* é fim em si mesmo” (428,36, gr. n., grifos de Kant suprimidos). É claro que não se encontra uma fundamentação (convicente) para esta tese<sup>14</sup>. (Schönecker; Wood 2007, p. 148)

Neste ponto é preciso chamar a atenção para o problema em que os autores citados incorrem. A defesa de uma objetividade da moral, por si só, não coloca Kant necessariamente dentro do realismo moral. Kant não defende em momento algum a existência de algo como “fatos morais”, ponto que é central no realismo moral. Se Rauscher erra ao ligar o suposto idealismo ao anti-realismo moral, aqui Wood e Schönecker não erram menos ao tomar a defesa da objetividade como sinônimo de realismo moral.

Além disso, parece-me bastante problemática a defesa de um realismo moral em Kant alicerçada em uma ênfase na teoria do valor, na medida em que ela pode levar a uma compreensão próxima ao que propunha a *ética material dos valores*, tal como apresentada por Scheler (*materiale Wertethik*), este último justamente partindo de uma crítica ao formalismo na ética (herança nitidamente deixada por Kant, na interpretação de Scheler). Aliás, neste contexto, mesmo a tese da

<sup>14</sup> Na GMS III Kant fundamenta a validade do IC na verdade como o status ontológico e a superioridade do homem como ser intelectual. Não obstante o fato de que esta tese seja pouco convincente, por razões internas e externas, não se encontra aí quase nada sobre valores e o conhecimento dos mesmos (de fato o conceito de fim em si mesmo não desempenha mais nenhum papel na GMS III).

dignidade como *valor absoluto e intrínseco* necessita de uma leitura muito cuidadosa, pois pode conduzir a uma interpretação completamente equivocada da moral kantiana. Afinal, devo respeitar o outro porque ele possui dignidade ou ele possui dignidade porque eu o respeito?

No contexto da argumentação de Kant fica claro que não é a dignidade do outro como *fim-em-si* (tal como se fosse um *fato moral* ou um valor moral externo ao sujeito agente) o fundamento da exigência de respeito; ao contrário, é a minha obediência à lei moral que confere dignidade ao outro como pessoa, quando obedeço ao comando da razão, adequando minha máxima (princípio subjetivo do querer) à fórmula que diz que devo agir de tal modo, pelo qual trate a humanidade, aliás, tanto na minha pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre como fim e nunca *simplesmente* como meio. Do contrário, isto é, se fosse a dignidade do outro a ditar para mim a exigência de respeito, o caso seria claramente *heteronomia*, nos termos kantianos. Ora, tal modo de interpretar interditaria toda a filosofia moral kantiana, posto que seu ápice e sua centralidade está no princípio da autonomia. Por isso mesmo, a situação deve ser compreendida desde a seguinte perspectiva: “o outro tem dignidade porque eu (obedecendo o comando da razão; isto é, o fundamento desta exigência) o respeito”, e não na perspectiva de que “eu devo respeitá-lo porque ele tem dignidade (como um valor absoluto e intrínseco, que é fundamento da exigência do respeito)”. Parafraseando as palavras de Dall’Agnoll a respeito da interpretação de Rauscher, eu diria aqui que Wood e Schönecker, a despeito de suas análises minuciosas, de sua reconhecida competência como estudiosos de Kant, não conseguem demonstrar “de modo definitivo” que Kant era um realista moral.

### **Considerações finais**

A partir das considerações feitas acima eu gostaria de pontuar, novamente e de forma breve, os dois problemas com que nos deparamos ao tentarmos simplesmente “encaixar” Kant em uma ou outra vertente da metaética contemporânea.

De um lado, procurei caracterizar, de modo geral, o anti-realismo moral e apresentar a proposta de leitura antirrealista sustentada por Frederick Rauscher (que o autor mantém até o presente), a partir de seus traços elementares. Por mais atraente e coerente (ao menos do ponto de vista de sua estrutura interna) que seja tal leitura, ela não é isenta de problemas. Algumas questões levantadas ali e que depõem contra assumir tal leitura foram:

a) a vertente do anti-realismo não é homogênea e está fortemente associada a um ceticismo moral ou, em alguns casos, mesmo a uma rejeição da objetividade da moral;

b) neste sentido, Kant não se enquadra necessariamente entre anti-realistas, pois defende exatamente o contrário, isto é, a objetividade da moral. A moral, portanto, não é, como diz Kant, uma mera “fantasia urdida pela mente”:

*Bom* em sentido prático, porém, é o que determina a vontade mediante representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas subjetivas, senão objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todo ser racional enquanto tal. (*GMS*, AA 04: 413);

c) por outro lado, ao tentar justificar sua leitura anti-realista, apelando para o *idealismo moral*, Rauscher apresenta a tese da *mind-dependence*, o que, por si só, não valida sua inclusão de Kant no anti-realismo. Aliás, parece-me que uma coisa pode ser feita sem necessariamente se conectar com a outra;

d) a leitura de um idealismo moral não precisaria estar comprometida, para sua validação, com a posição anti-realista.

Todavia, a partir de tais problemas na leitura anti-realista não se pode deduzir que Kant seja, então, um realista.

Na segunda parte do trabalho expus as linhas gerais do realismo moral e tomei como exemplo a leitura de Wood e Schönecker. Kant não pode ser tomado como um realista no sentido forte porque:

e) sua proposta simplesmente também não se encaixa na caracterização geral, apresentada aqui, do que se chama de realismo moral;

f) a defesa de uma validade objetiva da moral não pode ser entendida no sentido de um comprometimento com a existência de valores nos moldes da *materiale Wertethik* de Scheler, por exemplo;

g) Kant não defende em momento algum a existência de fatos morais como algo existente por si, isto é, independentemente das preferências e desejos dos indivíduos, que serve de base para confirmação da verdade dos seus juízos e avaliações;

h) para Kant a defesa de fatos morais levaria a uma moral heterônoma;

Por fim, mas não por último, Wood e Schönecker não definem de modo claro em sua obra como entendem o realismo moral de Kant.

A rigor, como dito no início do trabalho, Kant não estava preocupado com questões exclusivamente metaéticas e, em particular,

não estava preocupado em desenvolver e apresentar uma epistemologia moral, muito embora possam ser encontrados elementos em sua filosofia moral que remetam ao domínio da metaética. Mas disso não se pode inferir, sem incorrer em fortes equívocos e problemas conceituais, que ele seja simplesmente um realista ou um anti-realista moral.

**Referências:**

- BRINK, D. O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1989.
- DALL'AGNOLL, D. The idealist interpretation of Kant's Metaethics. In: TONETTO, Milene C.; PINZANI, Alessandro; DALL'AGNOLL, Darlei. *Investigações Kantianas I: um debate plural*. Florianópolis: FUNJAB, 2012.
- DÜWEL, M.; HÜBENTHAL, C.; WERNER, M. *Handbuch Ethik*. 2. Aufl. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2006.
- EISLER, R. *Kant-Lexikon*. Hildesheim – Zürich - New York, 2002.
- FAGGION, A. Kant's Ethics in the Twenty-First Century. In: *Con-Textos Kantianos*. International Journal of Philosophy. N.º 3, Junio 2016, pp. 455-461.
- FORMOSA, P. Is Kant a Moral Constructivist or a Moral Realist? In: *European Journal of Philosophy*. Volume 21, Issue 2, June 2013, p. 170–196.
- HALBIG, C. *Praktische Gründe und die Realität der Moral*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2007.
- HILLS, A. Kantian Value Realism. In: *Ratio*. Vol. XXI, , June 2008, p. 182-200.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Mit einer Einl. Hrsg. Von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. 2. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido A. de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.
- MACKIE, J. L. *Ethics*. Inventing right and Wrong. New York: Penguin Books, 1977.
- McDOWELL, J. *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- MILLER, A. *Contemporary Metaethics. An Introduction*. 2. Ed. Cambridge: Polity Press, 2013.
- RAUSCHER, F. Kant's Moral Anti-Realism. In: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 40, n. 3 (2002) p. 477-499.
- RÜTHER, M. *Objektivität und Moral*. Ein problemgeschichtlich-systematischer Beitrag zur neueren Realismusdebatte in der Metaethik. Münster: Mentis Verlag, 2013.
- SANTOS, R. dos. Dignidade e valor na filosofia moral de Kant. In: SANTOS, Robinson dos; CHAGAS, Flávia C. (Orgs.). *Moral e Antropologia em Kant*. Passo Fundo: IFIBE; Pelotas: UFPEL, 2012.
- SANTOS, R. dos (Org.) Dossiê Realismo e Anti-realismo na Moral. In: *Revista Dissertatio*, n. 39, 2014.
- SAYRE-McCORD, G. *Essays on Moral Realism*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. Moral Realism. In: COPP, David (Ed.). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

- SENSEN, O. Kant's Conception of Inner Value. In: *European Journal of Philosophy*. 19, 2 p. 262-280. Oxford, 2009.
- SCHABER, P. *Moralischer Realismus*. Freiburg; Munchen: Alber Verlag, 1997.
- SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *A "Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant": Um comentário introdutório*. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Loyola, 2014.
- SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*. Paderborn – München – Wien – Zurich: UTB; Schöningh, 2002.
- SHAFER-LANDAU, R. *Moral Realism. A Defence*. New York: Oxford University Press, 2003.
- STAHL, T. *Einführung in die Metaethik*. Stuttgart: Reclam, 2013.
- WILLASCHEK, M; STOLZENBERG, J.; MOHR, G.; BACIN, S. (Hrsg.). *Kant-Lexikon*. Berlin: DE gruyter Verlag, 2015.
- WOLF, J.-C.; SCHABER, P. *Analytische Moralphilosophie*. Freiburg; München, 1998.

**Resumo:** Meu objetivo neste ensaio consiste em caracterizar e analisar a controvérsia em torno de uma possível interpretação metaética da filosofia moral de Kant. Por um lado, Kant é entendido como realista moral na medida em que ele argumenta em defesa da objetividade, necessidade e validade universal da lei moral. Por outro lado, ele também é entendido como anti-realista moral, uma vez que sua ética, fundada na concepção de razão prática, é interpretada como construtivista, na qual a moral não pode ser vista como algo independente da mente humana, tal como se estivesse situada em alguma esfera *sui generis*. É necessário esclarecer o que são o realismo e o anti-realismo moral e analisar os argumentos de ambas interpretações. Pretendo argumentar que, a rigor, Kant não pode ser simplesmente encaixado em qualquer um dos lados sem problemas.

**Palavras-chave:** Kant, filosofia moral, realismo moral, anti-realismo moral, metaética.

**Abstract:** My purpose in this essay is to characterize and analyze some controversy around a possible meta-ethical interpretation of Kant's moral philosophy. On the one hand, Kant is understood as a moral realist insofar as he argues in defense of the objectivity, necessity and universal validity of the moral law. On the other hand, he is also understood as a moral anti-realist, since his ethics, based on the conception of practical reason, is interpreted as constructivist, in which moral can't be seen as something independent of the human mind, as if it belonged to a *sui generis* sphere. It is necessary to clarify what moral realism and moral anti-realism are and analyze the arguments of both interpretations. I want to argue that, strictly speaking, Kant can't simply be included into either sides without problems.

**Keywords:** Kant, moral philosophy, moral realism, moral anti-realism, meta-ethics.

Recebido em: 03/2017

Aprovado em: 04/2017

## Das leis naturais ao entusiasmo pela República

[From natural laws to the enthusiasm for the Republic]

Francisco Verardi Bocca\*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), (Curitiba, Brasil)

No conjunto das obras em que Kant construiu seu ponto de vista sobre a filosofia da história, apesar de sua forma fragmentária, arriscamos apontar o equivalente ao que seria sua quarta crítica dedicada à investigação de um *a priori* histórico. Nossa suspeita tem apoio na indagação sobre sua possibilidade que o próprio Kant apresentou em *O conflito das faculdades* (1798).

Seguimos construindo esta hipótese considerando que na *Dialética* de sua *Crítica da razão prática* (1788), se ocupando da possibilidade de uma razão pura prática, Kant considerou a fé moral na liberdade do homem, a existência de um Deus criador todo-poderoso e a imortalidade da alma como postulados da *razão prática*, sem os quais a obrigação de aplicar o imperativo categórico que exige a racionalidade das máximas das ações não pode ser avaliada como racional. Por analogia, destacamos a crença em uma natureza intencionalmente boa e poderosa, a liberdade da razão e a imortalidade da espécie, além do entusiasmo, como postulados iniciais da *razão pura histórica*, como fundamentos de uma história racional, vale dizer, *a priori*. Igualmente sem os quais a obrigação de seguirmos o imperativo que orienta as ações históricas não pode ser avaliada como racional.

Vemos nisto uma sequência de construções teóricas conduzidas por um deslocamento de foco, inicialmente posto em Deus e suas leis físicas, em seguida numa natureza intencionada e, finalmente no próprio homem e sua sensificação em relação ao imperativo histórico. Deslocamento de foco que, como mostraremos, redefiniu a inexorabilidade inicial (especialmente quanto aos planos da natureza) em relação à finalidade e ao destino da humanidade, relativizando-a nos textos tardios, convertendo-a numa tendência, num movimento

---

\* E-mail: francisco.bocca@pucpr.br

assintótico. Veremos em visita a um conjunto de obras de Kant como este deslocamento conceitual e de ponto de vista sobre os fundamentos e a marcha da história humana se deu.

Pois bem, para efeitos de justificativa de nossa hipótese, que passa pela investigação da possibilidade, digamos, de um *a priori* histórico propomos iniciar pela consideração da obra que ficou conhecida como sua cosmologia pré-crítica, *História geral da natureza e teoria do céu*(1755), na qual Kant combateu as escolas filosóficas gregas em suas teses relativas ao acaso e à falta de plano na determinação das coisas no mundo. Escolas que tiveram como representantes Demócrito (460 - 370 a. C.), Epicuro (341 - 270 a. C.), além de Lucrecio (96 - 55 a. C.).

Nesta obra, Kant tratou de refletir sobre as escolas filosóficas da antiguidade grega para as quais o saber sobre a natureza das coisas do mundo propicia a tranquilidade e a realização pessoal. Para isto, buscavam identificar, além da própria natureza das coisas, a posição do homem na natureza e suas possibilidades históricas. Tudo de um ponto de vista que recebeu forte oposição de Kant, mas como veremos algumas concordâncias. A prudência recomenda que para a compreensão de seu conteúdo nos detenhamos, ao custo do acréscimo de algumas páginas, antes um pouco sobre seus representantes.

\*\*\*\*\*

Lembremos que Epicuro meditou sobre o ser a partir das teses de Leucipo e Demócrito que conheceu por meio de seu mestre Nausífanos de Teo. Sua obra, grosso modo, foi composta de uma lógica que permite discernir o verdadeiro do falso; de uma física, que revela a estrutura da realidade à qual pertence o homem e, por fim, de uma ética, fundamentada na lógica e na física. Nela postulou que a origem do conhecimento é sensível, empírica, que oportuniza pela repetição o conceito e o juízo. Partindo do produto dos sentidos, em sua física, reconheceu o movimento e o articulou à evidência racional de que tudo que se move é constituído de elementos ou átomos que participam de sua composição, sempre se movimentando no vazio. Elementos racionalmente concebidos como unidades eternas, infinitas em número, indivisíveis, impenetráveis, irreduzíveis ao nada, imutáveis e móveis por si mesmas, mas especialmente diferentes quanto ao peso, ao tamanho, à forma, à posição e ao arranjo.

Epicuro concebeu os elementos em movimento de queda eterno e contínuo, mas em desvio (portanto, não em paralelo entre si e nem perpendicular ao planeta) carentes de uma ordem mecânica. Deste modo,

tanto desviam como se chocam em sua queda livre em função de seu peso, segundo um movimento que não admite nem princípio, nem ordem, nem finalidade. Antes, movimentam-se por todas as direções (sem postular um centro do universo como fim) de maneira arbitrária e imponderável<sup>1</sup>, se afastando e se atraindo, ora de um modo ora de outro. Recusou assim a necessidade (no plano físico) acolhendo a contingência. Contingência física que conferiu também ao homem, mas autonomia da vontade relativa aos rumos de sua vida. Autonomia que inclusive possibilita uma orientação de vida pautada na busca do repouso (*ataraxia*) e da insensibilidade (*aponia*).

Portanto, uma natureza suposta como composta de átomos incriados, eternos, infinitos em quantidade e imutáveis na forma, que se organizam do caos sem um plano ou uma intenção, tendo no *clinamen* o mecanismo de onde derivou a ordem futura, que conta apenas com um movimento espontâneo de queda de todos os átomos dotados de igual velocidade. Queda espontânea<sup>2</sup> e choque entre de acordo com seu peso. Pressuposto obscuro, mas necessário para a introdução da tese de que a natureza cria com liberdade, tendo na inclinação o que considerou um movimento primitivo dos átomos, sua causa interna e eficiente, o que proporciona toda combinação possível de seres finitos a partir de elementos numericamente infinitos, por meio da inclinação e do choque, na verdade duas espécies de movimento, primitivo e secundário, respectivamente.

\*\*\*\*\*

---

<sup>1</sup>A natureza deste movimento foi exposta mais tarde por Lucrecio no início do livro II de Da natureza: “Efetivamente, como erram através do vazio, é fatal que ou sejam os elementos das coisas levados pelo seu próprio peso ou pelo casual choque dos outros: de fato, quando se encontram, em direções opostas, ressaltam de repente e cada um para seu lado; e não há nada que estranhar, porque são duríssimos, de maciço peso, e nada por detrás lhes levanta obstáculo. E, para que imagines melhor as agitações de todos os elementos da matéria, lembra-te de que não há no Universo qualquer fundo, e que não há lugar onde assentem os elementos, porque o espaço é sem fim e sem limites: já mostrei e demonstrei com exato raciocínio que o espaço imenso se estende de todos os lados e para todas as partes.” (1985, II, p. 48)

<sup>2</sup>O reconhecimento da espontaneidade e iniciativa de movimento da matéria (seu impetus) está associado ao da existência do vazio, que contraria a tese aristotélica do movimento comunicado entre corpos num mundo sem vácuo, onde tudo esteja repleto de corpos. Lucrecio explicou que, na ausência de leis naturais de movimento, “Efetivamente, são os próprios elementos os primeiros a se moverem por si mesmos; vêm depois os corpos cuja composição é reduzida e que estão, digamos assim, mais perto de forças elementares: movem-se impelidos pelos choques invisíveis destas últimas, e, por seu turno, põem em movimento os que são um pouco maiores” (1985, II, p. 48). Tese que expõe sua recusa de qualquer possibilidade de uma causa final natural, particularmente de tudo ter sido criado por um poder benevolente, para uso, gozo e conforto da humanidade, pelo “favor dos deuses” (1985, II, p. 49).

Já Lucrecio, se ocupando majoritariamente da física de Epicuro, sustentou a tese de que tudo na natureza tem sua origem e conformação no movimento eterno da matéria, reservando aos deuses a atividade contemplativa. Sustentou no livro I de *Da natureza que nada pode nascer do nada*, a partir de um monismo substancial. Evitou *continui in natura*, por exemplo, ao recusar que *tudo pode nascer de tudo*. Considerou primeiramente que “efetivamente os animais não podem ter caído do céu [...]” para concluir adiante que “[...] nem o que é terrestre pode provir das lagoas salgadas” (1985, V, p. 106). Antes, reconheceu no mesmo livro que cada ser determinado tem em si possibilidades próprias, além de que tudo o que cresce se mantém na sua espécie, numa limitação de formas relativa a cada espécie, tudo visando a conservação da natureza e seus resultados apoiado na tese de que a Terra contém os germes de cada coisa, tese que guardadas as proporções sobreviveu sob forma de pangenia até Darwin.

Do ponto de vista do destino da vida na Terra, reconheceu, nos livros I e V, que as coisas do mundo estão destinadas a nascer e a perecer num ciclo (perpétuo) de vida e morte, de arranjo e dissolução das formas no espaço. Isto porque, como também reconheceu no livro II, “[...] os movimentos de destruição não podem vencer para sempre, nem sepultar a vida para a eternidade, exatamente como os movimentos que produzem e aumentam os corpos não conseguem assegurar para sempre as suas criações” (1985, II, p. 54).

Admitiu assim o que seria o destino do mundo (de fato um conjunto de infinitos mundos criados semelhantes ou diferentes entre si). Embora composto de elementos eternos e infinitos, sendo finito (uma combinação finita) o mundo tem sua razão de ser no nascer e morrer, como uma lei da natureza. De fato, um mundo concebido como *descontínuo* já que sujeito à criação, à morte e à renovação por substituição incessante de cada arranjo finito e particular. O fim do mundo decorre, portanto, por ação de uma força secreta que a tudo destrói, por exemplo, decorrente da luta entre o fogo e a água, o calor e o frio, que produz exaustão e renovação na natureza. De modo que do mesmo choque (portanto eterno) que ensejou a emergência das coisas, advém sua dissolução.

Depois de sua origem espontânea, Lucrecio concebe que todas as coisas evoluem segundo uma ordem determinada, sendo que “cada uma surge segundo a sua lei” (1985, V, p. 108). Quer dizer que entre a sua origem (embora nem todas as coisas tenham tido origem ao mesmo tempo) e seu fim tudo se aperfeiçoa, tudo progride segundo uma legalidade. De modo que há um certo tempo para que cada coisa atinja

seu apogeu, na forma de um limite de crescimento e existência estabelecida por leis naturais de conservação e identidade de tudo que existe, impedidas de se renovarem contínua e infinitamente, de modo que tudo o que foi criado varia dentro e até certos limites.

O encontro fortuito de átomos deu ao mundo sua forma atual depois de terem realizado inúmeros ensaios e tentativas (inclusive infrutíferas e fracassadas) antes de alcançar o estágio atual<sup>3</sup>, portanto derivado do caos<sup>4</sup>.

Trata-se, portanto, da consideração de uma aleatoriedade que não exclui legalidade, como afirmou Lucrécio no livro II: “Por isso o movimento que anima agora os elementos dos corpos é o mesmo que tiveram em idades remotas e o mesmo que terão no futuro, segundo leis idênticas; o que teve por hábito nascer nascerá nas mesmas condições; e tudo existirá e crescerá e será fonte de sua própria força, segundo o que foi dado a cada um pelas leis da natureza” (1985, II, p. 50). Consideração extensiva à vontade humana cujo espírito dotou de uma “fatalidade interna” (1985, II, p. 50).

É importante lembrar que Lucrécio recusou a geração desordenada de formas até o limite da produção de monstros. Como reconheceu ainda no livro II, “Não se deve, porém, aceitar que os elementos se possam juntar de todas as maneiras. De outro modo, ver-se-ia por toda parte

---

<sup>3</sup>No livro V de seu poema Lucrécio voltou a este tema argumentando que “os elementos dos corpos em número e feitos inumeráveis e batidos pelos choques desde tempos infinitos foram sempre arrastados, levados pelos seus pesos, a juntar-se de todas as maneiras e a tudo experimentar, tudo o que podia criar-se pela sua junção; não é, pois, de admirar que tivessem chegado a tais disposições, que tivessem vindo a movimentos como aqueles pelos quais o Universo, deslocando-se, eternamente se renova” (1985, V, p. 99). Para continuar um pouco adiante: “De fato, não foi por um plano nem em virtude de uma inteligência sagaz que os elementos das coisas se colocaram por sua ordem; não foram também eles que dispuseram os seus movimentos: os elementos das coisas, em grande número, abalados por choques de muitas espécies, foram sempre levados por seus próprios pesos e juntaram-se de todas as maneiras e experimentaram todas as coisas que podiam criar-se pela sua reunião; é por isso que, tendo vagueado durante um tempo imenso, experimentando todas as espécies de junção e movimento, finalmente constituem aquilo que, depois de pronto, logo se torna muitas vezes o início dos grandes objetos naturais, da terra, do mar, do céu e da raça dos seres vivos” (1985, V, p. 102).

<sup>4</sup>Lucrécio, externando um ponto de vista mais tarde compartilhado por Kant, detalhou-o, no livro V, nos seguintes termos: “Ainda não se podia ver aqui a roda do Sol voando pelo alto com sua luz ampla, nem os grandes astros do mundo, nem o mar, nem o céu, nem finalmente a terra e o ar, nem qualquer outra coisa semelhante às nossas. Só havia uma tormenta recente, uma certa massa formada de elementos de toda espécie, a qual combatia discorde, misturando os intervalos, os caminhos, as ligações, os pesos, os choques, as reuniões e os movimentos, por causa das formas diferentes e das várias figuras: não podiam, nestas circunstâncias, permanecer juntos nem ter entre si os convenientes movimentos. Depois começaram a separar-se as partes deste amontoado, a juntar-se os iguais aos iguais e a encerrar o mundo, a dividirem-se os membros, a disporem-se as grandes partes, isto é, a distinguir-se da Terra o alto céu, a ir para um lado o mar, de maneira a ficar, com um líquido, à parte, a ir para outro o fogo de um céu puro e distinto” (1985, V, p. 102).

nascem monstros, existirem espécies de homens semíferas, brotarem às vezes ramos de um corpo vivo, unirem-se membros de animais terrestres e marinhos e até apresentar a natureza, pelas terras de tudo produtoras, quimeras que exalassesse chamas das tétlicas goelas” (1985, II, p. 56).

Voltando a este tema ainda nos livros IV e V, admitiu um tipo de fixismo<sup>5</sup> na natureza, considerando que após a emergência das formas, esta sim aleatória, todos os corpos criados a partir de germes determinados e de determinada matriz conservam ao crescer, seus caracteres específicos, o que não pode acontecer sem uma lei específica que a tudo determine. Sua ausência implicaria na própria eliminação da vida, pois é preciso, com efeito, admitido o fundamento eterno do universo, que permaneça algo de estável para que não seja tudo reduzido inteiramente ao nada. Também, sendo os átomos finitos em variedade (embora, como vimos acima, de uma limitação simplesmente inconcebível, por Epicuro), não pode deixar de ter limites a diversidade dos seres que dão forma, o que elimina a possibilidade de que suas combinações possam ser continuamente arbitrárias e em número infinito.

\*\*\*\*\*

Pois bem, após este intróito, com finalidade de proporcionar melhor compreensão acerca da crítica de Kant, lembremos que já no prefácio de 1755, apresentou de um ponto de vista meramente especulativo, portanto sem respaldo empírico, uma história da natureza, e da natureza humana, totalmente descomprometido da noção de finalidade. Desconsiderando-apostulou uma tendência para a organização, na verdade para a autoprodução. Considerando que toda ocorrência estruturada no tempo deve atualizar uma tendência que produz um resultado.É verdade que a esta altura uma ocorrência sem *telos*, dada apenas segundo mecanismo e causalidade linear. De forma que se trata de conceber um universo que se cria sozinho, quer dizer, sem a intervenção cotidiana de seu criador, a partir de leis, no caso as descobertas por Newton.

---

<sup>5</sup>No livro V voltou a este tema apresentando um ponto de vista mais consistente. Na verdade, reconheceu que “o tempo modifica a natureza de todo o mundo, um estágio se sucede ao outro, segundo uma ordem determinada, e nada fica semelhante a si próprio: tudo passa, a tudo a natureza muda e obriga a transformar-se. Apodrece um corpo e se enfraquece de velhice e logo outro cresce e sai daquilo que se desprezava. Assim, pois, modifica o tempo a natureza de todo o mundo e passa a terra de um estágio ao outro: acaba por não poder o que já pôde e por ser capaz do que lhe era impossível” (1985, V, p. 107). Tese que Kant contrapôs com a noção de *continui in natura* em sua Crítica da razão pura (1983, p. 326).

Admitiu que o próprio sistema solar tem sua história construída segundo uma ordenação produzida pela dotação de leis mecânicas que seus elementos obedecem cegamente, segundo um movimento contínuo e infinito de composição e corrupção, sempre deixando para trás o caos que a precedeu. De fato, uma ocorrência aberta que não possibilita finalizar sua operação em algum resultado pré-estabelecido. Possibilidade que anularia, ao pôr termo, o movimento de modificação contínua. Assim, atribuindo às leis mecânicas a criação contínua recusou a essencialização das propriedades do mundo, vale dizer, das coisas do mundo. De modo que a simples aplicação das leis naturais reproduz ordem e estabilidade, veremos que também beleza.

Particularmente porque sua noção de ciclo amplia a própria possibilidade de resultados, da emergência de novas propriedades, de novas coisas. No entanto, trata-se de um motor que pode também produzir revés, posto que nenhuma conquista de sua aplicação foi pensada como definitiva, nem mesmo como irrepreensível. Nada disso foi pensado por ele como incompatível, ao contrário dos antigos que criticou, com a noção de projeto, de intenção, de inteligência superior, desde que considerado que não cria as propriedades do mundo, mas somente suas leis possibilitadoras.

Por tudo isto, nesta obra Kant admitiu que a matéria não se determina contingentemente, mas que recebe determinação segundo leis gerais cujo resultado remete a um projeto, segundo uma intenção, concebido por uma sabedoria suprema. Recusou assim a contingência, o acaso epicurista. Antes, admitiu que os elementos foram de início constrangidos pelas suas leis a não agir de nenhuma outra maneira que não fosse esta. Tese que considera a presença de um projeto que enseja um desenvolvimento da natureza concebido como uma tendência, neste caso, essencial. Tendência que testemunha seu vínculo e dependência de um ser supremo, entendido como a própria fonte dos seres finitos e das suas primeiras leis de constituição. Sua ordem nem deriva nem está em continuidade com o caos anterior, mas tem início preciso em uma ordem racional superior. De modo que todas as variações manifestas no mundo estão lastreadas à vontade e iniciativa divina, que conferiu a coerência interna de leis agem como causas segundas.

Como se vê, trata-se de um ponto de vista que o colocou em oposição ao materialismo antigo que contrapôs com a física de Newton. Na verdade Kant admitiu algumas concordâncias, mas também discordâncias, particularmente quanto ao ateísmo de Epicuro que sustentava a admissão da emergência da ordem a partir da desordem, do

orgânico a partir do inorgânico, da vida a partir da não vida. Embora tenha denunciado o que considerou absurdo na teoria de Epicuro-Lucrécio e dos seus predecessores (como Leucipo e Demócrito), admitiu muitas semelhanças com a sua. Acolheu, como dissemos acima, a hipótese do primeiro estado da natureza como de dispersão geral da matéria originária. Lembrou, parece que com satisfação, que Epicuro supunha um peso que forçava as partículas elementares a cair, algo próximo da hipótese da força de atração gravitacional newtoniana. Além da constatação de um certo desvio no movimento retilíneo da queda. Contudo, foi quanto às consequências desta queda que divergiu.

Discordou pelo fato de que os materialistas antigos deduziram toda a ordem que percebemos no universo do acaso aproximativo que fazia articular os átomos de forma, tão feliz, que formaram um todo bem ordenado. Como vimos acima, Epicuro postulou que os átomos se desviavam do seu movimento retilíneo, e por isso se chocavam, sem qualquer causa formal ou final, a não ser pelo seu peso, em função do que resultavam composições. Atribuiu a origem de todas as criaturas vivas a esta convergência cega, derivando, repitamos, a ordem da desordem, a razão da desrazão. Kant admitiu, por sua vez, o encontro dos elementos, mas especialmente seus arranjos, motivados por leis necessárias e racionais. Concebeu sua composição, decomposição e dispersão segundo leis que resultam num todo ordenado, e por isso belo. De modo que o mundo não teria se produzido por acaso e de maneira contingente. Assim, a ordem e a medida visada dão a prova inegável da sua primeira origem, um entendimento supremo absolutamente autossuficiente, segundo suas intenções.

Já vimos que a legalidade das coisas resulta, segundo os materialistas, em belas combinações. Sendo assim para Kant, mas com a diferença de que lhes foi imposta a impossibilidade de ignorar este destino, desviar-se deste plano da perfeição, plano submetido a uma intenção supremamente sábia, fixada em tais relações harmoniosas, em processos regulares e ordenados. Considerou assim a natureza como criação divina, de cujas leis receberam o propósito de dar constituição a ela em vista de um todo, em que cada parte se justifica como partícipe de um conjunto sem subordinação. Isto, segundo leis básicas embutidas na matéria por seu criador (dela e da ordem), segundo uma intenção e um plano (como vimos, recusado por Lucrécio), alcançado por um jogo de forças que produz efeitos. De modo que a “revelação” (da natureza) consistiria no conteúdo descoberto pela ciência, no caso, pela física de Newton. Portanto, trata-se de um plano divino (de toda forma recusado

pelo epicurismo) que introduz uma causa eficiente e que conduz a natureza na direção da ordem, da beleza e da perfeição.

Assim, reunindo mecanicismo, intencionalidade e plano (ausente no materialismo antigo), explicou de uma só vez a organização tanto da matéria inanimada como dos seres vivos segundo um padrão proposital e planejado de sua evolução embutido nas leis mecânicas da natureza que, posteriormente emancipada da ação do criador, se constitui a si mesma, segundo um poder de constituição infinita, num movimento (jogo de forças) a partir de ordem e desordem, geração e corrupção, prescindindo da intervenção divina constante na recriação dos seres.

Anos mais tarde, distanciando-se ainda mais do epicurismo, dispensou também o recurso a Deus para explicar a beleza, a ordem e a perfectibilidade do mundo. Na obra de 1784 também recuou do mecanicismo como explicação extensiva à organização biológica, bem como da história humana - o que para muitos teria inaugurado sua filosofia da história. Sem implicar no efeito de uma inteligência divina, os homens foram concebidos como dotados de disposições, por uma oferta da natureza -cuja função é análoga à da inteligência divina- que se desenvolvem segundo, agora sim, uma finalidade.

\*\*\*\*\*

Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), Kant considerou que devemos levar em conta que o movimento teleológico observado na natureza biológica (plantas e animais) deve valer igualmente para os homens e sua história, de modo que também a humanidade progrida constantemente para seu *telos*, o melhor, comum a todos os seres vivos. Nesta obra Kant se estendeu em considerações sobre conceitos como natureza, intencionalidade ou propósito, liberdade, progresso moral e, especialmente, finalidade, concebendo o homem como objeto da natureza dotado de liberdade para desenvolver totalmente seus germens e suas predisposições (recebidas dela) para o progresso.

Concebeu o homem como dotado, por exemplo, do que chamou *insociável sociabilidade*. Trata-se de um dispositivo de conflito pelo qual o homem ultrapassa num movimento involuntário e aparentemente inexorável (reservemos a possibilidade de considerá-lo como uma tendência) seu estado de natureza em direção ao civilizado, de inicial orientação instintual ao racional. De modo que o homem procede, sempre enquanto espécie, à maneira de todo ser organizado da natureza,

cumprindo o destino ou finalidade que ela indica como seu propósito e segundo seus planos<sup>6</sup>.

O desenrolar da história humana foi ilustrado a partir da noção de um *fio condutor*, que ordena o desenvolvimento das *disposições naturais* do ser humano em direção ao que chamou de *cosmopolitismo*; uma sociedade de homens dotados da consciência de que o mundo é a pátria de sua espécie. Ele descreve um movimento ascendente possível pela identificação e articulação entre natureza e história da humanidade, a partir de uma noção de que a primeira comporta o conjunto de todos os fenômenos e que os fatos humanos correspondem a seus casos particulares. Estes últimos reconhecidos como manifestação da liberdade da vontade e o fio condutor histórico como o roteiro de sua atualização e efetivação. Apresentou nove proposições que descrevem sequencialmente as etapas do percurso a ser percorrido pela espécie humana no exercício da liberdade de sua vontade. Verá o leitor que a noção de liberdade deste momento destoa fundamentalmente da que foi apresentada quatro anos mais tarde na *Crítica da razão prática*<sup>7</sup>.

Em sua abertura, Kant tratou de reconhecer que tudo isto só pode ser pensado de um ponto de vista metafísico; como se todas as ações humanas assim como todos acontecimentos naturais fossem determinados por leis naturais universais. Assim, do ponto de vista da história, da narrativa histórica, observando todas estas manifestações, os homens podem (esperar) de suas observações descobrir nelas um curso regular. Por este meio reconhecem que os homens apresentam, sempre enquanto espécie, um dever progressivo e contínuo de suas disposições

---

<sup>6</sup> Adiante mostraremos como ao longo de sua produção filosófica, tendo como ponto de inflexão a obra *O conflito das faculdades* (1798), Kant postulou a possibilidade de autoprodução humana, deslocando em definitivo o foco da natureza para o homem como sujeito de sua história, o que redefiniu a noção de autonomia e de liberdade, além de flexibilizar a própria expectativa de realização dos propósitos e finalidades antes atribuídos à natureza. Vale lembrar que esta mudança de foco foi insinuada em 1793 na obra *A religião nos limites da simples razão*, onde já havia declarado que não é permitido ao homem se manter inativo na produção de uma sociedade, que o homem deve proceder como se tudo dele dependesse para sua consumação. Ponto de vista que, na verdade, muda as condições de possibilidade e de alcance do progresso. Sua própria expectativa foi reconsiderada posto que dependente de uma ação (política) humana e de seu entusiasmo em agir que pode não ocorrer. Igualmente redefinindo a noção de tendência de modo menos assertivo em relação a um fim.

<sup>7</sup> Isto porque, segundo Valério Rohden (1983), em comentário à sua tradução da *Crítica da Razão Pura*, na *Crítica da Razão Prática* (1788) o método e a concepção de Kant foi invertido em relação à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), mesmo ano de publicação de *Ideia*. Isto porque na segunda crítica a vida moral foi concebida como uma forma através da qual se toma contato com a liberdade, posto que emancipa o homem. Já na *Fundamentação*, como na *Ideia*, a liberdade foi concebida como a própria razão de ser da vida moral, seu fundamento, de modo que tudo neste campo, como a lei moral, provém dela, é determinante da vida moral e da construção da civilização a seu encargo. Deste modo, em 1788 perde seu fundamento como doação da natureza.

naturais. De modo que (se) submetida à determinação de leis naturais a espécie humana segue inadvertidamente um fio condutor, executando lentamente o propósito da natureza.

O fato é que, lembra, a despeito de parecer que os homens individualmente decidem sobre seus casamentos e nascimentos de filhos “as estatísticas anuais dos grandes países demonstram que eles acontecem de acordo com leis naturais constantes” (1784-1986, p. 10). O mesmo podendo ser estendido às marés, ao crescimento das plantas, ao clima etc.. O caráter hipotético de sua filosofia foi revestido da impossibilidade de considerarmos que no conjunto das ações humanas, de seus jogos e interesses particulares, possa haver um propósito próprio racional, restando-nos a possibilidade de *tentar descobrir* por debaixo do aparente *non sense* das ações humanas, um propósito não seu, mas da natureza para a espécie. De todo modo, o percurso histórico dos humanos não foi justificado, como para os demais seres vivos, pela simples execução de instintos e evidentemente nem mesmo por planos conscientes concebidos por eles. Com a exclusão destas possibilidades, restou encontrar outro tipo de determinação. Para isto introduziu uma curiosa articulação entre liberdade e natureza que merece ser cuidadosamente considerada.

Articulação dependente de um foco dirigido, como dissemos, para a espécie humana, à qual Kant atribuiu a possibilidade de um desenvolvimento contínuo. Isto porque, como observou, no foco restrito dos fenômenos particulares observáveis o curso se mostra desordenado e caótico. Por sua vez, a espécie caminha, como disse “segundo um propósito da natureza que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio” (1784-1986, p. 10). Plano este que no conjunto os homens executam inadvertidamente, posto que, pelo menos em princípio, o ignoram (e nem mesmo concordariam prontamente com ele).

Postulou assim uma intencionalidade da natureza, um propósito segundo o qual ela providencia condições aos homens de construírem (sempre coletivamente) sua própria história. Para compreendê-la, assim como as condições, é necessário acompanhar as nove proposições que compõem a obra. Começamos pelo conjunto das três primeiras que tratam do que chamou de *disposições naturais* dos homens. Definiu de início que a inteligibilidade acerca das ações humanas demanda um princípio que regule e determine todas as disposições naturais admitidas conforme um fim, já que sem ele não se pode pensar em evolução ou progresso, em uma palavra, em história. Isto porque, sem ele a razão humana e os fatos perpetrados por ela executaria um jogo sem finalidade,

segundo uma pura indeterminação e contingência, portanto sem história. Por conta disto, em sua primeira proposição definiu que “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolverem completamente e conforme um fim” (1784-1986, p. 11). Um princípio necessário que expressa sua noção de natureza, de homem enquanto espécie infinita e de finalidade.

A segunda proposição relaciona as disposições naturais com o uso da razão. Considera que seu desenvolvimento e fim só pode ser alcançado *completamente* (atentemos para isto) apenas na espécie, nunca individualmente, por ser somente ela dotada de uma razão universal em condições de executar os planos da natureza. Por isto as gerações sucessivas de homens foram reconhecidas como etapas até atingir o “objetivo de seus esforços” (1784-1986, p. 11) que reside nas ideias dos homens e atua como fator decisivo de sua elevação. De modo que o *desenvolvimento completo* das disposições deve se dar na espécie, até porque os indivíduos não possuem tempo de vida suficiente para tanto, nem esclarecimento suficiente para entender e executar todos os propósitos da natureza de uma vez, por conta do que cada geração colabora continuamente para o desenvolvimento geral. Esta articulação corrige a possibilidade de que a razão individual execute um “jogo infantil” segundo o qual as gerações se sucederiam numa série aleatória sem apontar para uma finalidade definida no interesse de todos. Resta anunciar os recursos pelos quais a natureza comunica seus propósitos aos homens. O que foi feito na terceira proposição.

Disse Kant, “por meio da própria razão” (1784-1986, p. 12), ou seja, “tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo” (1784-1986, p. 12). Isto para que, na falta de um instinto suficiente, o homem possa de si mesmo tudo tirar, para que ultrapasse a ordenação mecânica de sua existência animal. Para que da primitiva rudeza atinja a máxima destreza e perfeição do modo de pensar e agir, que alcance um elevado grau de felicidade e a si mesmo se sinta reconhecido pelo resultado.

Assim, Kant concebeu a liberdade da vontade como dotação da natureza fundada na razão, como pressuposto guia das ações dos homens para desenvolver e atingir seu fim, a saber, a perfeição da condição material e moral de sua espécie. Tudo isto, tendo como finalidade a construção da humanidade como sendo sua própria obra, superando, pela revisão dos argumentos de 1755, a ordem e a causalidade mecânica natural a partir de agora considerada insuficiente para explicar e dar sentido aos fatos humanos. Valendo-se da noção de conflito, Kant

continuou a postular um jogo de forças, mas a partir de uma mecânica própria dos seres racionais que dispõem de liberdade, portanto marcando a distinção entre natureza e civilização, entre seres determinados por leis físicas e homens dotados de liberdade.

Pois bem, o exercício da vida segundo uma vontade livre, que em todo caso consistia neste momento no reconhecimento e submissão aos propósitos da natureza, deve produzir um resultado que torna o homem moralmente digno do bem estar e, no limite, da própria vida. É desta forma que cada geração, quase sempre alheia aos seus propósitos, executa o propósito da natureza contribuindo com um passo na direção e no sentido que ela indica, que a razão reconhece e que as ações humanas realizam. Natureza, razão e civilização foram assim concebidas sob o ponto de vista teleológico. Sintetizando, diz Perez, este conjunto de proposições “leva a uma espécie de passagem do orgânico para o racional e finalmente moral” (2006, p. 83), na medida em que relaciona natureza, razão e liberdade da vontade.

Contudo, ainda resta a questão de saber por meio de que dispositivo o homem finito desenvolve suas disposições naturais e atinge os estágios superiores de ação moral. Em resposta Kant indicou, na quarta proposição, a presença de uma oposição, de um *antagonismo* ou *incompatibilidade* atuando no interior das disposições humanas, exercendo a função motora do progresso moral, como base da identificação entre evolução e progresso. O antagonismo foi concebido como um *modus operandi* das disposições naturais no convívio social. Disposições antagonísticas inclusive no que tange a serem tanto estímulos quanto obstáculos à vida social. Nesta proposição Kant articulou desenvolvimento de disposições, uso livre da razão (através de um progressivo iluminar-se que reiterou na obra que veremos em seguida) e vida social segundo princípios práticos de convivência. Tudo sob a égide do antagonismo.

O antagonismo se dá sob forma de conflito entre tendências diversas e opostas em cada homem e entre os homens em seu conjunto, num arco que conduz cada indivíduo à reunião na espécie. Reconheceu que cada homem apresenta uma tendência tanto de associar-se como para separar-se da vida comunitária, de ser indolente como de ser empreendedor, de ser egoísta como de apresentar boa índole e generosidade. Sem necessariamente pressupor um altruísmo, o homem apresenta, ao mesmo tempo, uma inclinação tanto para associar-se, justificado no reconhecimento dos benefícios resultantes dos progressos das disposições que experimenta, como de apartar-se, de atender a seus próprios interesses e buscar proveito próprio. No limite, trata-se de

pensar em homens coexistindo segundo “uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade” (1784-1986, p. 13) ao mesmo tempo, e talvez por esta mesma ameaça, em que a consolida.

Nestes termos, ao antagonismo Kant conferiu a condição de móbil da construção da sociedade civil humana. Por manifestar tanto aderência como repúdio à vida em sociedade, o antagonismo motiva sua regulamentação por intermédio de leis. Neste sentido o antagonismo estimula a providência de um agenciamento progressivo, interno e externo, de cada homem sobre si mesmo e entre eles. Isto porque as disposições naturais expressam entre si uma lógica de oposição e contrariedade, mas nunca uma relação contraditória, excludente, de supressão de um de seus pólos, e nem mesmo de superação dialética (vale dizer, sintética) do conflito.

Antes, o conflito permanente e irresoluto estimula sua gestão e assim o desenvolvimento e aperfeiçoamento contínuo dos homens. Finalmente, é por meio da insegurança e do desconforto que estimula os homens a buscar continuamente sua superação. Justificativa para que cada homem ature outros em nome de tudo o que não pode prescindir e assim reconhecer a importância e o valor da vida em sociedade. Sobre isto, disse Kant, “a partir de um progressivo iluminar-se” (1784-1986, p. 13). De modo que os argumentos e ponderações racionais exerçam determinação decisiva em relação às disposições e seus interesses divergentes.

O antagonismo ensejou, em nome da noção de força que julgava mais adequada, a própria recusa de Kant em relação à ideia de átomo, de um ente que não contém vazío. Ele foi definido, como dissemos acima, como uma *insociável sociabilidade* e sua gestão promovida pelo progressivo uso livre da razão na condução da vontade, modo pelo qual a espécie humana tira de si sua própria produção, segundo plano da natureza. Não esquecendo que tudo isto é sempre resultado de sua astúcia que, como disse Kant, “sabe mais o que é melhor para a espécie” (1784-1986, p. 14). Agiu assim inclusive quando negou ao homem a tutela do instinto para o alcance imediato de seu objetivo, o que pode ser entendido como derivado da condição do homem como um ser especial na natureza, a obra prima da criação, como definiu em 1755.

A esta altura podemos questionar se do antagonismo das disposições pode-se seguramente esperar que além de conduzir a espécie humana a um sofisticado arranjo social, proporcione também a conservação e estabilidade dos resultados alcançados. Esta dependeria de um progresso na formação do caráter autônomo dos homens, para além do mero aprimoramento do convívio social. Para responder, propomos

avançar na consideração das consequências que o antagonismo proporciona ao homem. Ele proporciona uma elevação no grau da percepção da sua própria condição humana, o reconhecimento do despertar e da efetivação das disposições naturais que só a vida social possibilita. Proporciona o reconhecimento de que agindo de maneira egoísta todo homem permanece obstáculo ao outro, ou seja, que ele próprio é obstáculo aos demais como estes o são para ele. O antagonismo proporciona o reconhecimento de uma inconveniência mútua que deve ser superada de maneira irreversível.

Por fim, as inconveniências da vida social seriam consideradas como um mal incontornável se ao mesmo tempo a vida social não fosse percebida como a oportunidade de desenvolvimento de todos os talentos e assim da elevação da rude condição de cada homem isolado às comodidades e recompensas da vida civilizada. Mas seria especialmente pelo reconhecimento de que sem a convivência, disse Kant, os homens “não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional” (1784-1986, p. 14). Por tudo isto a vida civilizada deve proporcionar a cada homem “uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir” (1784-1986, p.13). Curioso notar que o antagonismo, à maneira hobbesiana, não produz uma alteração da natureza humana, da sua própria constituição disposicional, mas sua gestão deliberada em vista de um fim a ser alcançado.

Fica assim compreendido que é justamente da oposição ou falta de coincidência entre os interesses dos indivíduos que nasce a própria condição civilizada que experimentam em conjunto, de modo que os talentos e as aptidões uma vez desenvolvidas corresponderiam a recompensas pelos interesses individuais contrariados, de modo que os produtos civilizatórios proporcionam a cada homem a possibilidade de reconhecer-se recompensado pela renúncia e contrariedade a que se submeteu. Nesta perspectiva, não a supressão, mas a conquista e regulamentação progressiva de sua disposição antissocial, a princípio heterônoma, por uma regulamentação de direito coercitiva, e em seguida autônoma, sob forma de uma comunidade ética propriamente dita, como definiu em 1793. Este movimento proporciona a progressiva harmonia social, o que permite responder positivamente à questão relativa à possibilidade da construção de uma sociedade estável sustentada por meio de leis civis e éticas. Em vista dos incentivos, Kant declarou:

Agradecemos, pois, a natureza pela intratabilidade, pela vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permanecem sem desenvolvimento num sono eterno. O

homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia. (1784-1986, p. 14)

Com isto, ainda falta enfatizar a última etapa do desenvolvimento que o antagonismo proporciona. Foi apresentada por Kant na quinta e na sexta proposições, definida como *sociedade civil*. Apresentada não só como consequência, mas também como solução para a insociabilidade, como espaço de consenso, de modo a evitar a coexistência humana sob a condição de uma *liberdade selvagem*, uma liberdade sem vínculos. De modo que a submissão inicial a um *estado de coerção*, que caracteriza a união civil entre homens, na forma de *um artifício imposto* decorre de uma auto-imposição, posto que a liberdade foi neste momento pensada como condição da ação humana. Justificada justamente porque só ela permite e torna possível ao homem o desenvolvimento e efetivação, reforçou Kant, “de todas as suas disposições” (1784-1986, p. 14-15). Sua efetivação implica em uma sociedade “na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma constituição civil perfeitamente justa” (1784-1986, p. 15), cuja elaboração consiste na mais elevada tarefa que a natureza incumbiu o homem. Sua realização corresponde às condições de êxito de todas as demais iniciativas da espécie humana em vista da construção e manutenção de todas suas conquistas civilizatórias.

Desta forma, a sociedade civil (dispondo de uma constituição civil) seria tanto consequência do antagonismo, assim como solução final para a *insociável sociabilidade* na medida em que possibilita o desenvolvimento completo das disposições naturais e a consequente garantia das conquistas civilizatórias. Ela é, portanto um lugar onde as coerções exteriores às más disposições e inclinações “produzem o melhor efeito” (1784-1986, p. 15). Ela é, como visto, tanto produto quanto condição do desenvolvimento das antagônicas disposições naturais e corresponde à manifestação da autonomia e da liberdade da vontade. Como Kant definiu mais tarde em *A paz perpétua*, ela corresponde ao ato voluntário de consentimento à regulamentação da sociedade. Ademais, é ela que “permite a máxima liberdade, e consequentemente, um antagonismo geral de seus membros, e portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade -de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros...” (1784-1986, p. 14). A sociedade civil instaura assim sua nova dimensão de liberdade positiva.

Tendo em vista a sustentação do progresso alcançado, na sexta proposição Kant introduziu uma reflexão acerca da necessidade de uma autoridade que conduza os homens em sociedade, um senhor que,

relativamente a cada indivíduo, “quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres” (1784-1986, p.15-6). Esta necessidade decorre ainda de uma dupla constatação, a de que mesmo em sociedade e sob leis os homens tendem a abusar de sua liberdade e o fazem especialmente atribuindo a si próprio a possibilidade de excetuarem-se da restrição que reconhecem necessária. Por isto mesmo, esta demanda foi postulada com cautela, uma vez que este senhor (ou mesmo uma assembleia) será necessariamente um homem. A dificuldade reside no fato paradoxal de que, concluiu Kant, “o supremo chefe deve ser justo por si mesmo e todavia ser um homem” (1784-1986, p. 16). Notemos que o problema que desponta aqui ainda não foi percebido como atenuante da expectativa de êxito da marcha do progresso humano, mas como algo subsumido ao projeto da natureza para a espécie humana.

No entanto, com isto tratou justamente de reconhecer a dificuldade e o limite da tarefa delegada pela natureza, cuja plena execução foi em si reconhecida como limitada, de modo que, continuou, “apenas a aproximação a esta idéia nos é ordenada pela natureza” (1784-1986, p. 16). É verdade que se temos já aqui um antecedente do progresso assintótico, ele decorre ainda das condições impostas pela natureza e não da dependência de uma experiência subjetiva humana, como o entusiasmo. O fato é que o desafio que a natureza impôs ao homem, segundo sua intenção, admite apenas realização tardia, além de inúmeras tentativas mal sucedidas, posto que exige experiências históricas e constante aperfeiçoamento de uma constituição civil, exige paciência para vivenciar as primeiras e esclarecimento para conceber e acatar a segunda. Tudo realizado, a humanidade terá dado o primeiro passo para a construção de uma federação de repúblicas.

A sétima e oitava proposições trouxeram justamente o tema da construção desta federação e da elaboração de sua constituição civil. De fato, Kant reduziu uma tarefa à outra, uma vez que a elaboração de uma constituição civil cosmopolita ficou dependente do equacionamento das relações externas entre Estados. Tudo segundo um esquema que transfere a mesma circunstância vivida entre indivíduos à vivida entre Estados, de modo a reproduzir a vivência dos mesmos antagonismos e das mesmas renúncias e esclarecimentos, já que a mesma *insociável sociabilidade* entre eles exerce funções idênticas e visa aos mesmos fins.

De modo que a natureza teria se servido dos mesmos mecanismos para promover progressivamente um ambiente de tranquilidade e segurança, paradoxalmente induzindo o homem a promover guerras e devastações, por este meio estabelecendo sempre novas relações entre

Estados. Tudo visando ao abandono “do estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado [...] pudesse esperar sua segurança e direito [...] desta grande federação de nações de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada” (1784-1986, p. 17). De modo a poder manter-se a si mesmo como “um estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados” (1784-1986, p. 19). Tudo como um plano oculto da natureza para incentivar o cosmopolitismo como finalidade, enquanto resultado. Mecanismo também cunhado pelo termo *quiliasm*, que define um período de redenção e de restauração de toda desordem ou insociabilidade vivida pelos homens.

Visando esta meta, ganhou destaque o que Kant chamou de *Aufklärung* e sua relação com a liberdade e autonomia, apresentado na oitava proposição. Até porque, conscientes deste projeto os homens não devem esperar passivamente pelo período adventício. Ao contrário, como disse, “o mais leve sinal de sua aproximação torna-se muito importante para nós” (1784-1986, p. 20), até porque, continuou, “podemos, por meio de nossa própria disposição racional, acelerar o advento de uma era tão feliz para os nossos descendentes” (1784-1986, p. 20). Na base desta possibilidade está uma condição racional alcançada, o Iluminismo. Indicou, por fim, que o homem esclarecido, que concebe perfeitamente a ideia de bem, deve ascender aos tronos ou ao menos exercer influência sobre seus governantes, especialmente sobre os princípios de governo. Com isto reconheceu que o progresso humano depende do antagonismo, mas igualmente de um uso específico e esclarecido da razão. Além disto, acrescentou que um corpo político desta natureza deve despertar no conjunto de seus membros “como que um sentimento” (1784-1986, p. 21). Este retomou mais tarde sob a noção de *caráter* e de *entusiasmo*, responsáveis pela valorização, conquista e manutenção da vida republicana.

Concluindo as proposições, na nona retomou e esclareceu a função da hipótese do fio condutor refletindo, não sobre sua veracidade, mas sobre sua utilidade, já que proporciona a visualização do que, sem ele, a história não seria mais do que “um agregado sem plano das ações humanas” (1784-1986, p. 22). Reconheceu que com ele “descobrimos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política” (1784-1986, p. 23), considerando que cada evento ou período representaria, sob a condição de signo, a preparação de “um grau mais elevado de aperfeiçoamento” (1784-1986, p. 23). De modo que a inteligibilidade que proporciona:

Pode servir, não apenas para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas (...) mas que abre também uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida. (1784-1986, p. 23)

\*\*\*\*\*

Ainda no mesmo ano, tratando de uma questão intimamente ligada aos temas que se ocupava, já na abertura do texto *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?*, Kant atribuiu ao próprio homem a responsabilidade pelo menos por sua menoridade, que corresponde à incapacidade, ou falta de coragem, de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outros. Retomou a tese de que o homem, posto que livre, deve servir-se e tirar de si mesmo tudo o que precisa em termos de orientação de vida. De modo que a noção de sujeito que tem como tarefa o protagonismo de sua natureza racional recebeu neste texto sua caracterização bem acabada. Declarou que “o homem é o próprio culpado de sua menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem direção de outrem” (1784-2005, p. 63), o que pode ocorrer devido à prevalência da preguiça e da covardia enquanto disposições antagônicas ao empenho e à coragem, todas dotações da natureza. Acrescentou que embora a autonomia seja uma possibilidade, a dependência exerce seu fascínio pelas comodidades que proporciona.

Reconheceu, contudo, os perigos que o homem corre decorrentes do uso autônomo da razão. Relativizou-os dizendo que afinal “este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas” (1784-2005, p. 64). Isto supondo mais uma vez que a convivência social seria a oportunidade para a superação da menoridade em direção ao esclarecimento, para o pleno exercício de uma razão (corajosa) que promove e sustenta pelos resultados o progresso civilizatório. Mas para isso é necessário liberdade, inclusive institucional, particularmente a de se fazer *uso público* da razão em todas as questões, uma vez que favorece o esclarecimento entre os homens. Como na obra anterior, Kant indicou finalmente que é pelo uso da razão em meio e diante de outros homens, segundo a distinção entre uso privado e público, que depende todo seu programa de esclarecimento, de progresso e de constituição da sociedade civil cosmopolita.

Por uso privado da razão, Kant entendeu o realizado por um cidadão no interior de uma instituição e em nome dela, justamente na condição de seu membro representante e, nesta circunstância, subordinado em sua hierarquia. Nela executa uma incumbência e deve, por isso, não raciocinar, mas obedecer falando em seu nome. No entanto, este mesmo cidadão, enquanto esclarecido em relação aos assuntos institucionais, por meio de suas obras se pronuncia livremente em seu próprio nome, em sua representação. É somente nesta condição que se dirige a um outro tipo de público, não mais aquele restrito às suas funções institucionais anteriores, mas ao verdadeiro público, ao mundo. A própria distinção entre as duas esferas já indica uma etapa, uma conquista da consciência cosmopolita, da construção efetiva do cidadão do mundo. A importância desta distinção de esferas pública e privada é ainda a de impedir que a limitação da segunda faça barreira permanente à primeira, impedindo o exercício natural e livre da reflexão. Na verdade, é justamente a ampliação, capitaneada pela razão livre, do horizonte privado para o público, da humanidade pensada em sua totalidade, é o que impulsiona sua marcha ao progresso e aperfeiçoamento.

Sua visão progressista e teleológica da marcha histórica dos homens foi ainda evidenciada quando declarou não viver exatamente numa época esclarecida, mas de esclarecimento, pois *falta ainda muito*, reconheceu. Ainda, já recorrendo à noção de signos históricos, retomada outras vezes, identificou um deles, uma vez que “agora lhes [aos homens] foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tomarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento geral ou à saída deles, homens, de sua minoridade, da qual são culpados. Considerado sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento ou o século de Frederico” (1784-2005, p. 69-70).

Ao fim Kant deixou explícita a distinção entre o que é da ordem do desígnio da natureza e o que é da ordem da tarefa humana por ela atribuída. Reconheceu que para o cumprimento desta difícil tarefa a natureza concedeu ao homem “a tendência e a vocação ao pensamento livre” (1784-2005, p. 71), para que progressivamente alcance a possibilidade do agir de acordo com a liberdade e desta forma conceba princípios convenientes de governo, numa palavra, que supere a condição natural em direção à dignidade da vida civilizada e vivida segundo a liberdade da vontade. Esta ultrapassagem, dada historicamente, recebeu contínua consideração.

\*\*\*\*\*

Por exemplo, em circunstância histórica conhecida de seus leitores, Kant publicou um ano mais tarde uma resenha intitulada *Apreciação da obra de Herder: Ideias em vista de uma filosofia da história da humanidade* (1785). Sabemos por suas considerações que a noção de progresso concebida por Herder era decorrente de uma concepção de história como universal, natural e evolutiva. Deste ponto de vista, o progresso seria dado como um produto da natureza. Também seria marcado por uma indistinção (radical) entre instinto e razão. Segundo Kant, o progresso assim como a razão eram, para Herder, efeitos de uma força geral orgânica ou, como lembrou, derivado da unidade da força orgânica formadora da multiplicidade de todas as criaturas orgânicas.

Kant denunciou a natureza especulativa de sua teoria (a despeito de Herder pretender permanecer fora dela). Denunciou nela a ausência ou a distância de fatos observáveis que a legitimassem. Em síntese, atribuiu a Herder a postulação de “um fio condutor fisiológico” (1785-2012, p. 145) totalmente indemonstrável. O fato é que, do interior de seu romantismo, o prestígio concedido por Herder à natureza e aos seus propósitos fez do progresso histórico seu resultado e da razão apenas um de seus efeitos<sup>8</sup>. Deste ponto de vista, a razão, ao modo evolucionista, seria um produto da variação da natureza. Nesta condição, não seria, como queria Kant, pelo menos ao seu modo, guia do progresso, incumbida da tarefa de promovê-lo.

Além disso, sempre segundo Kant, Herder postulou que o homem teria sido posto em liberdade pela própria natureza na medida em que foi condicionado anatomicamente em sua postura ereta. A partir da qual experimentou os sentimentos de vergonha, desencadeando um processo de moralização, assim constituído em sua humanidade por ação de uma força orgânica natural. Evidentemente que o homem outra coisa não seria do que a coroa de toda organização, ápice de um esquema evolutivo e de perfeição derivado do próprio princípio de organização da natureza. Por isso mesmo, sem algum mérito pelos resultados. Além disso,

---

<sup>8</sup> Em Resenha do escrito de Moscati: da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens (1771), Kant já recusava este ponto de vista sustentando que “foi depositado nele (no homem) um germe [Keim] da razão, através do qual, caso tal se desenvolva, ele é destinado para a sociedade, e por meio da qual ele assume permanentemente a postura mais apropriada para essa destinação, a saber, a bípede; através da qual, por um lado, ele leva infinita vantagem sobre os animais, mas também tem de se resignar com os desconfortos, que a ele acometem pelo fato de ter levantado sua cabeça tão orgulhosamente acima dos seus antigos companheiros” (1771- 2012, p. 3).

enquanto romântico, Herder evitou o reconhecimento da condição conflituosa própria da natureza. Portanto, em desacordo com a noção kantiana de natureza e da tarefa humana de tirar de si tudo que lhe diz respeito sendo merecedor de suas conquistas.

Priorizando a geração orgânica como princípio imanente da natureza Herder concebeu a razão, como Kant definiu, “enquanto mera natureza espiritual” (1785-2012, p. 144). O que o impediu também de reconhecer que justamente no princípio pensante do homem reside a possibilidade de sustentação e de organização da história humana e, em especial, o papel e responsabilidade do homem nesta construção, cada vez mais considerado por Kant.

\*\*\*\*\*

É difícil não reconhecermos o quanto seu debate com Herder foi longo e profícuo. Seu eco pode ser percebido um ano mais tarde, quando Kant voltou à tarefa de polemizar com ele na obra *Começo conjectural da história humana* (1786). Exatamente por meio de uma obra declarada já no título como especulativa (ficcional?), realizou mais uma tentativa de elaborar uma teoria da história humana como obra da razão autônoma. Nela tomou como objeto de reflexão a *Bíblia* cristã, mais precisamente suas páginas iniciais dedicadas ao episódio mítico de expulsão do paraíso protagonizado por Adão e Eva. Nesta obra, mais uma vez projetou luz sobre o futuro da humanidade conjecturando sobre as etapas iniciais de sua marcha, considerando a própria vicissitude do casal como condição de possibilidade do progresso, de modo a poder ser considerado seu primeiro signo. De fato uma alternativa à hipótese de Herder.

Por este meio postulou como teria ocorrido uma transição abrupta, posto que decorrente de uma queda, uma passagem (descontínua) da condição de natureza à de civilização, acompanhada da distinção radical entre instinto e razão. Evento pelo qual a humanidade teria começado a ultrapassar a rudeza natural em direção à civilidade e sociabilidade. Deu continuidade, portanto, à construção de uma filosofia que reforça além da rudeza da natureza, a responsabilização do homem em relação ao seu progresso material e moral. Reivindicou a possibilidade de que a vida civilizada seja conquista do homem no âmbito da natureza segundo seu propósito, mas como obra sua.

Como reconheceu, tomando o livro sagrado dos cristãos como base, conjecturou acerca de “uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade com base nas disposições originárias próprias à natureza humana” (1786-2009, p. 13-14) e de sua responsabilização por este

passo. Nestes termos, talvez pela primeira vez, a liberdade humana deixou de ser concebida como uma mera dotação da natureza, para ser pensada como derivada de um jogo entre razão e imaginação que abre progressivamente ao homem o campo da escolha diante dos fatos da vida. Ora, até porque justificou que uma conjectura como a que se propôs deve ser construída sob os cuidados da imaginação desde que acompanhada da razão a fim de conferir-lhe credibilidade. Assim, a consideração desta obra, particularmente do *Gênese* e da história do casal que o protagoniza, foi apresentada com a função de proporcionar o preenchimento de lacunas impossível por outro meio. Isto porque a postulação de uma causa natural para o advento da racionalidade humana remeteria a uma série causal infinita. De modo que esta conjectura permitiu a Kant considerar que o casal primitivo teve de tudo adquirir a partir de si mesmo e por suas próprias mãos, como por exemplo, a habilidade de pensar, já que por não terem tido genitores, não puderam herdá-la. De fato, mais uma vez Kant retomou a distinção radical entre instinto e razão e indicou, aprofundando a descontinuidade entre eles já postulada, os modos de superação do instinto. Superação que permitiu o cumprimento da tarefa de autoprodução humana.

Pois bem, no âmbito do paraíso teria ocorrido por conta da imaginação a emergência de paixões como a concupiscência e a voluptuosidade, instigadas já numa atitude em si transgressora. Ora, constituídas fora dos limites dos instintos, sem a tutela da voz da natureza, as novas paixões criaram e confrontaram o casal com a possibilidade de escolha. Evidentemente um fato fundamental para o que se seguiu, o advento da liberdade. Fato que colocou-os diante de uma situação inusitada de escolha de conduta visando a satisfação ou sua renúncia. Escolha mediante alternativas abertas pela imaginação. Na verdade, um desafio que os arremessou para fora do jugo do instinto que antes tutelava suas escolhas. A noção de liberdade, de autonomia particularmente quanto à responsabilidade que uma escolha traz consigo, ganhou nesta obra, contornos mais precisos.

Pois bem, ilustrando a marcha da moralização Kant interpretou o recurso mítico à *folha de figueira* (diferentemente de Herder que identificou na postura ereta do caminhar humano o fato biológico causador do tornar-se homem) como “o resultado de uma manifestação da razão mais importante do que todas as outras por ela realizadas na primeira etapa de seu desenvolvimento” (1786-2009, p. 19), ou seja, como uma primeira etapa do desenvolvimento propriamente humano, um ato inaugural, uma atitude (racional) em direção ao controle das paixões

e com ele à mudança de âmbito e domínio, especialmente da sexualidade. Em tudo resultante de um jogo entre razão e imaginação.

Por meio deste mito Kant explicou o início da aventura do distanciamento do instinto pelo homem. Dada na forma de uma série que conduziu à superação do desejo puramente sexual-reprodutivo por outro ideal, quer dizer, do apetite exclusivamente animal pelo amor, já na condição de sentimento fundamentalmente humano. Com isto o homem se viu diante da concupiscência, mas também da decência, das boas maneiras e do respeito aos demais, verdadeiros fundamentos de toda sociabilidade. Como disse Kant, o homem esteve por este meio diante do “primeiro sinal de que era uma criatura capaz de ser moralmente educada” (1786-2006, p. 20). Desencadeou assim, o *gosto (do belo)* pelo próprio homem e pela natureza e, mais tarde, pela sociabilidade. Notemos que a liberdade foi ainda pensada como condição de possibilidade da vida moral.

Pois bem, por este processo a humanidade, tipificada nas figuras de Adão e Eva, passou das necessidades imediatas às futuras, a esperar e a se preparar para o futuro. Passou assim a atentar para a finitude de sua vida como para a infinitude de sua espécie e a visualizar seu destino, seu fim. Sequência de progressos impulsionada sempre pelo exercício da razão autônoma e esclarecida, cujo ápice foi o de compreender e reconhecer-se como fim da natureza. Neste estágio, descobriu o privilégio sobre os demais animais, reconheceu na natureza e em seus produtos meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade, *como se* para sua realização tivessem sido disponibilizados. Assim, conjecturou que a própria natureza teria disponibilizado tais recursos justamente para o sucesso das disposições humanas e que este seria o propósito da natureza. Em acréscimo, esta consideração trouxe consigo a indicação de que cada homem se dirija aos outros homens como iguais e copartícipes nos dons da natureza. Que cada homem considere seu semelhante como fim, fato decisivo para a elaboração e cumprimento da meta da sociabilidade humana.

Com este último passo, ou seja, munido desta orientação racional de conduta, deste complexo de conjecturas, o homem pode finalmente abandonar o seio da natureza em direção à construção de uma sociedade de iguais, mas especialmente em condições de enfrentar as dificuldades de sua construção e de sua pertença. Disse Kant, “sem dúvida uma mudança honrosa, mas, ao mesmo tempo, muito perigosa” (1786-2006, p. 23). Esta noção de ultrapassamento do instinto bem como de um protagonismo humano na construção de uma finalidade que lhe foi reservada nunca mais foi abandonada por Kant.

\*\*\*\*\*

Voltou a este tema, entre outras ocasiões, na obra *A religião nos limites da simples razão* (1793), na qual a tendência para o progresso foi expressa sob forma de uma *disposição para o bem*. Para todos os efeitos consideramos esta obra um ponto de inflexão da passagem da importância dada à determinação e plano da natureza à responsabilização do homem como agente político de sua história, seu executor, foco plenamente anunciado um ano depois em *A paz perpétua*, como veremos. Se afastou em definitivo da noção de uma inteligência superior, bem como de uma natureza intencional, substituindo-as pela de um homem que se organiza pela sua própria razão impulsionado por um sentimento de entusiasmo. Na verdade, trata-se de uma obra do Kant tardio, onde a paz e o bem supremo político são garantidos pela união entre a liberdade (a doutrina do direito) e a natureza humana (tendência do gênero humano ao progresso para o melhor), secundarizando as intenções da natureza assim como a providência divina.

Preservou a noção de homem racional dotado de recursos norteadores que propiciam o progresso moral, nem mesmo recorrendo às leis mecânicas newtonianas substituídas pela finalidade, mas especialmente pela interação humana, por seu agir livre e racional. Desde então, a história passa a ser tudo aquilo que a humanidade faz de si, numa progressiva racionalização das suas ações, sempre na perspectiva de obter um incremento moral. Partindo do princípio de que naturalmente o homem não é nem bom nem mal, antes manifesta ao mesmo tempo *propensão* para o mal e *disposição* para o bem, de modo que o progresso moral só pode ser alcançável a partir da tensão entre sua propensão e sua disposição.

Trata-se de uma obra em que Kant tomou como objeto de reflexão, mais uma vez, o texto bíblico tendo em vista sua interpretação moral à luz do que considerou uma religião natural. Para ele, a religião, enquanto revelação pode muito bem ser compreendida como religião racional pura, admitindo compatibilidade e harmonia entre a razão e a Escritura. Já em sua primeira parte o *pecado original* foi concebido como indicador do *mal radical* presente em nossa constituição, sob forma de uma *propensão*, de uma força natural que nos inclina ao desvio da *lei moral*. Uma condição que, no entanto, mediante o escrutínio da razão pode ser vencida, recolocando o homem ao alcance da obediência à lei moral, *dispondo-o* ao exercício da virtude. Tarefa possível mais uma vez impulsionada pelo *antagonismo* entre o bem e o mal nos homens.

Lembramos que a esta altura a lei moral já havia sido definida como de conhecimento (autoria) de cada ser racional, como já indicado na *Crítica da razão prática* (1788). Trata-se da concepção de uma razão moralmente legisladora e por isso criadora de *atos morais*, aliado ao progressivo esclarecimento que faz do homem submisso a ela, amplificando sua responsabilidade pela condução de sua própria vida e história. Tudo a partir de uma noção de razão que tem objetividade em si mesma, pela qual o homem é suscetível de agir em sua conformidade, como móbil de ação.

Mais uma vez a noção de progresso moral como finalidade animou seu pensamento, com o acréscimo de que sua realização passou a ser, digamos, inestimável. Refletindo sobre a recomendação religiosa de uma conduta de vida em conformidade com a santidade, apresentou uma notável mudança de perspectiva quanto à expectativa de seu alcance, reconhecendo que a submissão total à lei moral e uma vida pelo menos em conformidade a ela, de responsabilidade estritamente humana, “não é alcançável em época alguma” (1793-2008, p. 76), posto que considerou infinita e irredutível a distância entre o bem (santidade) que almejamos e o mal (radical) de que partimos. Nisto intervém mais uma vez sua noção de que bem e mal se relacionam na perspectiva do antagonismo permanente, o que faz de sua concepção de virtude algo muito menos da ordem de um conjunto de boas ações, mas surpreendentemente algo da ordem “do denodo e valentia” (1793-2008, p. 65), portanto dependente de *disposição* para enfrentar a *propensão* ao mal. Enfrentamento que demanda sabedoria, mas, sobretudo coragem.

Reconheceu que o homem está pronto para o enfrentamento do vício “só enquanto a razão sente em si força bastante para o desprezar” (1793-2008, p. 67), inclusive aos seus constantes incitamentos. Continuou, “e não apenas o odiar como um ser que é necessário recluir, e se armar contra ele” (1793-2008, p. 67). Ora, considerando que toda ação humana conforme a lei moral é “sempre deficiente” (1793-2008, p. 77), só restou postular um tipo de progresso ou de aperfeiçoamento que “continua até ao infinito” (1793-2008, p. 77). Isto a partir de uma persistência e confiança na disposição de ânimo que impulsiona o homem incessantemente ao bem. Desta forma, é o homem que impulsiona a transição do *estado natural ético* ao *estado ético* propriamente dito, no qual o antagonismo entre os dois princípios, apenas em tese, cessaria.

Reforçou a tese de que sua efetivação desembocaria em uma *República universal* organizada segundo leis de virtude. Trata-se, portanto da admissão de dois estágios de união entre os homens. De

início, sob forma de uma *comunidade civil política de direito*, organizada segundo leis de coerção da liberdade criadas e obedecidas pelo próprio povo. Em seguida, de uma *comunidade ética*, construída sob o reino da liberdade interior dos homens e, portanto, não coercitiva. De modo que a liberdade humana não consiste aqui num ponto de partida, mas numa conquista. Ambas pressupõem um estado de natureza (sensível e instintivo) que as precede e que deve ser superado.

De modo que a menção à *República universal* foi diretamente associada à noção de comunidade ética, cuja efetivação pressupõe liberdade, não podendo ser produto exclusivo de uma legislação coercitiva. Deste ponto de vista, uma comunidade qualquer em sua dimensão particular não pode ser ainda reconhecida como ética, mas como uma comunidade que “tende continuamente para a unanimidade (de princípios) com todos os homens, a fim de erigir um todo ético absoluto” (1793-2008, p. 112). Trata-se de um compromisso que uma espécie de seres racionais orientados por uma ideia assume de construir o bem supremo como bem comunitário, “como república universal segundo leis de virtude” (1793-2008, p. 113). Assim, é na ideia de república que a expectativa do bem supremo tem sua morada e móbil.

Sua construção constitui “tarefa da pura razão moralmente legisladora” (1793-2008, p. 116). Por conseguinte, reconheceu Kant, “a ideia sublime de uma comunidade ética nunca é plenamente alcançável” (1793-2008, p. 116), por tratar-se de tarefa posta em mãos humanas, igualmente submetidas à sua natureza sensível. Apesar disto, reconheceu Kant, “não é permitido ao homem estar inativo quanto a este negócio e deixar que a Providência atue” (1793-2008, p. 117), antes, cabe ao homem proceder “como se tudo dele dependesse” (1793-2008, p. 117). Concepção que articula lei moral e sentimento (de respeito) pela lei moral. De modo que o progresso moral decorre sempre de uma orientação teleológica ideal, mas também da obediência consentida à lei moral. Sua ocorrência, dada a responsabilização do homem como agente de sua história, resultou distante de uma determinação natural. Na verdade, um pouco adiante, distinguindo *fé histórica* (ou eclesial) de *fé religiosa pura*, Kant reconheceu que em favor desta última devemos supor que “a vontade divina é que nós próprios realizemos a ideia racional de semelhante comunidade” (1793-2008, p.123).

Com isto ficou claro que a realização da história humana segundo uma ideia norteadora se torna cada vez mais aproximativa, vale dizer, *assintótica* em relação a seu *telos*, ao mesmo tempo em que a necessidade de uma experiência sensível do *a priori* histórico ganhou relevância. Esta condição ficou mais explícita dois anos mais tarde na

obram *A paz perpétua*, onde investigou a possibilidade da paz (perpétua) ser mais do que uma ideia.

\*\*\*\*\*

Com subtítulo, *Um projeto filosófico*, esta obra trouxe os artigos preliminares para a promoção da paz entre os Estados. Nela Kant concebeu o progresso histórico da civilização apoiado na ideia de *contrato originário*, no qual se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo, a constituição republicana, mediante leis externas e coercitivas, de modo que a partir dela resulte a paz perpétua. Trata-se do instrumento pelo qual o governo republicano dá início à construção paulatina de uma *federação da paz*, uma república mundial que poria fim às guerras para sempre. O flerte com a possibilidade do fim do conflito aparece no ponto de vista de que a guerra é “apenas um meio necessário e lamentável num estado de natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar com a força do direito), para afirmar pela força o seu direito” (1795-2008, p. 8). Tudo pressupondo mais uma vez a tese de que o estado de natureza de homens que vivem juntos “não é um estado de paz, o qual é antes um estado de guerra” (1795-2008, p.10).

Deste modo, a superação do estado de natureza ou de guerra (ao menos de sua ameaça constante) só é possível num Estado civil que prive os homens da sensação de ameaça pela simples coexistência, que demova os homens da defesa antecipada por precaução e, na presença de leis, permiti-la somente em casos de ameaça de fato. Condição suficiente para que todo homem se disponha e cobre de seu semelhante a aceitação e o ingresso nos domínios de uma constituição civil. Esta seria a pré-condição para dar vazão à tendência para a paz aproximando cada vez mais o gênero humano de uma constituição cosmopolita. Progresso alcançado pelo simples apreço pelo direito e pelo reconhecimento no homem de “uma disposição moral ainda mais profunda, se bem que dormente na altura, para se assenhorear do princípio mau que nele reside (o que não pode negar) e para esperar isto também dos outros” (1795-2008, p.17).

Uma constituição desta monta, a única que opera a transformação do súdito em cidadão, da massa num povo (posto que representa sua vontade geral), deve ser fundada por princípios de *liberdade* entendida, de início, como consentimento entre membros contratantes que por razoabilidade reconhecem a *dependência comum* em relação à constituição e à sua autoridade e, por fim, pelo reconhecimento e estabelecimento de *igualdade* entre os súditos. Nada disto pode faltar a

uma constituição fundada na ideia de contrato originário ou “constituição republicana” (1795-2008, p. 11). Tal constituição reclama mais do que nunca a liberdade como seu ingrediente e fundamento, já que concebida como fato de uma razão legisladora. Portanto a constituição deve assegurá-la no convívio entre os homens, o que Kant chamou de *liberdade jurídica*. Definiu-a nestes termos: “a minha liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento” (1795-2008, p.13) e assim reforçou a velha noção de escolha e autonomia. De modo que liberdade, reciprocidade e igualdade compõem as condições de possibilidade do projeto republicano-cosmopolita.

Subjazendo a este cálculo racional, Kant refletiu sobre a formação do caráter humano, entendido como uma espécie de vinculação coletiva entre os homens. Isto porque a cada passo reconheceu que a vinculação e o compromisso do homem com a lei exterior e a lei moral não é obra da natureza, mas do próprio homem, pois se ela o fizesse ele não seria livre, por meio do que ele cria um caráter para si como sua obra. Assim, cabe ao homem construir a paz e viver, aos poucos, uma experiência sensível de sua ideia de república. Desta forma o caráter foi pensado como derivado de sua disposição à liberdade (ecoando a disposição para o bem em oposição à propensão para o mal) e não como uma dotação natural do homem.

Elaborada por homens que dispõem de caráter, uma constituição republicana, por sua pureza de origem, ou ainda, por “ter promanado da pura fonte do conceito de direito” (1795-2008, p. 12), pode proporcionar a construção da paz perpétua. Isto numa perspectiva de que há condições para que o homem dê a si mesmo uma legislação fundada no direito e modelada na ideia da razão (pura prática) tal como ela prescreve: “ages de tal modo que possas querer que a tua máxima se torne uma lei universal” (1795-2008, p. 41).

De modo que é a partir da efetivação da união das máximas universalizadas de todos e do reconhecimento mútuo do dever de executá-las que temos a possibilidade de pôr em prática o direito incondicionado e absolutamente imperativo. Seu resultado é a construção de uma federação de repúblicas não coercitiva, paulatinamente extensiva a todos os Estados. Assim, é com base no respeito ao direito que podemos “esperar alcançar, embora lentamente, um estádio em que ela brilhará com firmeza” (1795-2008, p. 45). De modo que a possibilidade de construir uma República que vale para um povo em particular, deve valer igualmente para todos os Estados, uma República mundial porque,

como lembrou Kant, “sem tal fim, toda a habilidade política é ignorância e injustiça velada” (1795-2008, p. 50). Não havendo política, não há história dos homens.

Ela teria seu *telos* em um pacto entre povos, numa *federação da paz*, pondo termo a todas as guerras, sustentando a paz entre os Estados federados, portanto distinta de um *pacto de paz* que teria vigência limitada em determinada situação litigante. Resulta assim da própria tendência de todos os Estados a se reunirem numa federação que “englobaria por fim todos os povos da Terra” (1795-2008, p. 19). Merece destaque a importância que Kant atribuiu à esfericidade da Terra, ao direito à propriedade comum de sua superfície, ao livre comércio e à hospitalidade entre as gentes, como elementos estimuladores da aproximação do gênero humano cada vez mais de uma sociedade federada e cosmopolita.

No entanto, se como descrito uma constituição republicana em ambos os níveis já é difícil de ser estabelecida, mais ainda o é de ser conservada e garantida. Como disse Kant, “de modo que dependa de uma boa organização do Estado (a qual efetivamente reside no poder do homem) a orientação de suas forças, a fim de que umas detenham as outras em seus efeitos destruidores” (1795-2008, p. 29). Ora, reconhecida a dificuldade, lembremos que para além de sua própria racionalidade e responsabilidade, o homem conta apenas com o antagonismo de suas disposições que a natureza o dotou, sem as quais a razão, ainda que livre, seria impotente na prática para realizar ou mesmo pôr em marcha o propósito de sua lei moral.

Apenas nestes termos e limites a natureza incentiva e promove a paz perpétua. Como reconheceu Kant, “decerto com uma segurança que não é suficiente para *vaticinar*<sup>9</sup> (teoricamente) o futuro, mas que chega, no entanto, no propósito prático e transforma num dever o trabalhar em vista deste fim (não simplesmente quimérico)” (1795-2008, p. 31). A paz depende assim da implantação de um programa político, não resultando de uma ação direta e efetiva da natureza, mas de modo que depende da autonomia do homem que se efetiva como ação política, que depende da articulação entre a ideia da razão com a orientação de sua vontade no balizamento de suas disposições antagônicas. Depende de uma ação no sentido de esculpir juntos seu próprio caráter, sem o qual não alcançam o escopo da história.

---

<sup>9</sup>Prever com absoluta certeza, dar como concluído um fato que irá realmente se concretizar.

\*\*\*\*\*

Dois anos mais tarde, na obra *Doutrina do direito* (1797), em suas últimas páginas, retomou algumas das teses já expostas em 1795 e aprofundou outras. Reforçou a natureza ético-política, e não filantrópica, das relações humanas. Referiu a uma *comunidade pacífica perpétua* fundamentada numa ideia racional, portanto num princípio de direito. Retomou a ilustração do domicílio comum que os homens compartilham por força da esfericidade da terra que dispõe (a despeito dos mares e desertos que os separam) os homens a uma *reciprocidade de ação* e a um *comércio recíproco* sob os auspícios da hospitalidade. De modo que a regulamentação destas relações promova “a união possível de todos os povos, com relação a certas leis universais de seu comércio possível, (que) pode ser chamado de direito cosmopolítico” (1797-2005, p. 202).

A realização deste fim foi concebida como dependente de uma obrigação (instruída pela razão moralmente prática) de agir segundo a ideia deste fim, e isto apesar de toda dificuldade em alcançá-lo. Mas de modo que, admitiu Kant, sua observância não constitui por si só garantia de realização da paz perpétua, de uma comunidade pacífica perpétua como seu escopo. Apesar disto, é dever do homem proceder *como se* o suposto devesse se realizar. Neste ponto de sua argumentação admitiu o limite de suas expectativas em relação ao progresso moral ao reconhecer “que (ele) talvez não se realizará” (1797-2005, p. 205).

Evidentemente estamos agora diante do reconhecimento mais realista da tendência para o progresso e, portanto do reconhecimento da responsabilidade, dos desafios e obstáculos impostos ao homem como agente da história. Na obra seguinte, a aproximação contínua do soberano bem político passou a depender em definitivo de um fator propulsor que não se encontra nos círculos de operação da razão nem da natureza.

\*\*\*\*\*

Entendemos que o percurso reflexivo de Kant sofreu uma guinada significativa em 1798 na obra *O conflito das faculdades*, onde reapresentou a noção de entusiasmo (já apresentada em 1790 na *Crítica da faculdade de julgar*) articulada à de signo histórico, neste momento classificados como *rememorativo*, *demonstrativo* e *prognóstico*. Um acontecimento como, por exemplo, a Revolução francesa considerou como signo, desde que relacionado com seus espectadores que lhe

devotaram simpatia (enquanto sentimento) e por ele tornam-se agente da história.

Em suma, reconsiderou a ação humana a partir da concepção de homem entusiasmado por um signo que o impulsiona a fazer a história por si mesmo. De modo que um homem nutrido pelo signo o alimenta em contrapartida agindo como sujeito produtor dos eventos da história. A simpatia ou entusiasmo, que não é neste caso racional, é assim um sentimento que mobiliza os indivíduos a agirem em conjunto (por autodeterminação) pelo dever, daí sua importância civilizatória. Contudo, sem retirar da razão a tarefa de nos situar no horizonte da universalidade e do domínio público.

Atribuiu, mais especificamente a partir da segunda seção da obra, uma tarefa política especial para o filósofo; a de esclarecer se a humanidade está de fato em constante progresso para melhor (portanto, nem em regressão *-terrorismo moral* e nem em detença *-abderitismo*). Na verdade colocou a questão de saber algo sobre o futuro moral da humanidade, o que demanda investigar as condições segundo as quais se pode saber sobre isto. A resposta só pode ser alcançada por meio de uma “descrição, possível *a priori*, dos eventos que então hão-de acontecer” (1798-2008, p. 98), portanto por meio de uma narrativa histórica *divinatória* do futuro. Nunca por meio de um vaticínio, pois não se trata de uma adivinhação sustentada em uma sensibilidade privilegiada, antes, decorre da própria possibilidade de uma história *a priori*. Ela é possível “se o próprio adivinho faz e organiza os eventos que previamente anuncia” (1798-2008, p. 98), ou seja, se o adivinho anuncia e pratica ações segundo a ideia que reconhece em sua própria razão. Assim confere ao filósofo, homem esclarecido a tarefa de condutor da humanidade para um futuro ético melhor, segundo um progresso real sustentado no mesmo mecanismo do conflito e apoiado no que nomeou como *eudemonismo* que tem a felicidade como resultado.

O reconhecimento do progresso, como dissemos, desta vez se deu por indícios ou sinais históricos da tendência para o progresso, como a Revolução francesa, um tipo de acontecimento exemplar na experiência da humanidade que indica a aptidão humana para o progresso. Por este signo pode-se em seguida olhar a história no seu todo, reconhecendo a articulação entre passado, presente e futuro. Fato que autoriza ao filósofo um tipo de *predição* acerca do futuro das sociedades humanas, de modo a fazer da ideia de República algo mais do que uma *quimera*. De modo que um Estado, seja qual for sua forma, seja concebido em conformidade e graças a puros conceitos racionais. Um tipo de ideal platônico, que “não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda constituição

civil em geral, e afasta toda a guerra” (1798-2008, p. 111). O que indica que a moralidade não implica apenas em uma aplicação imediata de regras morais dadas, mas o resultado de um deixar-se entusiasmadamente guiar por elas e com elas tecer sua história.

Um modo especial de participação foi reconhecido na Revolução francesa, pelo ânimo de todos seus espectadores, pelo desejo de participação, pela empolgação vivida por muitos, que outra causa não explicita do que “uma disposição moral no gênero humano” (1798-2008, p. 105). Advertiu que sua vinculação com o caráter (o vínculo de minha vontade com as leis, sejam as da razão ou as empíricas) reside no fato de que “o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao ideal, decerto ao puramente moral, por exemplo o conceito de direito, e não pode enxertar-se no interesse próprio” (1798-2008, p. 106), sob pena de se apresentar como fanatismo. Em seu melhor sentido, o entusiasmo foi concebido como a sensificação da lei moral.

Trata-se assim de um sentimento de ordem superior que igualmente revela uma disposição para melhor que, devido à sua magnitude, jamais cessará de produzir efeitos sobre o espírito dos homens de todas as partes do mundo. Ora, este ponto de vista reafirma “a perspectiva para um tempo interminável” (1798-2008, p. 108). Tempo em que ocorrerá sempre um acréscimo de ações humanas conforme ao dever, conforme a causa moral que exprime a elevada condição moral do gênero humano. Novas ações entre as gentes de um povo e entre os povos em suas relações externas, sempre perseguindo um fim, mas segundo um movimento assintótico, segundo uma tendência à comunidade cosmopolita e esta enquanto fim possível que o próprio homem (e não a natureza) se coloca e, por isso, o produz.

\*\*\*\*\*

Para finalizar, lembramos a obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1797) (que teve seu conteúdo elaborado por Kant desde 1772, razão pela qual coteja toda a produção teórica deste período). Ela se justifica tendo em vista se tratar da um período em que Kant buscou identificar, mais do que signos do progresso histórico, as manifestações das ideias da razão, a aplicação dos conceitos puros práticos da razão nas experiências, nas coisas práticas do mundo. Articulando as possibilidades de conhecer e agir, em vista do progresso da humanidade, no uso da razão e seus resultados práticos-políticos. Atingindo ou produzindo uma forma de humanidade realizada na sociedade mundial civil enquanto princípio regulativo dos fins humanos.

Trata-se do ápice em que o homem, a partir de si e em consideração de si mesmo, promove (ou não) seu aprimoramento e faz uso da natureza servindo assim a si mesmo enquanto fim.

### Referências:

- KANT, I. (1755) *Histoire générale de la nature et de la théorie du ciel*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1984.
- \_\_\_\_\_. (1771) Resenha do escrito de Moscati: da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens In: Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 7, n. 2, p. 04-06, jul.-dez., 2012.
- \_\_\_\_\_. (1781) Crítica da razão pura. S. P.: Ed. Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. (1784) Idéia de uma história universal de um ponto de vista Cosmopolita. S.P.: Brasiliense, 1986.
- \_\_\_\_\_. (1784) Resposta à pergunta: que é esclarecimento? S. P.: Ed. Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1785) Apreciação da obra de Herder: Idéias em vista de uma filosofia da história da humanidade. In: “Kant e a primeira recensão a Herder”, de Joel T. Klein. Revista *Studia Kantiana*, 13 (2012): p. 121-147.
- \_\_\_\_\_. (1786) Começo conjectural da história humana. S. P.: Ed. Unesp, 2009.
- \_\_\_\_\_. (1788) Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia. In: Revista *Transformação*, v. 36, n.1, 2013.
- \_\_\_\_\_. (1793) A religião nos limites da simples razão. Lisboa: Ed. Lusosofia, 2008.
- \_\_\_\_\_. (1795) A paz perpétua. Lisboa: Ed. Lusosofia Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. (1797) Doutrina do direito. S.P.: Ed. Ícone, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1797b) Antropologia de um ponto de vista pragmático. S. P.: Ed. Iluminuras, 2009.
- \_\_\_\_\_. (1798) O conflito das faculdades. Lisboa: Ed. Lusosofia Press, 2008.
- LOPARIC, Z. A semântica transcendental de Kant. Campinas: CLE-UNICAMP, 2005.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. S. P. : Ed. Abril Cultural, 1985.
- PEREZ, D. O. Os significados da história em Kant. In: *Revista Philosophica*, 28, Lisboa, 2006.

**Resumo:** Este artigo considera que no conjunto das obras em que Kant construiu seu ponto de vista sobre a filosofia da história, apesar de sua forma fragmentária, pode-se apontar o equivalente ao que seria sua quarta crítica dedicada à investigação de um a priori histórico. Vemos nesta construção uma sequência de concepções teóricas conduzidas por um deslocamento de foco, inicialmente posto em um Deus criador de leis mecânicas naturais, em seguida nas intenções da natureza que oferece um plano civilizatório aos homens e, finalmente no próprio homem e sua sensificação em relação ao seu imperativo histórico racional. Deslocamento que redefiniu a inexorabilidade inicial em relação à finalidade e ao destino da humanidade, contingenciada nos textos tardios. Trata-se do ápice em que o homem, autoprodutor de sua história, a partir de si e em consideração de si mesmo promove seu aprimoramento e faz uso da natureza servindo assim a si mesmo enquanto fim.

**Palavras-chave:** Kant; História; Progresso; Finalidade; Entusiasmo.

**Abstract:** This article assumes that in all the works in which Kant built his view of the philosophy of history, despite its fragmentary form, it can be pointed out the equivalent of what would be his fourth criticism to the research of a historical a priori. We see in this construction a series of theoretical concepts driven by a focus dislocation, initially put in a God creator of natural mechanical laws, then in the intentions of nature that offers a civilizing plan to men and finally the man himself and his sensification over his imperative rational history. Such dislocation redefined the initial inexorability regarding the purpose and destination of mankind, contingent in the later texts. This is the culmination in which the man, self-producer of his history, from himself and in consideration of himself promotes his improvement and makes use of nature, thus serving himself as purpose.

**Keywords:** Kant; History; Progress; Purpose; Enthusiasm.

Recebido em: 03/2017

Aprovado em: 03/2017



## A razão e suas ideias

[Reason and its Ideas]

Pedro Jonas Almeida \*

Universidade Federal de Goiás – Regional Goiás (Goiás, Brasil)

### I

Se a reflexão transcendental é a operação que decompõe e cartografa a razão, operação levada a cabo pela razão sobre si mesma, uma das questões que ela se coloca nessa difícil tarefa de se conhecer, além da questão sobre a possibilidade do entendimento puro (*KrV*, A XVII), é sobre a possibilidade de isolar a razão pura enquanto faculdade específica dotada de direitos que lhe são exclusivos. Pode-se isolar a razão? A questão é esta: “se a razão em si, isto é, a razão pura, contém *a priori* princípios e regras sintéticos e em que poderão consistir esses princípios”. (*KrV*, A 306/ B 363). A tarefa aqui é a de realizar uma analítica dos conceitos da razão pura, no sentido de *analítica* esclarecido por Kant em A 65-6/ B 90: “a *decomposição*, ainda pouco tentada”, da própria faculdade da razão para examinar a possibilidade das ideias *a priori* e analisar seu uso puro. O paralelismo é tal que Kant dedica o Livro I da *Dialética*, sobre os conceitos da razão pura, a uma dedução subjetiva das ideias. Simultaneamente, uma vez que as representações da razão pura não são conceitos dados *a priori*, mas sim produzidos [*gemachte Begriffe*] ou gerados no e pelo silogismo dialético [*geschlossene Begriffe*], será importante assinalar que há uma dedução *subjetiva*, mas não uma dedução *metafísica* das ideias (Cf. Klimmek, 2005, p. 8-10, voltaremos a esse tema).

O capítulo I da *Analítica dos Conceitos* anuncia o traçado de um fio condutor [*Leitfaden*] para o desnudamento de todos os conceitos puros do entendimento, ou melhor, que irá permitir o filósofo transcendental flagrar esses conceitos tais como eles brotam do entendimento “como de uma unidade absoluta, puros e sem mistura”

---

\* E-mail: pjonas.almeida@gmail.com . Esse artigo foi extraído de minha tese de doutorado, com o título "A Razão e sua ilusão - a função da reflexão transcendental na crítica da razão pura", defendida na UFBA em 2015 sob orientação do Prof. Dr. Daniel Tourinho.

(*KrV*, B 92). Para tanto, Kant pretende mostrar que há uma conexão entre a tábua dos juízos investigada e estabelecida pela lógica geral e a tábua, a ser delineada, dos conceitos puros do entendimento – categorias. Tal conexão, afirma Kant, “fornece-nos uma regra pela qual se pode determinar *a priori* o lugar de cada conceito puro do entendimento e a completude de todos em conjunto” (*KrV*, B 92). Sem essa regra, tal conexão ficaria exposta ao capricho ou ao acaso.

O estranhamento e a desconfiança de que esse procedimento pertence mais às manias arquitetônicas de Kant, a obsessão a todo custo pelo sistema, não deixou de fazer escola. Entretanto, ao situar a *Crítica da razão pura* na história da lógica moderna, isto é, no contexto dos manuais de lógica escritos sobretudo nos séculos XVI e XVII, Giorgio Tonelli foi capaz de demonstrar que, apesar da inovação, da originalidade envolvida no procedimento descrito acima, ele não é de modo algum arbitrário. Assim é que o autor pôde desfazer inúmeros mal-entendidos ao demonstrar, partindo de uma análise documental detalhada de textos que, de um modo ou de outro, pertencem à atmosfera da formação intelectual do jovem Kant, que a *Crítica da razão pura* não é uma teoria do conhecimento em geral<sup>1</sup> ou uma epistemologia talhada para demonstrar que a física de Newton é bem fundada em suas pretensões de objetividade, mas sim um tratado sobre lógica tanto quanto sobre metafísica. Uma análise dos documentos, diz Tonelli, mostra que até o início do século XIX o que se entendia por *lógica* incluía “também uma preocupação com a origem, o método adequado e os limites do conhecimento humano. Isso significava que obras como o *Discurso do método* de Descartes, o *De intellectus emendatione* de Spinoza, o *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de Leibniz e o *Ensaio* de Locke eram considerados como pertencentes à lógica” (Tonelli 1994, p.3)<sup>2</sup>.

Ao situar a obra desse modo, a própria estrutura da *Crítica da razão pura* ganha mais inteligibilidade. Percebe-se que a divisão geral da obra em uma *Teoria dos elementos* e uma *Teoria do método* “reproduz em outro nível a divisão de alguns tratados alemães de lógica em uma lógica geral e uma lógica especial” (Tonelli 1994, p.6)<sup>3</sup>. A *Lógica*

<sup>1</sup> Isso não quer dizer que a *Crítica* não se interessa pelo conhecimento, o que seria absurdo. O que interessa a *Crítica* é o conhecimento da razão pura, a relação *a priori* de nosso aparato cognitivo a objetos. Não fosse o campo de batalha na metafísica, não haveria necessidade de crítica.

<sup>2</sup> Tonelli lembra em seguida que o Livro I do *Tratado da natureza humana* de Hume, sobre o Entendimento, é explicitamente descrito como um livro sobre lógica.

<sup>3</sup> Tonelli traduz *Lehre* por *Teoria* e não por *Doutrina*, pela simples razão de que a *Crítica* não contém uma doutrina, mas um cânon, em sua parte *Analítica*, e uma disciplina, na *Dialética*. O outro nível de que se trata aqui é, evidentemente, o nível da lógica transcendental.

*Transcendental* é uma lógica do uso particular do entendimento e contém “as regras para pensar retamente sobre determinada espécie de objetos” (*KrV*, B 76). Sua subdivisão em uma *Analítica* e uma *Dialética* deriva de uma “tradição aristotélica particular”, iniciada no século XVI e ainda viva no XVIII, que apresentava um texto de lógica dividido em uma lógica da verdade (*Analítica*) e em uma lógica da probabilidade e da verossimilhança (*Dialética*). Formado nessa tradição, Kant modifica aquilo que assimila. Ao invés de identificar a *Dialética* com a lógica da probabilidade, a *Dialética* passa a ser vista como uma lógica da ilusão. Além disso, continua Tonelli, a organização da lógica transcendental em “Analítica dos Conceitos, Analítica dos Princípios e Dialética, reproduz a divisão corriqueira da lógica teórica em teoria do conceito, do juízo e do silogismo; e a tábua das categorias é sabidamente estabelecida de acordo com a tábua das formas do juízo, que pertence à lógica geral” (Tonelli 1994, 7). Contra Norman Kemp-Smith, Tonelli assegura que essa analogia justifica, mais do que levanta suspeita, o decalque parcial da *Crítica* a partir da tradição da lógica moderna: “é até natural que a estrutura do pensamento metafísico seja conforme a forma (lógica) geral do pensamento” (Tonelli 1994, 7)<sup>4</sup>. O próprio Kant reafirma, em 1785, essa conformidade:

[...] a tábua das categorias contém, de forma completa, todos os conceitos puros do entendimento e também todas as ações formais do entendimento nos juízos, dos quais são derivadas e em nada se distinguem, a não ser que mediante o conceito do entendimento um objeto é pensado como *determinado* em relação a uma ou outra função dos juízos (por exemplo, no juízo categórico – *a pedra é dura* –, *pedra* usa-se como sujeito e *dura* como predicado, mas de maneira que o entendimento fica livre para inverter a função lógica destes conceitos e dizer: algo duro é uma pedra; pelo contrário, se para mim represento como *determinado no objeto* que a pedra em todas as determinações possíveis de um objeto, não do simples conceito, deve ser pensada unicamente como sujeito, e a dureza apenas como predicado, estas funções lógicas tornam-se então *conceitos puros*

---

<sup>4</sup> Kemp-Smith resume o estranhamento geral com que esse decalque parcial foi recebido ao acusar Kant de ter moldado a *Crítica* a partir de tais padrões extrínsecos, tomados de empréstimo da lógica geral. Tonelli, por sua vez, aprofunda a analogia e mostra que termos como anfíbolia, analogia, análise e síntese, antecipação, *a priori* e *a posteriori*, axioma, cânnon, hipótese, máxima, paralogismo, postulado, etc., são típicos dos manuais de lógica dos séculos XVII e XVIII. Isso significa que esses termos eram, em primeiro lugar, instituídos nos textos da lógica geral. Em seguida, Kant, à sua maneira, os transportava para o interior de seu projeto de uma lógica especial para o uso do entendimento – lógica transcendental. Esses conceitos são empregados pelo discurso de segunda ordem instaurado pela reflexão transcendental, isto é, quando se trata de decompor a razão em sentido amplo para determinar não objetos, mas sim o nosso modo de conhecê-los *a priori*. Cf. Smit 1999, p. 14.

*do entendimento* acerca dos objetos, a saber, *substância e acidente*) (Kant 1990, p.19n.).<sup>5</sup>

Isso significa que as categorias *são* as funções lógicas do juízo quando referidas às formas da intuição sensível. As primeiras *em nada se distinguem* das segundas, de onde são derivadas, salvo nesse ponto fundamental. É a mesma função, Kant garante, “que confere unidade às diversas representações *num juízo*, [e que] dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*”. Ocorre que, no entanto, nesse último caso, a unidade resultante carregará a marca de um “conceito puro do entendimento”. (*KrV*, B 105). O que é importante é que a lógica só fornece cognição de relações meramente formais e não de existências reais. Por exemplo, a conexão lógica entre conceitos em que um é a razão [*Grund*] **lógica** (antecedente) de outro conceito que é sua consequência lógica (consequente) – juízo hipotético, não dá conta da conexão **real** entre coisas em que uma coisa é a razão real (causa) de outra coisa que é seu efeito **real**. Consequências lógicas estão contidas como partes no todo que é a razão lógica. Em contrapartida, razões reais e consequências reais (causas e efeitos) são coisas opostas, ou estados opostos de uma coisa, que se sucedem umas às outras no tempo e no espaço – como a bola de biliar em movimento chocando-se com uma bola de biliar em repouso, com a primeira mudando para o repouso e a segunda para o movimento. Kant demonstra em um apêndice importante que o resultado que se segue quando se negligencia essa distinção entre lógica e ontologia se chama *anfíbolia transcendental*.

Ora, não são apenas os conceitos do entendimento, as categorias, que são descobertos a partir do fio condutor desenterrado da lógica geral. Na segunda seção do Livro I da *Dialética Transcendental*, Kant decide apostar que o mesmo procedimento será adequado para a descoberta das Ideias Transcendentais. Agora, no entanto, será preciso partir da forma dos silogismos [*Vernunftschluss*].

A analítica transcendental deu-nos o exemplo de como a simples forma lógica do nosso conhecimento pode conter *a priori* a origem de conceitos puros, que, anteriormente a qualquer experiência, nos representam objetos, ou melhor, indicam a unidade sintética, única que permite um conhecimento empírico dos objetos. A forma dos juízos (convertida em conceito da síntese das intuições) produziu as categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo podemos

---

<sup>5</sup> E em 1787, agora considerando outro exemplo – *todos os corpos são divisíveis*, Kant reitera e acrescenta: “pela categoria de substância, porém, se nela fizer incluir o conceito de corpo, determina-se que a sua intuição empírica na experiência deverá sempre ser considerada como sujeito, nunca como simples predicado; e assim em todas as restantes categorias”. [*KrV*, B 129].

esperar que a forma dos silogismos, quando aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, contenha *a priori* a origem de conceitos particulares, a que podemos dar o nome de conceitos puros da razão ou *ideias transcendentais* e que determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência. (*KrV*, A 321/ B 378).

A importância das ideias da razão pura salta aos olhos quando, desde logo, elas aparecem vinculadas ao uso do entendimento na totalidade da experiência. Esses conceitos que brotam do seio da própria razão não devem ser considerados supérfluos e vãos, diz Kant em B 385. “Pois ainda quando nenhum objeto possa por eles ser determinado, podem, contudo, no fundo e sem serem notados, servir ao entendimento de cânon que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogêneo”. Isso significa que as ideias da razão são um cânon para as categorias do entendimento e que, para notá-las em sua operação, será preciso adotar o procedimento da reflexão transcendental. Comentando o sentido do termo cânon na *Crítica da razão pura*, Tonelli mostra como a *Analítica Transcendental* pode ser um cânon: conjunto de regras para a apreciação do uso legítimo, puro e empírico, do entendimento e do juízo no que se refere aos elementos formais transcendentais do pensamento. Sabe-se que só há uso legítimo dos conceitos do entendimento no âmbito da experiência possível. Quanto às ideias transcendentais, continua Tonelli, elas são um cânon para “o uso amplo e consistente do entendimento” não porque o entendimento possa conhecer mais objetos por intermédio delas, e sem o auxílio das categorias, mas porque elas fornecem ao entendimento um conhecimento melhor e mais profundo daqueles objetos que ele mesmo já conhece. É que o entendimento só os conhece de modo fragmentado, *partes extra partes*, limitado que está ao campo das sínteses progressivas ou regressivas. Trata-se aqui de ver os objetos do ponto de vista da totalidade da experiência – ponto de vista que só pode brotar do olhar da razão (Tonelli, 1994, p.93s).

Essa derivação subjetiva das ideias “a partir da natureza da nossa razão” (*KrV*, B 393), no entanto, não foi recebida com entusiasmo pelos primeiros leitores de Kant. Por exemplo, Christian Garve escreve uma resenha dessa obra. Eis o que ele tem a dizer sobre o tema: “O autor [Kant] encontra, não sabemos como, um nexos entre as regras lógicas do silogismo e essas investigações metafísicas [acerca da alma, do mundo e de Deus]. Que a premissa maior tenha de ser universal é para Kant um motivo pelo qual a razão presumivelmente procura a universalidade, isto é, a completude total da série do mundo. O silogismo categórico leva-o à psicologia, o hipotético à cosmologia, e o disjuntivo à teologia. O

resenhista confessa que não sabe segui-lo nesse caminho” (Licht 2008, p. 135)<sup>6</sup>. A falta de clareza de Kant na realização dessa tarefa é certamente lamentável, porque o que se segue dessa dedução subjetiva das ideias é precisamente a identificação de todo o movimento da metafísica especial com a estrutura da razão pura. Isto é, o fato de haver um conjunto de disciplinas chamado *metafísica especial* não é, para Kant, um simples fato da história ou uma criação fantasiosa da mente humana, mas um reflexo de princípios que brotam da própria natureza da razão. Essa pretensa ciência, diz Kant, não pertence à comarca do entendimento. Pelo contrário, a metafísica “é unicamente um produto puro e autêntico, ou antes, um problema da razão pura” (*KrV*, B 392).

Além dessa observação de Garve, há uma dificuldade menor. Garve indica que as ideias de alma, de mundo e de Deus são as três únicas da lista das ideias transcendentais apresentada por Kant. Em uma nota de B 395, porém, Kant diz que a “metafísica tem como objeto próprio da sua investigação apenas três ideias: *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade*, de tal modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve conduzir ao terceiro, como conclusão necessária”. Ou seja, em primeiro lugar, a lista parece ser instável. Poder-se-ia ainda acrescentar uma lista parcial de ideias que só farão sentido do ponto de vista da Razão Prática: virtude, contrato originário, república perfeita, educação e liberdade<sup>7</sup>. De fato, não seria absurdo supor que a teoria das ideias transcendentais só foi introduzida na primeira *Crítica* para abrir espaço para as ideias práticas: demite-se o saber do suprassensível para abrir espaço para a moralidade. Em suma, Kant não afirma que as ideias se esgotam *no número três*, “e sim que podem ser conduzidas a três classes, significando que podem englobar outras. É o que ocorre em relação à ideia de mundo, quando são estabelecidas as quatro ideias cosmológicas” (Terra 1995, p.18). Ora, não é a lista que é importante, pois, na verdade, essas três classes derivam ou brotam de uma única ideia transcendental. Só há uma Ideia Transcendental: a exigência lógica de unidade sistemática expressa em A 308/ B 364: “encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade”. Essa ideia se ramifica e a lista, portanto, pode muito bem se multiplicar sem que isso ameace o argumento central de Kant. Por exemplo, a *Arquitetônica da Razão Pura*, capítulo III da

<sup>6</sup> Schopenhauer, segundo Paulo Licht, também denuncia “o caráter infundado da derivação subjetiva das ideias transcendentais” e conclui que Kant “tomou como produto universal da razão o que, na verdade, não passaria de simples matéria histórica e geográfica”.

<sup>7</sup> A Ideia de liberdade pode ser tomada em sentido cosmológico, tal como na terceira antinomia, e em sentido prático.

*Teoria Transcendental do Método*, apresenta a Ciência como uma ideia da razão, a ideia de uma unidade orgânica e sistemática. E a própria filosofia é essa ciência ou “a simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*”. (*KrV*, B 866)<sup>8</sup>. Nesse sentido, não se pode aprender a filosofia porque ela não está estabelecida como um dado que se possa assimilar como quem assimila dados históricos, empíricos. A Filosofia é a ideia do sistema do conhecimento por conceitos.

## II

Na *Dialética*, a reflexão transcendental isola, assim, uma nova faculdade cognitiva, precisamente aquela que parece dar nome à obra: a razão pura. Antes de aprofundar essa decomposição, é importante algumas considerações de ordem semântica. Ainda que no prefácio de 1781 Kant já tivesse mencionado a razão [*Vernunft*] como uma faculdade distinta do entendimento [*Verstand*] e fonte de representações específicas<sup>9</sup>, a regra geral seguida por Kant é considerar a razão pura em pelo menos três sentidos: a) em sentido amplo, sem distinção em relação ao entendimento; nesse sentido, Kant designa a espontaneidade do pensamento, por oposição à receptividade da sensibilidade; a espontaneidade do pensamento é a capacidade de julgar [*Vermögen zu urteilen*], que não deve ser confundida com uma de suas atualizações, a faculdade de julgar<sup>10</sup>; b) em sentido ainda mais amplo, para incluir todos os elementos do pensamento puro, inclusive os da sensibilidade; c) no sentido restrito que vai aqui nos ocupar, como uma faculdade que difere em natureza do entendimento, fonte das ideias e da ilusão transcendental. Certamente, a partilha das faculdades transcendentais deve ser vista como um ponto de partida que precisa ser filosoficamente justificado. Recentemente Avery Goldman defendeu a hipótese que tem a pretensão de exibir essa justificativa: a ideia de eu, cuja fonte é a própria razão

<sup>8</sup> Cf. Terra 1995, p. 19n. Cf. também Tonelli, Giorgio. *Op. Cit.* Cap. III.

<sup>9</sup> Para fornecer outra evidência textual, em *Da divisão da lógica geral em Analítica e Dialética*, Kant também já havia se referido à razão [*Vernunft*] quando afirma que o “critério puramente lógico da verdade, ou seja, a concordância de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento [*Verstand*] e da razão [*Vernunft*], é uma *conditio sine qua non*, por conseguinte a condição negativa de toda a verdade [...]”. (*KrV*, A 59/ B 84).

<sup>10</sup> “Podemos [...] reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como uma *capacidade de julgar*. Porque, consoante o que foi dito, é uma capacidade de pensar”. (*KrV*, A 69/ B 94). Cf. Longuenesse 1998, p. 7n. Essa capacidade de julgar também se fará presente na razão tomada em sentido restrito. Na passagem acima, o termo *entendimento* também inclui a razão.

pura, orienta a reflexão transcendental na elucidação crítica das faculdades e de suas comarcas transcendentais<sup>11</sup>.

Os princípios subjetivos da razão pura são as ideias transcendentais, representações exclusivas da razão. Quando introduz o termo *ideia*, Kant não esconde que foi Platão quem o cunhou, assim como Aristóteles havia cunhado o termo *categoria*. O termo irá servir para exprimir um conceito, “cuja distinção de outros conceitos afins [é] de grande importância”. (*KrV*, A 313/ B 369). Uma ideia é uma representação pura tanto quanto uma categoria, mas uma ideia “ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente”. (*KrV*, A 313/ B 370). O que interessa a Kant é que Platão soube ver que a razão, em seu movimento ascendente, visa o incondicionado. Essa faculdade superior de conhecer “sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos” e nossa razão “se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos

<sup>11</sup> Cf. Goldman, Avery. *The subject of critique*. Julio Esteves, em *A ilusão Transcendental*, defende que a razão teórica é dispensável, enquanto faculdade distinta do entendimento, para explicar a gênese da ilusão transcendental. Certamente, há uma ilusão e uma dialética do entendimento, notadamente no *Apêndice* sobre as Anfibolias. Porém, não se deve confundir o uso transcendental das categorias, quando abstração é feita do nosso modo próprio de intuir, com o uso transcendente das categorias quando incitadas pelas ideias a transpor todas as fronteiras da experiência. As ideias, segundo Kant, são “princípios efetivos, que nos convidam a derrubar todas essas barreiras [o campo da experiência] e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação. Eis porque *transcendental* e *transcendente* não são idênticos”. (*KrV*, A 296/ B 353). Pode-se afirmar que o uso transcendental das categorias nos leva a ter uma visão errônea da própria experiência. Por exemplo, Leibniz negligencia a sensibilidade como faculdade cognitiva com direito a cidadania transcendental e, por isso, intelectualiza o fenômeno. Para apoiar sua hipótese de que há “uma explicação alternativa da gênese da ilusão transcendental e metafísica”, Esteves cita A 408-09/ B 435, onde Kant afirma que a “razão não produz propriamente conceito algum, mas quando muito *libera o conceito do entendimento* das inevitáveis limitações de uma experiência possível”. O texto citado pertence ao capítulo sobre as *Antinomias*, seção primeira sobre o *Sistema das ideias cosmológicas*. Além de termos aqui uma questão quantitativa de que há muito mais evidências textuais que mostram o contrário, que a razão é sede de ideais irreduzíveis a categorias, parece-nos plausível afirmar que o que Kant quer dizer ali é que a razão não produz conceito algum de *Mundo* porque ele é “o objeto de um conceito que se contradiz a si próprio” (*KrV*, A 291/ B 348) – *nihil negativum*. Na verdade, a razão, por intermédio da reflexão transcendental, pode corrigir o contrassenso contido na própria ideia de Mundo e passar a tratá-la “não como um *axioma* para pensar como real a totalidade no objeto, mas como *problema* para o entendimento, ou seja, para o sujeito, permitindo estabelecer e prosseguir a regressão na série das condições de um condicionado dado, de acordo com a integridade da ideia”. (*KrV*, A 508/ B 536). Além disso, só se libera o entendimento das limitações da experiência se a razão for a faculdade do incondicionado, convidando o entendimento a se alargar e romper com essas limitações, isto é, se dirigir para o campo vazio do transcendente. Quando a Teologia dogmática afirma que Deus é causa do mundo ou das ideias inatas em nossa mente, o conceito de causa está sendo usado de modo transcendente e não transcendental. Portanto, o interessante não é tanto apresentar uma explicação alternativa da gênese da ilusão transcendental e metafísica, mas examinar como há ilusões em níveis distintos, o que a reflexão transcendental também se encarrega de exhibir. (Cf. Esteves, 2012, p. 555-556).

para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder”. (*KrV*, A 314/ B 371). De hipótese em hipótese, a razão ascende, visando o primeiro princípio não mais hipotético que explica a totalidade do real. A razão parte de hipóteses não para se elevar a um princípio, mas para atingir um término<sup>12</sup>. Michael Rohlf descreve assim a atividade própria da razão:

[...] a experiência já dada ou, mais precisamente, juízos sobre a experiência são o ponto de partida ou o alimento para a razão. A função fundamental da razão é perguntar a qualquer juízo empírico dado: *por quê?* Além disso, logo que a razão encontra uma resposta para essa questão, ela submete essa mesma resposta à mesma questão: *por quê?* Esse processo avança indefinidamente: “as questões nunca se esgotam” (A VIII). A razão nunca está satisfeita com o que o entendimento possui no presente, mas sempre exige uma explicação mais completa. A investigação infatigável da razão por explicações é dirigida pelo pressuposto de que uma explicação completa para cada e todo fato dado está lá para ser descoberta e a razão exige saber qual é essa explicação. (Rohlf 2010, p.193-194)

Sabe-se que essa exigência de atingir um término na série de explicações é uma exigência lógica que, de acordo com Kant, para a finalidade da decomposição da razão pura ou para a dedução subjetiva das ideias, pode ser capturada na ou pela forma do silogismo e que a ilusão transcendental será precisamente pensada como a tendência que consiste em tomar essa exigência como se ela tivesse validade para os objetos da razão. Essa exigência de um termo último, de um princípio explicativo mais alto, considerada do ponto de vista da lógica transcendental, será chamada de Ideia do incondicionado. Essa Ideia, enfatiza Kant, é o “título comum a todos os conceitos da razão”. (*KrV*, A 324/ B 380). Como diz Kant, “o procedimento formal e lógico da razão nos silogismos já nos dá aqui instrução suficiente sobre o fundamento em que se baseará o princípio transcendental da razão no conhecimento sintético pela razão pura”. (*KrV*, A 306/ B 363). Como vimos, em uma passagem anterior do texto, Kant pergunta se é possível isolar a razão pura, o que significa perguntar, sob a orientação da reflexão transcendental, se é possível localizar uma capacidade cognitiva específica<sup>13</sup>. A resposta a essa questão irá se desenvolver, em parte, a

<sup>12</sup> Cf. Platão. *A República*. 511b-c; 533a-e. Depois de Leibniz, Platão é o filósofo mais citado por Kant. O tema da Ideia foi retomado em 1796. Cf. Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na filosofia. Trad. Valério Rohden et. al.

<sup>13</sup> “Pode-se isolar a razão? E será ela, afinal de contas, uma fonte própria de conceitos e juízos que surgem unicamente a partir dela e pelos quais ela se relaciona com objetos? Ou será um poder meramente subalterno de dar uma certa forma a conhecimentos dados, à qual se denomina forma lógica, pela qual os conhecimentos do entendimento apenas são subordinados uns aos outros e

partir do modo como Kant apresenta e desenvolve sua concepção própria de uma inferência da razão ou silogismo. Como se explica que possam brotar da razão pura, da ideia do incondicionado, a multiplicidade derivada das ideias transcendentais? O primeiro passo da solução consiste em isolar a razão pura enquanto passagem ou inferência, no interior do silogismo, da relação condição-condicionado para o incondicionado ou “totalidade das condições” (*KrV*, A 322/ B 379).

A decomposição da razão por ela mesma no movimento da reflexão transcendental produz uma consequência fundamental na orientação dada por Kant às duas deduções subjetivas dos conceitos puros, ou seja, à dedução metafísica das categorias e à dedução subjetiva das ideias. Tanto na *Dialética* quanto na *Analítica*, parece haver uma relação de subordinação da lógica formal pela lógica transcendental, ao contrário do que indica a ordem de exposição adotada por Kant. As pesquisas de Beatrice Longuenesse pretenderam mostrar que, para o caso da tábua das categorias, é a investigação transcendental de Kant que deve ser considerada como o ponto de vista preeminente quando a interpretação da seção sobre o fio condutor [*Leitfaden*] para a descoberta dos conceitos puros do entendimento estiver em questão. Comentando a introdução, na tábua dos juízos, dos juízos singulares e dos juízos infinitos entre os juízos de quantidade e de qualidade, respectivamente, Longuenesse conclui que “isso mostra que, se as formas lógicas servem como ‘fio condutor’ para a tábua das categorias, reciprocamente o objetivo de produzir uma tábua das categorias determina o formato da tábua das formas lógicas” (Longuenesse 2005, p.97)<sup>14</sup>. Além disso, também nos parece ser um dado textual e histórico relevante que “a primeira versão madura da tábua de formas lógicas de Kant apareceu, não em suas reflexões sobre lógica, mas em suas reflexões sobre metafísica” (Longuenesse 2005, p. 100)<sup>15</sup>. Desse ponto de vista, pode-se começar a entender como a

forma dos silogismos, quando aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, [*contem*] a priori a origem de conceitos particulares, a que podemos dar o nome de conceitos puros da razão ou

---

regras inferiores são subordinadas a outras regras superiores (cuja condição abrange em sua esfera a condição da primeira), tanto quanto se possa levar a efeito pela comparação entre elas? Essa é a questão da qual nos ocuparemos a partir de agora.” (*KrV*, A 305/ B 362).

<sup>14</sup> Mais adiante, ela reitera: “A tábua de Kant não é apenas uma tábua de formas lógicas. É uma tábua de formas lógicas motivada pela análise inicial da função de julgar e pelo objetivo de exibir quais são os aspectos relevantes da ‘unidade do ato’ (a função) quando eventualmente produzirmos conhecimento de objetos” (Longuenesse 2005, p. 98).

<sup>15</sup> A tese de Tonelli não fica necessariamente ameaçada, já que ele afirma que a distinção entre lógica e metafísica ainda era nebulosa.

*ideias transcendentais* e que determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência. (*KrV*, A 321/ B 378; primeiro grifo nosso).

Não é uma mera idiosincrasia de Kant chamar de *condição* o que é habitualmente chamado de *termo médio* em um silogismo (cf. Esteves 2012, p.536)<sup>16</sup>. De fato, o uso que Kant faz desse termo vai permitir que a lógica transcendental determine a lógica geral, e vice-versa, do mesmo modo que, na *Analítica*, a tábua dos juízos foi orquestrada pelo objetivo de dar conta do conhecimento *a priori* de objetos. Sendo assim, vejamos como, na *Lógica de Jäsche* e na *Crítica*, Kant descreve um silogismo. Os três componentes essenciais de uma inferência da razão, de acordo com o § 58 da *Lógica de Jäsche*, são:

uma regra universal, chamada *maior* (*propositio maior*);

a proposição que subsume um conhecimento à condição da regra e se chama *menor* (*propositio minor*); e, por fim:

a proposição que afirma ou nega do conhecimento subsumido o predicado da regra – a *conclusão* (*conclusio*).

As duas primeiras proposições denominam-se em sua ligação recíproca *antecedentes* ou *premissas*.

*Observação.* – Uma regra é uma asserção sob uma condição universal. A relação da condição com a asserção, a saber, o modo com esta está sob aquela, é o *expoente* da regra.

O discernimento de que a condição tem lugar (onde quer que seja) é a *subsunção*.

A ligação daquilo que foi subsumido à condição com a asserção da regra é a *inferência*.

E na *Crítica da razão pura*, vemos que:

Em toda inferência de razão concebo primeiro uma regra (*maior*) pelo *entendimento* [*Verstand*]. Em segundo lugar, subsumo um conhecimento na condição dessa regra (*menor*) mediante a *faculdade de julgar* [*Urteilkraft*]. Por fim, *determino* o meu conhecimento pelo predicado da regra (*conclusio*), por conseguinte *a priori*, pela *razão* [*Vernunft*]. A relação, pois, que a premissa maior representa, como regra, entre um conhecimento e a sua condição, constitui as diversas espécies de inferências da razão. Há, pois, precisamente três espécies de inferências da razão ou de silogismos, tantas como as dos juízos em geral, segundo a maneira como exprimem a relação do conhecimento do entendimento, ou seja, silogismos *categóricos*, *hipotéticos* e *disjuntivos*. (*KrV*, A 304/ B 361).

---

<sup>16</sup> Como observa B. Longuenesse, o termo *condição* foi herdado de Wolff e sua escola (Cf. Longuenesse 1998, p. 95).

A primeira coisa a notar aqui é que uma inferência é composta de um encadeamento de juízos. De acordo com Longuenesse, o juízo, para Kant, possui precedência sobre as outras operações tradicionalmente descritas pelos textos de lógica, isto é, sobre o conceito e sobre a inferência. Todo conceito é sempre um predicado de um juízo possível e todo juízo sempre contém, potencialmente, uma inferência<sup>17</sup>. O juízo, portanto, é um silogismo em potência. A partir da descrição dada acima, podemos examinar o exemplo da *Crítica*: dado o juízo expresso na conclusão *Caio é mortal*, procuramos exibir a regra universal *todos os homens são mortais*, também um juízo, de onde aquela deriva por intermédio de outro juízo “que subsume um conhecimento à condição da regra” (premissa menor), a saber, *Caio é homem*. A premissa menor é o meio que permite subsumir a conclusão na premissa maior. Isso se faz por intermédio do que Kant chama de *condição*: no exemplo dado aqui, a *condição* é o conceito *homem*. Isto é, a premissa menor fornece a condição para subsumir a conclusão sob a premissa maior<sup>18</sup>. Obtemos,

<sup>17</sup> Cf. Longuenesse 1998, p. 90-93. Na página 92, lemos que “[...] todo juízo é, enquanto subordinação de conceitos, a premissa maior potencial de um silogismo que atribui o gênero à espécie e, desse modo, o gênero a todos os indivíduos na esfera da espécie”. Contra essa interpretação, pode-se ler Codato, Luciano. *Extensão e forma lógica na Crítica da razão pura*. Codato não vê como o gênero (por exemplo, o conceito P na premissa maior contendo o juízo *Todo S é P*) pode subordinar, além da espécie (S), o indivíduo (x). Isto é, pode-se compreender, segundo Codato, como o gênero (P) subordina a espécie (S) e as subespécies (S1, S2, Sn) contidas sob o conceito de maior extensão (S). Porém, a interpretação de Longuenesse, segundo a qual o conceito maior (P) subordina também a intuição (x), supostamente contida sob (S) e, portanto, também sob (P), é colocada sob suspeita por Codato, que oferece uma alternativa interessante. Deve-se, segundo a solução de Codato, optar por uma relação não-predicativa entre intuição e conceito no juízo, ao invés de uma relação predicativa, como faz Longuenesse ao internalizar o objeto (x,y,z) na representação. Não podemos entrar aqui nessa polêmica, apenas apontar o que é importante, para nosso propósito, na leitura de Codato. Partindo de evidências textuais, Codato defende que o universal (P) seja pensado como já dado no singular (x,y,z), não “desde logo como universal, mas apenas como uma das partes constituintes do singular”, de modo que essa parte do singular só possa vir a ser universal “no próprio juízo *S é P*, transformando o singular de que ela é parte, por sua vez, igualmente em universal S”. (P.192). A principal consequência dessa leitura que faz a “reconstituição das relações entre intuição e conceito no juízo” é a introdução de “uma atividade reflexionante nos fundamentos da Analítica Transcendental”. (P. 195). Parece-nos que essa atividade reflexionante teria que já estar trabalhando desde a *Estética Transcendental*. Além disso, a *Dialética Transcendental* contém um *Apêndice* onde precisamente se atribui essa atividade reflexionante à razão pura quando do uso regulativo que é feito de suas ideias, o que veremos no próximo capítulo. De fato, o artigo de Codato termina com uma breve seção dedicada à razão como poder de dar sua própria forma lógica – o universal, o incondicionado, aos conhecimentos dispersos do entendimento. Ao mesmo tempo, do ponto de vista dos resultados, parece-nos que Codato reencontra Longuenesse.

<sup>18</sup> Pode-se, com prudência, aproximar aquilo que Locke chama, no *Ensaio*, de conhecimento demonstrativo com o que Kant chama de inferência da razão. Locke explica que, no conhecimento demonstrativo, uma ideia pode se ligar com outra ideia apenas pela interposição de uma ideia intermediária. O problema é que essas ideias são intuições, visões mentais imediatas, o que aproximaria Locke mais de Descartes do que de Kant, para quem o pensamento humano é essencialmente discursivo.

assim, “a ligação daquilo que foi subsumido à condição com a asserção da regra”.

Evidentemente, o que interessa aqui é o modo pelo qual a função transcendental da razão vai se interconectar com a função lógica descrita acima. De que maneira o termo *condição* será fisgado pela lógica transcendental? Do ponto de vista da dedução subjetiva das ideias, é mais importante considerar a razão como faculdade de inferir de modo ascendente, através de prossilogismos. Como afirma Kant, a série de juízos interconectados que forma um silogismo pode certamente ser seguida indefinidamente “quer pelo lado das condições (*per prosyllogismus*), quer pelo lado do condicionado (*per episyllogismus*)” (*KrV*, A 331/ B 387-8). Mas, do ponto de vista da lógica transcendental que anima a *Crítica da razão pura*, a ascensão que caracteriza um prossilogismo captura melhor a função lógica própria da razão<sup>19</sup>. Ou seja, aqui também se pode afirmar que o objetivo de produzir uma lista das ideias a partir da ideia de incondicionado elege a direção ascendente dos prossilogismos como direção privilegiada. Mais ainda, a seguinte analogia pode ser estabelecida aqui: assim como, do ponto de vista da lógica transcendental, faz diferença a “qual dos conceitos se queira atribuir a função de sujeito e a qual a de predicado” (*KrV*, B 129) em um juízo de experiência, também o faz, do mesmo ponto de vista, se o silogismo é ascendente ou descendente. Dito de outro modo, se torna relevante para a orientação do pensamento considerar se o objetivo da reflexão transcendental é estabelecer uma dedução subjetiva das ideias ou mostrar como se dá o emprego regulativo dessas representações. Nesse último caso, o movimento lógico-transcendental da razão pura sofre uma reviravolta e passa a ser descendente, uma vez que a razão pura exige aqui do entendimento que esse prossiga indefinidamente no enriquecimento de um conceito até que se alcance um conceito completamente determinado<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> “[...] em tudo é sua função ascender da síntese condicionada, a que o entendimento está sempre submetido, à síntese incondicionada, que este nunca pode atingir”. (*KrV*, A 333/ B 390).

<sup>20</sup> Cf.: “Se essa exigência de especificação para todos os predicados de uma coisa pudesse ser satisfeita, possuiríamos um conceito completo e, desse modo, conheceríamos o próprio Indivíduo ou espécie última. Porém, tal completude é, segundo Kant, impossível. Por isso, a exigência é apenas uma máxima para o uso regulativo da razão”. Como assinala a autora, essa máxima está ligada ao método hipotético-dedutivo. Se, por exemplo, quisermos esclarecer por que *x é rígido*, sendo *x* um ferro, diremos que é porque *x é um metal*. Porém, como isso não é o bastante, é preciso ainda esclarecer que *todo metal é rígido*. Essa seria uma hipótese que ocuparia a posição de premissa maior problemática em um silogismo ascendente. “A partir daqui a máxima regulativa de especificação atribuí ao entendimento tanto a tarefa de investigar propriedades que não são diretamente observáveis, como matérias-primas [*Grundstoffen*] e isótopos, quanto a tarefa de estabelecer, por indução, sua hipótese, que se estende para muito além do campo da experiência.

Retomemos o exemplo acima. A mortalidade de Caio é condicionada por sua humanidade, conclusão cuja razão [*Grund*] se explica pela regra universal, que é a premissa maior *todos os homens são mortais*. O que ocorre aqui, segundo Kant, é que a razão pura não se satisfaz com a explicação: Caio é mortal porque todos os homens são mortais e ele, Caio, é homem. A razão pura exige uma explicação completa. Desse modo, ela passa a tratar a premissa maior *todos os homens são mortais* como conclusão de um silogismo ascendente. O que era premissa maior agora é a conclusão, digamos, do silogismo que começa com *todos os animais são mortais* (premissa maior), passa por *todos os homens são animais* (premissa menor) e, finalmente, conclui *todos os homens são mortais*. Seguindo a série para cima, a razão pura busca aquela premissa que não é mais conclusão de um silogismo ainda mais alto. Ela tem por objetivo alcançar o princípio absolutamente universal e incondicionado. Percebe-se, assim, como, de condição em condição, “a razão é obrigada a considerar a série das condições em linha ascendente como completa e como dada na sua totalidade”. (*KrV*, A 332/ B 389). Mesmo que na série ascendente falte “um *primeiro termo* como condição suprema”, a razão pura exige necessariamente o pensamento da “totalidade das condições, mesmo supondo que nunca conseguiríamos apreendê-la” (*KrV*, A 332/ B 389) para que ela possa satisfazer seu desejo de explicação completa.

Além disso, quando Kant aborda o uso puro ou transcendental da razão, no item C da seção II da introdução à *Dialética Transcendental*, ele explica que esse desejo de explicação completa se expressa em uma máxima ou diretriz lógica. Essa máxima, na verdade, deve indicar por que a razão é sede da ilusão transcendental. Como vimos, a razão, em seu uso lógico, segue o seguinte imperativo: “[...] encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade”. (*KrV*, A 307/ B 364). A razão pura toma um juízo do entendimento como ponto de partida para ascender até o término desse movimento, até que a unidade distributiva, que caracteriza o conhecimento condicionado do entendimento, seja completada pela unidade coletiva da razão. Desse modo, a função lógica da razão é conferir ao conhecimento fragmentado do entendimento a forma de um sistema: a ideia de uma totalidade de conhecimentos interconectados. “Se considerarmos em todo o seu âmbito os conhecimentos do nosso entendimento [*Verstandeserkenntnisse*],

---

Desse modo, portanto, a razão se ocupa também de objetos possíveis e não apenas, como o entendimento, com objetos presentes, factuais” (Serck-Hanssen 2011, p. 64s).

encontramos que a parte de que a razão [*Vernunft*] propriamente dispõe e procura realizar é a *sistemática* do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio [*Prinzip*]<sup>21</sup>. (*KrV*, A 645/ B 673).

A partir desse imperativo lógico, a razão pura, agora em seu uso transcendental, deriva um princípio sintético supostamente válido para as próprias coisas: “[...] dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada”. (*KrV*, A 307-8/ B 364)<sup>22</sup>. Por uma espécie de deslize anfibológico, a razão toma o que é válido logicamente como sendo válido também para objetos, eventos ou estados de coisas, como se houvesse um isomorfismo entre o encadeamento dos juízos em um prossilogismo e o encadeamento dos eventos e fenômenos na experiência com seu princípio explicativo último. Assim é que o metafísico dogmático, por influência de uma anfibia transcendental, parte de um estado de coisas, investiga suas condições até obter logicamente “toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada” e crê ter atingido o princípio metafísico último, fonte de todo o real, origem de todo o ser, princípio que, em seguida, ele hipostasia e procura conhecer.

Kant, entretanto, demonstra que não é inevitável que esse deslize provoque os erros que ele aponta na metafísica especial na maior parte da *Dialética Transcendental*, sua parte destrutiva. Pode-se afirmar que a reflexão transcendental permite ativar um uso imanente positivo para as ideias da razão pura teórica. Mais uma vez, a determinação recíproca entre lógica geral e lógica transcendental, entre uso lógico e transcendental da razão, é reafirmada na *Dialética Transcendental*. A razão só completa a unidade dos conhecimentos do entendimento, injetando nela a forma lógica do sistema, porque a Ideia pode passar a funcionar como um *focus imaginarius*, ampliando o horizonte do entendimento para além do mero agregado a que ele tem acesso. Como diz Kant, a Ideia *precede* o conhecimento determinado das partes, mero

---

<sup>21</sup> Deve-se distinguir *Grundsätze* de *Prinzipien*, como faz Kant em A 300/ B 356-7. *Grundsätze* se refere aos princípios investigados na *Analítica dos Princípios*. *Prinzipien* são os princípios próprios da razão que nunca se dirigem “imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade da razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento”. [*KrV*, A 359/ B 302].

<sup>22</sup> Michelle Grier e Henry Allison chamam a primeira máxima lógica de P1 e o princípio transcendental dela derivado de P2. A oitava seção do capítulo sobre as antinomias reformula esse princípio sintético, formulado em A 307-8/ B 364, de modo que ele passa a ser chamado de *princípio regulador da razão pura*. (Cf. *KrV*, A 508/ 536).

agregado acidental, e dirige nossa interrogação sobre a natureza, isto é, “semelhantes conceitos da razão não são extraídos da natureza; antes interrogamos a natureza segundo essas ideias e consideramos defeituoso o nosso conhecimento enquanto lhes não for adequado”. (*KrV*, A 645-6/B 673-4).

### III

De acordo com Kant, essas ideias são geradas segundo os diferentes tipos de silogismos circunscritos na categoria de relação – silogismo categórico, silogismo hipotético e silogismo disjuntivo. Como dissemos acima, foi sobre esse vínculo, especificamente, que C. Garve, entre outros, expressou desconfiança. De todo modo, o primeiro objetivo de Kant na *Dialética* será o de demonstrar que o deslize do imperativo lógico da razão para o princípio racional sintético brota da própria razão pura enquanto faculdade de inferir. Ou seja, a razão, faculdade das inferências mediatas, se torna faculdade dos princípios transcendentais ilusórios. A maior parte da *Dialética Transcendental* contém uma denúncia desse deslize e uma desconstrução das inferências construídas a partir dele – raciocínios ou silogismos dialéticos.

Sem dúvida, é preciso admitir que os textos de Kant sobre a dedução subjetiva das ideias são selvagens e rebeldes. Além de excessivamente breves, Kant trata o modo com que ele apresenta o tema como suficientemente claro para merecer maiores explicações. Pode-se supor que, para um contemporâneo seu, o tema fosse evidente. Em todo caso, não o foi para Christian Garve. Além disso, sabe-se que a dedução metafísica das categorias também foi mal-recebida, mas, quanto à dedução subjetiva das ideias da razão, a causa é dificilmente defensável. Até mesmo um intérprete pouco simpático a Kant chega a afirmar, como para evitar abandonar de vez o texto analisado, que

os detalhes da explicação de Kant sobre como o silogismo funciona não importa. Tudo o que nos interessa é a vaga ideia de que em uma inferência da razão alguma coisa é introduzida em uma relação explicativa com outra coisa, e isso é descrito como a atribuição à primeira [coisa] de uma *condição*. (Bennett 1974, 260).

De fato, se os detalhes não importam, é porque estão ausentes do texto da primeira *Crítica*. No entanto, o interesse pela dedução subjetiva das ideias tem sido reavivado e explicações alternativas apresentadas. Vejamos.

A situação do texto é a seguinte. A seção que mais explicita o tema da dedução subjetiva das ideias é a terceira seção do primeiro livro

sobre os *Conceitos da razão pura*: a seção intitulada *sistema das ideias transcendentais*. Ela vai de A 333/ B 390 até A 338/ B 396 – mais ou menos seis páginas secas e áridas. Nessa seção, Kant finalmente explicita o modo como deve ser pensada a derivação das três classes de ideias a partir de três espécies de silogismos circunscritos na categoria de relação. São dois parágrafos que preparam o passo decisivo. Vamos citá-los na íntegra.

Ora, tomada na sua universalidade, toda a relação que as nossas representações podem possuir consiste: 1. na relação com o sujeito; 2. na relação com objetos, quer sejam fenômenos, quer objetos do pensamento em geral. Quando se liga esta subdivisão com a anterior, toda a relação das representações de que podemos ter um conceito ou uma ideia é tripla: 1. a relação com o sujeito; 2. com o diverso do objeto no fenômeno; 3. com todas as coisas em geral.

Ora, todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a *três classes* das quais a *primeira* contém a *unidade absoluta* (incondicionada) do *sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade absoluta da série das condições do fenômeno* e a *terceira*, a *unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento* em geral. (*KrV*, A 333/ B 390- A 334/ B 391).

No parágrafo a seguir, Kant passa a identificar: 1.o sujeito pensante como objeto da psicologia racional; 2. o conjunto de todos os fenômenos, ou o Mundo, como objeto da cosmologia racional; e, por fim, 3. a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado, ou o ente de todos os entes, como o objeto da teologia racional. Cada uma dessas ideias, em virtude de um mal-entendido, dá origem a três tipos de silogismos dialéticos: paralogismos, antinomias e o ideal da razão pura, respectivamente. Esse mal-entendido é tornado possível por uma ilusão inevitável sediada na própria razão que nos faz tomar cada uma das três classes de ideias como se possuísse realidade objetiva.

No capítulo II do Livro segundo, sobre a *Antinomia da razão pura*, Kant volta a estabelecer a ligação entre os silogismos dialéticos, geradores das ideias e da ilusão transcendental, e o esquema “dado pela lógica nas três espécies formais dos silogismos em geral, à semelhança das categorias, que encontram o seu esquema lógico nas quatro funções de todos os juízos”. (*KrV*, A 406/B 432). E segue descrevendo a gênese das ideias psicológica, cosmológica e teológica, quase do mesmo modo descrito acima. No entanto, a ideia cosmológica faz exceção. Ela agora

passa a ser usada no plural e passa a designar “todas as ideias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos”. (*KrV*, A407/ B 434). Além disso, ao contrário da ideia psicológica, ela gera um conflito interno da razão consigo mesma que requer precisamente a implantação de um tribunal para arbitrar esse conflito, ou seja, a própria razão crítica é chamada para conter o “desespero cético” e a “obstinação dogmática” que ameaçam a saúde da filosofia. (*Ibid.*). A tarefa principal desse tribunal é o de evitar, “após porfiado esforço” (*KrV*, A 339/B 397), o erro, o mal-entendido que consiste em tomar uma ideia por um objeto, sem que, no entanto, a ilusão transcendental, que constantemente persegue a razão, possa ser erradicada.

No capítulo III, sobre o *Ideal da razão pura*, segunda seção, Kant volta ao tema. Após tentar mostrar como o silogismo disjuntivo gera a ideia teológica, que, assinalemos, não é meramente uma ideia, mas um ideal<sup>23</sup>, Kant afirma que “foi esse o princípio em que fundei a divisão sistemática de todas as ideias transcendentais, e mediante o qual se produzem estas, paralelamente e em correspondência com as três espécies de silogismos”. (*KrV*, A 577/ B 605). Esta divisão sistemática a que Kant se refere é a exibida nos dois parágrafos citados acima e, aparentemente, o que há nela de sistemático deve ser introduzido pelo intérprete simpático à obra de Kant.

Allison, por exemplo, considera que Kant emite aqui uma nota promissória. O vínculo entre as formas do silogismo e as ideias só será explorado a seguir, no Livro Segundo, quando cada silogismo dialético for submetido à crítica. Além disso, Allison considera que a sugestão inicial de Kant não é a de que cada uma das formas do silogismo gera por si só as ideias da razão, “mas apenas que elas podem gerá-las” (Allison 2004, p.318) se forem aplicadas “à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias” (*KrV*, A 321/ B 378). Isso se explicaria assim. Como essa tal unidade sintética exprime o pensamento da relação do condicionado com sua condição, o que coloca esse último imediatamente sob a categoria de relação, esse pensamento ou juízo de relação deve ser compreendido como a premissa maior de um silogismo. Além disso, se esse juízo tiver que exprimir o pensamento do incondicionado, diz Allison, ele “deve exprimir uma regra do entendimento ao pensar essas relações [do condicionado com sua

<sup>23</sup> “Embora não indo tão longe, temos de confessar que a razão humana contém não só ideias, mas também ideais que, embora não possuam força criadora como os de Platão, têm, no entanto, força *prática* (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas *ações*”. (*KrV*, A 569/ B 597).

condição], isto é, um uso puro da categoria” (Allison 2004, p.318). Esse uso puro é o que torna a categoria alargável até o incondicionado, já que nenhuma referência é feita, nesse caso, às formas da intuição. Vimos que, segundo o § 58 da *Lógica de Jäsche*, uma regra é uma asserção sob uma condição universal. Sendo assim, continua Allison, a divisão dos silogismos em categóricos, hipotéticos e disjuntivos, se funda “na natureza da relação expressa em suas premissas maiores” e a aplicação referida acima “deve consistir na formação de silogismos que possuem essas regras do entendimento como premissas maiores e a asserção de um objeto correspondente à ideia (da realidade objetiva da ideia) em sua conclusão” (Allison 2004, p.318s).

A premissa maior contém, assim, um juízo que recebe uma injeção da forma lógico-transcendental própria à razão pura: o incondicionado. Essa injeção corresponde à afirmação de Kant de que a razão nunca se refere diretamente à experiência, mas sempre ao entendimento como seu objeto – a razão pura como cânone do entendimento. Mais precisamente, o que é injetado na regra ou no juízo que forma a premissa maior é o próprio princípio transcendental da razão – “dado o condicionado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada”. (*KrV*, A 307/ B 364). Ora, a Ideia de incondicionado irá se exprimir na psicologia, na cosmologia e na teologia de maneiras distintas, de acordo com a forma do silogismo que estiver na base das ideias de alma, mundo e Deus. Mais precisamente, será preciso considerar a forma da premissa maior e destacar o modo como o incondicionado nela se imiscui. Como Allison observa, “em cada caso o incondicionado deve ser concebido em termos do tipo de condição que ele funda”, conseqüentemente é essa injeção a responsável pela gênese das ideias<sup>24</sup>.

Porém, tendo indicado onde procurar pelas ideias, Allison observa que ainda não se percebe, no texto de Kant, como encontrar, nas formas dos silogismos, cada ideia específica: a alma, o Mundo e Deus. Seria essa a tarefa que uma dedução subjetiva das ideias precisaria cumprir. E é aqui que os dois parágrafos que citamos entram em cena. Ou seja, a dificuldade está nos detalhes do argumento, não em seu centro. O que é difícil é seguir no detalhe a ramificação das ideias a partir da Ideia de

---

<sup>24</sup> Como observa Claude Piché, o silogismo, tomado do ponto de vista da Lógica geral, não produz novos conhecimentos e muito menos novos objetos. Ele só serve para organizar conhecimentos já possuídos, como Kant reconhece – a razão, em sua função lógica, apenas sistematiza o conhecimento já formado do entendimento. Apenas quando o silogismo se torna dialético, isto é, falacioso, ele pode “pretender engendrar um conhecimento novo e, desse modo, fazer nascer uma ilusão transcendental”. (Cf. Piché 1986, p. 292).

incondicionado. Como Garve, Allison também assinala o estranho privilégio dado por Kant ao número três - tricotomia das ideais. Por que não duas? Ou tantas quantas a história inteira da metafísica apresentou? O Deus de Espinosa, por exemplo, pode ser contemplado nessa lista? Vimos, no entanto, que o que interessa a Kant não é tanto a lista, mas o processo cognitivo que, ao engendrar ideias transcendentais, tende a produzir objetos transcendentais.

No primeiro parágrafo citado acima, Kant inicia com uma dicotomia a partir da qual se estabelece uma relação da representação seja com as faculdades cognitivas do sujeito seja com seu objeto. Nessa última divisão, Kant passa a introduzir uma subdivisão em que a relação da representação com o objeto é tomada seja levando em conta as formas da intuição sensível seja fazendo abstração dessas formas. No parágrafo seguinte, como notamos, essas relações ganham um conteúdo transcendental e as ideias emergem. Mais especificamente, o incondicionado, no segundo parágrafo citado acima, passa a ser tomado equivocadamente para que assim sejam geradas as três classes de ideias em questão. É esse argumento que Kant apresenta como a divisão sistemática das ideias<sup>25</sup>.

A interpretação de Michelle Grier muito se assemelha a de Allison. Apontemos apenas, portanto, algumas observações interessantes que ela faz. Grier nota que o argumento de Kant sobre a ligação entre as formas dos silogismos e as ideias pode ser lido do mesmo modo que se lê a dedução metafísica das categorias, ou seja, é possível afirmar aqui também que “exatamente a mesma razão (através das mesmas funções) que faz brotar as formas lógicas do silogismo também faz brotar as ideias” (Grier 2001, 135). Uma ideia, segundo Grier, é uma forma do silogismo aplicada “à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias” (*KrV*, A 321/ B 378), da mesma forma que uma categoria é a forma lógica do juízo aplicada à “síntese de representações diversas numa intuição” (*KrV*, B 105). Entretanto, ao contrário de Allison, Grier não considera defensável a conexão entre as formas do silogismo e as ideias específicas da metafísica especial. Por isso, ela prefere privilegiar o que ela chama de abordagem paralela de Kant, que coexiste com a que

---

<sup>25</sup> Ao mesmo tempo em que procura explicações alternativas, Allison não deixa de apontar para a hostilidade com que foi recebida, ontem e hoje, essa dedução metafísica das ideias. (Cf. Allison 2004, p. 320-322). Entretanto, essa hostilidade é, segundo Allison, injustificada. Apesar da obscuridade com que Kant apresenta o tema, ele não é nem “arbitrário, [nem] desinteressante, [nem] incoerente” Cf. Allison 2004, p. 321). A intenção de Kant é clara: apresentar os fundamentos racionais, não os motivos psicológicos, embutidos no esforço de pensar a totalidade ou os diferentes tipos de totalidade (Cf. Allison 2004, p.322).

utiliza as formas do silogismo como fio condutor para a descoberta das ideias. Segundo Grier, Kant estaria interessado, nessa via paralela, em estabelecer que “cada ideia deve ser retratada como um modo de conceber o incondicionado em relação a um grupo particular de representações” (Grier 2001, 137)<sup>26</sup>. Para os objetivos de Grier, esse acento logo conduz o foco do interesse para o deslize ou transição entre a razão em sua função lógica para a razão em sua função transcendental ou real, deslize esse que se chama *ilusão transcendental* – a razão que exige unidade total nos conhecimentos fornecidos pelo entendimento passa a considerar essa exigência como valendo também para as coisas, abstração feita das condições sensíveis do conhecimento. Nas palavras de Grier, “a exigência da unidade do *pensamento* é transformada na suposição da unidade (objetiva) dos próprios objetos” (Grier 2001, 138)<sup>27</sup>.

Dessa forma, se a dedução subjetiva das ideias tivesse que depender inteiramente da clareza da relação entre cada forma de silogismo e cada ideia correspondente, ela seria, aparentemente, perfurada de lacunas dificilmente preenchíveis pela simpatia do intérprete, como Allison que, ao defender que a dedução subjetiva das ideias começa com a emissão uma nota promissória, procura demonstrar que maiores explicações ainda estão por vir<sup>28</sup>.

Certamente, outros procedimentos de leitura podem ser abraçados. Pode-se acentuar o primado da razão prática sobre a razão teórica e defender a tese de que Kant só introduz a ideia do incondicionado na primeira *Crítica* para preparar o espaço para a moralidade. É o que faz

---

<sup>26</sup> Apesar de Grier não indicar, cremos que essas representações particulares são aquelas enumeradas em A 334/ B 391, a saber, o *sujeito pensante*, a *série das condições do fenômeno* e a *condição de todos os objetos do pensamento* em geral.

<sup>27</sup> Grier também observa que essa transição gera uma aplicação ilegítima das categorias, porque a razão, através de suas ideias, seduz o entendimento a avançar “para além do domínio da experiência possível na tentativa de ‘determinar’ um mero ‘pseudo-objeto’”. (P. 139). Parece-nos que isso quer dizer que, nesse caso, há um uso transcendente das categorias, não meramente transcendental.

<sup>28</sup> Evidentemente, nem sempre Allison é ajudado por Kant. Allison observa que, na *Lógica de Jäsche*, Kant afirma que apenas o silogismo categórico é realmente uma inferência da razão, porque só ele possui um termo médio. Além disso, que o silogismo hipotético é uma inferência imediata e que o disjuntivo, quando tiver mais do que duas subdivisões, é um polisilogismo (Cf. Allison 2004, p. 496n). Segundo Julio Esteves, no caso dos silogismos disjuntivos, um polisilogismo conteria uma pluralidade de termos médios ou de *condições* (cf. Esteves, 2012, p. 541). A contribuição de Beatrice Longuenesse para a compreensão desse tema também está no modo como ela explica a introdução da noção de *condição* nos juízos hipotéticos, potenciais premissas maiores de um silogismo hipotético (Cf. Longuenesse 1998, p. 93-106). O caso do juízo disjuntivo conduz a leitura de Longuenesse para bem longe da dedução metafísica das ideias.

Paul Guyer, por exemplo, em um artigo interessante<sup>29</sup>. O argumento de Guyer tem o demérito de minimizar a importância do uso positivo das ideias da razão pura na primeira *Crítica*. Para Guyer, a ilusão transcendental soterra definitivamente a razão nos silogismos dialético e falaciosos. Mesmo reconhecendo que Kant defende o uso regulativo das ideias no *Apêndice à Dialética*, Guyer observa que essa teoria é reorganizada quando da publicação da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Segundo Guyer,

os ideais regulativos [the regulative ideals] de sistematicidade em geral são realocados para a nova faculdade de julgar reflexionante e o conceito teleológico do mundo como um sistema subordinado a um fim último é realocado para o juízo reflexionante que opera em conjunção com a razão prática enquanto fonte da ideia de liberdade humana como única finalidade que é um fim em si mesmo. (Guyer 1989, p. 142).

Quanto a esse deslocamento, estamos de acordo com Guyer. De fato, a própria noção de uso regulativo das ideias, enquanto projeções tornadas possíveis pela ilusão transcendental, desaparece da terceira *Crítica* em favor da nova faculdade de julgar reflexionante. Por outro lado, Guyer arrisca uma hipótese para explicar esse deslocamento: ele ocorreu para Kant salvar a tese crítica de que é apenas enquanto razão prática que a razão pura possui uma função positiva. Essa hipótese pode ter valor se levarmos em conta o desenvolvimento posterior da filosofia crítica, mas, no que se refere à primeira *Crítica*, ela perde o sentido. Todo o *Apêndice à Dialética* argumenta contra essa hipótese. Parece-nos, ao contrário, que é sobretudo a tese do vínculo entre ilusão transcendental e uso regulativo das ideias defendido ali, que foi absorvido pela faculdade de julgar reflexionante. E isso porque Kant assim poderá evitar o discurso de uma ilusão inevitável e necessária estendendo o horizonte restrito do entendimento, discurso esse vinculado a uma suposta dedução transcendental das ideias.

Por ora, entretanto, é mais importante verificar o modo como Guyer aborda a teoria das ideias. O texto de Guyer pretende escavar a origem da *Dialética Transcendental*. Para tanto, ele usa algumas reflexões, a mais importante das quais é a R 5553, de 1778-79. Trata-se dos primeiros esboços da estrutura tripartite do texto publicado – paralogismos, antinomias e ideal da razão pura. Além disso, essa reflexão esboça os primeiros passos da dedução subjetiva das ideias. O que é curioso notar é que esse esboço não se desenvolveu na obra

---

<sup>29</sup> Guyer (1989) cita a R 4759 como o primeiro esboço da divisão das faculdades em sensibilidade, entendimento e razão.

publicada como deveria, porque ele já aparece nessa reflexão, como afirma Guyer, como um “epiciclo” (Guyer 1989, p. 155). Ou seja, esse esboço contém vários argumentos circulando uns em torno dos outros. O argumento da derivação das ideias a partir dos silogismos, por um lado, pode ser menosprezado em favor de outro que afirma que a razão “introduz diretamente a ideia de uma totalidade integral ou [de uma] instância incondicionada de certas formas de pensamento, que, assim, podem ser usadas para gerar inferências da razão sem terem sido alcançadas por qualquer série de inferências” (Guyer 1989, p. 155)<sup>30</sup>. Isto é, a razão pura introduz a ideia de incondicionado e só então os silogismos dialéticos são gerados. Ao mesmo tempo, Kant não deixa claro sobre o que a razão deveria aplicar sua Ideia do incondicionado para gerar as três ideias da razão. Por outro lado, Kant também parece indicar que as três ideias da razão são geradas pela ampliação das categorias de relação – substância, causalidade e comunidade, a partir da ideia de incondicionado. E parece também sugerir que a razão representa como incondicionado “os três componentes básicos do conhecimento em geral – a saber, o sujeito, o fenômeno e o objeto – ou até mesmo as três *faculdades* de conhecimento – a saber, apercepção, sensibilidade e conceitos de objetos” (Guyer 1989, p. 155)<sup>31</sup>. Eis o que diz a parte relevante dessa reflexão sobre esse último argumento:

A primeira ilusão se dá quando a unidade da apercepção, que é subjetiva, é tomada pela unidade do sujeito enquanto uma coisa. A segunda: quando a determinação subjetiva da sensibilidade e de suas condições é tomada por um objeto. A terceira: quando a universalidade do pensamento pela razão é tomada por um pensamento de uma totalidade da possibilidade das coisas. (Kant, R 5553, Apud Guyer 1989, p. 156)

Guyer sugere que seja dada preferência a essa última linha argumentativa, porque assim há abertura para mais tarde Kant poder, no corpo do Livro Segundo da *Dialética*, caracterizar cada uma das ideias – a alma, o Universo e Deus, a partir de cada uma das quatro categorias, se necessário. É o caso, por exemplo, dos quatro paralogismos da edição de 1781, pensados segundo a categoria de quantidade (unidade da alma), qualidade (simplicidade da alma), relação (a alma é substância) e modalidade. Como afirma Kant na mesma reflexão, “na psicologia transcendental a unidade, a simplicidade e a modalidade da existência

<sup>30</sup> Esse argumento retoma a precedência da Lógica Transcendental sobre a Lógica Geral.

<sup>31</sup> Guyer entende que, segundo esse último argumento, a ilusão transcendental seria gerada a partir “da representação das faculdades de conhecimento como elas próprias incondicionadas”. (Guyer 1989, p. 155).

passiva brotam do conceito único de substância”. O cruzamento das três ideias com as quatro categorias fornece a armadura do Livro Segundo da *Dialética*. A unidade incondicionada da síntese do sujeito, a unidade incondicionada da síntese das condições do fenômeno e a unidade incondicionada da síntese do pensamento em geral são pensadas por intermédio “das quatro categorias, contanto que elas signifiquem unidade incondicionada” (Kant, R 5553, Apud Guyer 1989, p. 158).

A hipótese que mais confere coerência ao pensamento de Kant, à sua intenção, é a de Claude Piché. De fato, pode-se afirmar que todas as hipóteses que aqui apresentamos podem ser encaradas como complementares. A de Claude Piché, no entanto, como a hipótese mais certa, como hipótese regente. O autor defende a interpretação, que Allison parece ter posteriormente adotado, de que a dedução subjetiva das ideias é feita progressivamente, por estágios, ao longo da *Dialética* (cf. Piché 1984). É preciso examinar, para a compreensão do argumento de Kant, não apenas o Livro I, sobre os conceitos da razão pura, mas também o Livro II, sobre os silogismos dialéticos da razão pura. No primeiro Livro, diz Piché, Kant se sente obrigado a falar das ideias transcendentais sempre de modo antecipatório, portanto não sobre o que elas são, mas sobre o que serão. Mais importante é compreender que as ideias, enquanto conceitos deduzidos [*geschlossene Begriffe*] (*KrV*, A 333), não se originam na razão pura como as categorias no entendimento. As categorias são dadas ou geradas nas funções do juízo já encravadas no entendimento puro enquanto capacidade de julgar (*KrV*, A 79), enquanto as ideias são produzidas ou inventadas no próprio processo das inferências, silogismos ou raciocínios dialéticos. A razão pura, diz Piché, é sobretudo uma capacidade de inventar suas ideias – *facultas fingendi*<sup>32</sup>. Como prova textual dessa tese, o autor indica tanto A 469, onde Kant fala no “domínio da razão idealizante [*das Gebiet der idealisierenden Vernunft*]”, quanto as *Reflexões* 2867 e 2907, onde Kant classifica as representações em “gegeben oder gemacht, gedichtet (construiert)” e “subrepticiae oder arbitrarie”, respectivamente. As ideias são fabricadas [*gemacht, gedichtet, construiert*] no ato do prossilogismo. Piché sugere que as palavras “denken” e “dichten” exprimem essa capacidade da razão pura: se pensar não é conhecer, é porque *pensar* [*denken*] quer dizer produzir [*dichten*] um “domínio da

---

<sup>32</sup> Cf. „Die Ideen sind ein echtes Produkt der reinen Vernunft, ohne alle empirischen Zusätze aus der Erfahrung, und es fragt sich nun, ob es Ansätze in der Philosophie Kants gibt, die reine Vernunft unter der Bezeichnung eines intellektuelles Vermögen zu ‚dichten‘ zu fassen“ (cf. Piché 1984, p. 27).

razão idealizante”, sem nenhuma referência a objetos da experiência<sup>33</sup>. Em A 474, Kant fala da “razão idealizante transcendental”. A razão é uma “Dichtungsvermögen” (cf. Piché 1984, p. 28). O autor ainda se refere ao texto *Träume eines Geistersehers...*, onde Kant qualifica a razão como “halb dichtende und halb schliessende Vernunft”, e acrescenta: “weitere Auskünfte über das eigentliche Verhältniss zwischen beiden Tätigkeiten des ‘Dichtens’ und das ‘Schliessens’ werden wir erst bei der spezifischen Behandlung der transzendentalen Ideen erhalten” (cf. Piché 1984, p. 31).

Quando o silogismo se torna dialético, por intermédio de uma sub-repção, anfibolia do termo médio, a ilusão transcendental faz sua aparição. Porém, Piché tende a identificar a ilusão transcendental e o erro ou engano, com a qual não podemos estar de acordo. Por outro lado, segundo a interpretação de Piché, deve haver alguma ligação entre a afirmação da função regulativa da ideia e a exigência de realidade objetiva de seus objetos [*Gedankendingen; entia rationis*]. É que a ilusão transcendental e o erro coincidem quando a ilusão se chama *ilusão* ou *ficção dialética*, ao invés de *ficção heurística*. A ilusão é dialética? Então, ela seria descrita como “o caráter ineliminável dessa aptidão da razão para a fabricação [*dichten*] e, por esse intermédio, para inevitavelmente errar [*zu irren*]” (cf. Piché 1984, p. 42). Seria no mau uso da ilusão que residiria o deslize.

Uma consequência da interpretação de Claude Piché, seguida por Jannis Pissis e Nikolai Klimmek (2005), é a de que não se deve levar muito ao pé da letra a afirmação de Kant de que há um paralelismo estrito entre a dedução metafísica das categorias e a dedução subjetiva das ideias. Klimmek acredita até que não se deva falar aqui em dedução metafísica das ideias, mas sim em uma dedução subjetiva. Na verdade, a afirmação é também de Kant (cf. *KrV*, A 336/ B 393). Isso porque uma dedução metafísica das representações é sempre subjetiva, mas nem toda dedução subjetiva é metafísica. Segundo Klimmek, a dedução das representações é subjetiva em virtude do fato de que sua dedução pressupõe uma reflexão transcendental da razão sobre suas próprias fontes *a priori*, do entendimento, em sentido amplo, sobre si mesmo (cf.

---

<sup>33</sup> Jannis Pissis também assinala que as ideias são „geschlossene Begriffe“ (*KrV*, B 366), „gemachte Begriffe“, „a priori natürlich gemacht“, geradas ou produzidas no próprio ato regressivo do silogismo dialético. Isso se faz quando uma representação, ao ser determinada pela ideia de incondicionado, se transforma em um conceito específico de totalidade, de incondicionado, identificável na história da metafísica especial – Deus, liberdade, alma, etc.. Além disso, já que os conceitos da razão pura são produzidos, não se deve identificar a derivação ou dedução das ideias com seus antecedentes seja na *Estética Transcendental* (exibição; *Erörterung*) seja na *Analítica Transcendental* (dedução; *Deduktion*). (Cf. Pissis 2012, p. 63, 66n).

Klimmek 2005, p. 8). O autor cita A 23/ B 38, onde Kant afirma que “a exposição [*Erörterung*] é metafísica quando contém o que representa o conceito enquanto dado [*gegeben a priori*]”, para estabelecer que só pode justamente haver dedução metafísica de conceitos enquanto esses são dados *a priori*. Ora, as ideias da razão pura não são conceitos dados [*gegebene Begriffe*] mas produzidos [*gemachte Begriffe*] ou gerados no silogismo [*geschlossene Begriffe*], precisamente o que Claude Piché já havia assinalado. Assim, seguindo os passos de Piché, Klimmek observa que é preciso acrescentar que as ideias são geradas *a priori*, o que a *Reflexão* 2853 se encarrega de endossar. Com efeito, essa reflexão diz: “Begriffe sind entweder gegeben oder gemacht; jene vel a posteriori vel a priori. Diese entweder [willkürlich oder natürlich] durch Vernunft geschlossene Begriffe: ideen, oder willkürlich gedichte”. As ideias, portanto, são “*natürlich (a priori) gemachte Vernunftbegriffe*” Klimmek 2005, p. 10). Em suma, elas são geradas naturalmente por se remeterem a essa fonte transcendental que é a razão pura, que as produz em cada silogismo dialético. O objetivo da dedução subjetiva é o de fornecer a certidão de nascimento [*Geburtsbrief, KrV, B 119*] da Ideia, ou, por analogia com A 23/ B 38, expor o que esse conceito representa enquanto gerado *a priori*. A razão é a faculdade que injeta, fabricando-o, o incondicionado em nosso aparato cognitivo<sup>34</sup>.

#### IV

O principal resultado desse produto da reflexão transcendental que é a dedução subjetiva das ideias, fruto da decomposição da razão pura

---

<sup>34</sup> É importante não deixar de lado o exame da relação entre Kant e Platão. Em um artigo de Serck-Hanssen, Camilla & Eyjolfur, K. Emilsson, intitulado *Kant and Plato*, sem fazer referências ao silogismo, eles partem do texto sobre a alegoria da linha dividida, *República* 509d-511e, e encontram nele algumas semelhanças com o texto da *Dialética Transcendental*. Mesmo que o sentido de *Dialética* seja bem diferente, o fato é que Kant reconheceu em Platão um filósofo que soube ver o papel indispensável das ideias para o bom funcionamento de nosso aparato cognitivo. Como observam os autores, para Kant, as ideias da razão são “representações (pretendidas) da condição incondicionada de todo condicionado” (Serck-Hanssen; Eyjolfur 2004, p. 79). Kant e Platão estariam de acordo quanto à questão *quid facti* no que se refere às ideias, isto é, “há de fato tais representações *a priori* formadas bem natural e inevitavelmente pelo intelecto humano em seu esforço de completar o próprio conhecimento e encontrar completude” (Serck-Hanssen; Eyjolfur 2004, p. 80). Mais ainda, como “tais conhecimentos possuem apesar disso a sua realidade e de modo algum são simples quimeras” (*KrV, A 314/ B 371*), os autores acreditam que as ideias também podem sobreviver à questão *quid juris*, isto é, elas devem poder possuir algum uso real, não apenas lógico. Elas devem, portanto, poder sobreviver a uma dedução transcendental. Certamente, as aproximações não podem ir mais longe. A reflexão transcendental irá introduzir novas demarcações transcendentais – por exemplo, as ideias são ilusões transcendentais, se apresentam como se possuíssem realidade objetiva, detalhe que passou despercebido por Platão, que as hipostasias, enganado por essa ilusão.

enquanto faculdade superior de conhecer dotada de seus próprios direitos, é a desmistificação<sup>35</sup> dessa espécie de representação. Ao contrário da razão dogmática, a razão crítica consegue evitar que a Ideia de incondicionado seja hipostasiada. O filósofo crítico se torna o único a poder afirmar “de tal conceito que é apenas *uma ideia* [er ist nur *eine Idee*]” (*KrV*, A 328/ B 384). Mais ainda, tal representação “só pode ser ideia [was doch nur Idee sein kann]” (*KrV*, A 615/ B 643). Por outro lado, a decomposição da razão pura mostra que há uma tendência natural e inevitável a tomar a Ideia como se possuísse realidade objetiva, como se houvesse um objeto que lhe correspondesse na realidade. Porém, essa mesma operação também reduz o efeito encantatório dessa tendência, impedindo-a de nos enganar, ao demonstrar que ela é precisamente uma ilusão. Antes de haver um objeto que corresponda à Ideia, é preciso pressupor que o objeto é um “objeto na ideia [*in der Idee*]” (*KrV*, A 671/ B 699) ou que ele deve ser pensado como “objeto na ideia e não na realidade [nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität]” (*KrV*, A 697/ B 725).

Desse modo, daqui para a frente, se torna possível elaborar a teoria conhecida como teoria do uso regulativo das ideias. Para tanto, será importante reconhecer outra propriedade dessa representação específica da razão pura, ligada com a ilusão transcendental. É que o objeto na ideia, precisamente em virtude dessa ilusão, aparece inevitavelmente como objeto na realidade. Ora, isso é assim porque a Ideia é também reconhecida como *focus imaginarius*, horizonte projetado. Entretanto, o objeto na ideia passa por uma objetivação que não o converte em objeto hipostasiado, mas precisamente em um horizonte projetado “onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras [do entendimento] e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*) [...] serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão” (*KrV*, A 644/ B 672). O maior desafio para essa teoria seria o de mostrar que a ilusão transcendental, ainda que inevitável, natural e mesmo necessária, não enganaria o filósofo crítico. Isso porque aquele horizonte projetado é como uma ilusão de ótica, possui o aspecto inevitável de “um objeto situado fora do campo da experiência possível (assim como se veem os objetos por detrás da superfície do espelho)” (*Ibid.*). Se puder domesticar essa tendência interna ao próprio pensamento, o filósofo crítico poderá falar dos objetos da metafísica tradicional a partir de uma lógica do divertimento, do jogo de faz-de-

---

<sup>35</sup> Em uma nota em B 371, Kant afirma que não pode seguir Platão “na dedução mística [mystischen Deduktion] dessas ideias ou nos exageros pelos quais, de certa maneira, as hipostasiou”.

conta. Pode-se falar de Deus “como se” ele existisse como autor de uma natureza organizada em um sistema. A reflexão transcendental poderá, portanto, inaugurar um discurso de segunda ordem sobre determinados objetos e que ocupa outro nível que não o discurso sobre os objetos da *Analítica Transcendental*.

### Referências:

- ALLISON, H. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven, Yale University Press, 2004.
- BENNETT, J. *Kant's Dialectic*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- CODATO, L. Extensão e forma lógica na *Crítica da razão pura*. *Discurso*, n° 34, 2004.
- DOS SANTOS, L. R. Hans Vaihinger: o kantismo como um ficcionalismo? *In: Kant: Posteridade e Atualidade*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004.
- ESTEVES, J. A ilusão transcendental. *In: KLEIN, Joel Thiago (Org.). Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis, NEFIPO, 2012.
- GOLDMAN, A. *Kant and the subject of critique*. Indiana, Indiana University Press, 2012.
- GRANDJEAN, A. *Critique et réflexion: essai sur le discours kantien*. Paris, Vrin, 2009.
- GRIER, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- GUYER, Paul. The unity of reason: pure reason as practical reason in Kant's early conception of the Transcendental Dialectic. *The Monist*, V. 72, N° 2, 1989.
- HAUMESSER, Matthieu. La réflexion dans la Critique de la raison pure. *In: Kant, Emmanuel. Critique de la raison pure: De l'amphibologie des concepts de la réflexion*. Paris, Vrin, 2010.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa, F.C.G., 1997.
- \_\_\_\_\_. *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1990.
- \_\_\_\_\_. Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão: esboço de um discurso de arguição “Sobre as ficções poéticas”. Apresentação, Tradução e Notas por Leonel Ribeiro dos Santos. *In: Estudos Kantianos*, Marília, v. 2, n.2, p. 291-314, Jul./Dez., 2014.
- \_\_\_\_\_. Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na filosofia. Trad. Valério Rohden et. al. *Studia kantiana*, n° 10, 2010.
- KLIMMEK, N. F. *Kants System der transzendentalen Ideen*. Berlin, Walter de Gruyter, 2005.

- LICHT, P. Algumas observações sobre a Dialética Transcendental: o fim da Crítica da Razão Pura. *Studia Kantiana*, V. 6/7, 2008.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge*. Princeton, Princeton University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Kant on the human standpoint*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. The division of transcendental logic and the leading thread (A 50/ B 74 – A 83/ B 109; B 109 – 116). In: MOHR, G. & WILLASCHEK, M (ed.). Berlin. *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Akd. Verl., 1998.
- PICHÉ, C. Les fictions de la raison pure. *Philosophiques*, V. XIII, N. 2, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Das Ideal: ein Problem der kantischen Ideenlehre*. Bonn, Bouvier, 1984.
- PISSIS, J. *Kants transzendente Dielektik: zu ihrer Systematischen Bedeutung*. Berlin, Walter de Gruyter, 2012.
- ROHDEN, V. Justificação das ilusões da metafísica: considerações sobre Krv B 294-295. In: PINZANI, A. & ROHDEN, V. (Org.). *Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis, NEFIPO, 2010.
- ROHLF, M. The ideas of pure reason. In: Guyer, Paul (ed.). *The Cambridge companion to Kant's critique of pure reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- SERCK-HANSEN, C. & EYJOLFUR, K. E. Kant and Plato. *Sats – Nordic journal of philosophy*. V. 5, nº 1, 2004.
- SERCK-HANSEN, C. Der Nutzen von Illusionen: ist die Idee der Seele unentbehrlich? In: Dörflinger, Bernd (Hrsg.). *Über den Nutzen von Illusionen: die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*. Hildesheim, Olms Verlag, 2011.
- SMIT, H. The role of reflection in Kant's Critique of Pure Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*. 80, p. 203-223, 1999.
- TERRA, R. *A política tensa*. São Paulo, Iluminuras, 1995.
- TONELLI, G. *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic*. Zürich, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1994.

**Resumo:** O objetivo deste artigo é comentar o que chamaremos de dedução subjetiva das ideias transcendentais da razão pura e introduzir a hipótese que mais parece condizer com a intenção de Kant na *Dialética transcendental*: a hipótese de Claude Piché. Para tanto, será importante mostrar a relação entre lógica geral e lógica transcendental e como a segunda parece subordinar a primeira nos momentos em que Kant apresenta o problema de um fio condutor para derivar a segunda da primeira.

**Palavras-chave:** Dedução subjetiva, ideias transcendentais, ilusão transcendental.

**Abstract:** The aim of the following article is to comment on what we shall call subjective deduction of the transcendental ideas of pure reason and to present the hypothesis that better seems to adjust with Kant's objective in the Transcendental Dialectics: Claude Piché's hypothesis. In order to fulfill this, it will be important to show the relation between general logic and transcendental logic and how the latter seems to subordinate the former when Kant formulates the problem of the clue to the derivation of the latter from the former.

**Keywords:** Subjective deduction, transcendental ideas, transcendental illusion.

Recebido em: 04/2016

Aprovado em: 02/2017

## 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 e-mail 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 enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
  - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
  - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou 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, 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 adéquam 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 As citações das obras de Kant devem ser feitas preferencialmente segundo as regras da Academia (Akademie Ausgabe).
- 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 words 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 the text, thus: (Heinrich, 1989, 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 send 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** The quotations from Kant's works should be made preferentially according to the rules of the Academy (Akademie Ausgabe).

**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.