

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

Volume 15

Número 2

Agosto 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

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein

Departamento de Filosofia, UFRN

BR 101, Campus Universitário,

Prédio do CCHLA.

Sala 712

Bairro Lagoa Nova

Natal, RN, Brasil

CEP: 59078-970

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

E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Conselho editorial

António Marques

Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Eckart Förster

Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Guido A. de Almeida

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

Henry Allison

Universidade de Boston
Boston, MA, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni

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

Julio Esteves

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

Marco Zingano

Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Marcos Lutz Müller

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Mario Caimi

Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid

Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Otfried Höffe

Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Paul Guyer

Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, PA, Estados Unidos

Ricardo Terra

Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno

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

Studia Kantiana

Volume 15

Número 2

Agosto de 2017

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

[Articles]

- 5 **The Methodological Prescriptions of the “Appendix to the Transcendental Dialectic” of Kant’s *Critique of Pure Reason* and the Foundations of Improper Science**
Martín Arias-Albisu
- 27 **Críticas de Kant a Hobbes: fim real ou princípios a priori**
[Kant’s Criticisms to Hobbes: real end or a priori principles]
Delamar José Volpato Dutra
- 51 **Los límites de la psicología como ciencia y la posibilidad de su uso en la antropología en Kant**
[The limits of psychology as science and the possibility of its use in Kant’s anthropology]
Daniel Omar Perez

63	Intuições cegas são aparecimentos [Blind intuitions are appearances] Olavo Calábria Pimenta
87	Sobre a metáfora da liberdade como “pedra angular” (<i>Schlußstein</i>) do sistema da razão pura [On the metaphor of freedom as the “keystone” (<i>Schlußstein</i>) of the system of pure reason] Adriano Perin
111	Kant, Schiller, Obligation and Chimerical Ethics Charles Feldhaus
121	Informações aos autores
122	Information for authors

The Methodological Prescriptions of the “Appendix to the Transcendental Dialectic” of Kant’s *Critique of Pure Reason* and the Foundations of Improper Science

Martín Arias-Albisu*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
(Argentina)

Kant devotes the body of the Transcendental Dialectic of his *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) to showing that the ideas of theoretical reason cannot provide knowledge of supersensible objects (the soul, the world and God).¹ At the end of that division, he introduces the brief Appendix to the Transcendental Dialectic (hereafter ATD).² The aim of this section is to present the legitimate regulative use of the ideas of theoretical reason in relation to the empirical cognitions of the understanding. Kant maintains that this regulative use must be performed through different methodological prescriptions for the arrangement of those cognitions. These prescriptions can be divided into two main groups: 1) the requirement of employing certain ideas of reason, which I will call “theoretical concepts” here, in empirical hypotheses (A645–6/B673–4); 2) the requirement of systematicity that applies to these hypotheses, as well as to the empirical and theoretical concepts related to them (A646–68/B674–96).

The application of those methodological prescriptions leads to the formation not only of empirical *ordinary* knowledge, but also, and especially, of empirical *scientific* knowledge. Empirical knowledge can be considered as scientific if and only if its laws are, in a sense, necessary. Commentators are divided over the nature and the source of the necessity of empirical scientific laws. Friedman

* E-mail: arias.martin@gmail.com

¹ I will use the following abbreviations for Kant’s works: KrV = Kritik der reinen Vernunft, KU = Kritik der Urteilskraft, Log = Jäsche Logik, MAN = Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, OP = Opus Postumum and V-Ph/Danziger = Danziger Physik (notes from physics lectures given by Kant in 1785). All references to KrV are to the pagination of the first (A = 1781) and second (B = 1787) editions. All other references to Kant’s writings are to the academic edition of his works (Kant, 1900–). In this case, volume and page numbers are given. I shall use the following English translations: Young’s Log (Kant, 1992), Guyer and Wood’s KrV (Kant, 1998), Guyer and Matthews’ KU (Kant, 2000) and Friedman’s MAN (Kant, 2004). In several instances, I have slightly modified these English translations in order to give a more literal rendering.

² This section contains two parts: “On the regulative use of the ideas of pure reason” (hereafter, ATD1) and “On the final aim of the natural dialectic of human reason” (hereafter, ATD2).

(1992a, 1992b, 1992c, 2014) maintains that the necessity of these laws can derive only from an *a priori* foundation in the principles of the pure understanding. Other scholars hold that such necessity derives mainly from reason's demand for systematicity (Buchdahl, 1965, 1967, 1969, 1971; Kitcher, 1986, 1994; Krausser, 1987, 1989; Rush, 2000; Santos Garcia, 2004), or mainly from reason's requirement of introducing theoretical concepts (Brittan, 1992; McNulty, 2015). I will contend that these interpretations are inaccurate. Friedman's reading cannot adequately account for the status of the laws belonging to what in the Preface to MAN is called "improper" science (MAN, AA 04: 468). The last two interpretations are one-sided because, as I will argue, the fulfillment of both requirements of systematicity and of introducing theoretical concepts is needed in order to ground the necessity of empirical scientific laws. Given that these requirements are demanded by the regulative function of theoretical reason, this necessity may be called "regulative". Those requirements are not necessary for the core of mathematical physics, but for improper sciences such as, at least, chemistry. Indeed, the main objective of this article is to show that those two methodological prescriptions make improper science possible, because their application grounds and explains the regulative necessity of the laws pertaining to this type of science. More precisely, as I hope to show, the regulatively necessary character of these laws, and therefore the scientific nature of improper science, depends on a certain systematic and experimental character of this science; in turn, the systematic character of that science depends on the application of the requirement of systematicity, and the experimental character of that science depends on the application of the requirement of introducing theoretical concepts.

It needs to be stated that Kant does not explicitly limit the scope of his doctrines of theoretical concepts and improper science to chemistry, and does not limit the scope of his doctrine of systematicity to that science. However, for the sake of brevity and in order to provide a unified discussion of these doctrines, I will examine them mainly insofar as they apply to chemistry. On the other hand, the study of Kant's conception of chemistry in OP is beyond the scope of this article.

This article is divided into three main sections. In the first section, I will argue that theoretical concepts are representations of theoretical objects, i.e., ideal entities or elements that have their origin in reason. Theoretical objects are postulated in hypotheses concerning empirical scientific laws that employ the theoretical concepts that correspond to these objects. Such hypotheses make it possible to explain, precisely and economically, the different properties of appearances. An example of a theoretical concept is that of phlogiston. This theoretical concept is employed in hypotheses pertaining to phlogistic chemistry, in order to explain the inflammability of different kinds of empirical objects. In the second section, I will present the principles of theoretical reason that, for Kant, make possible systems of universal rules (empirical and theoretical concepts and

empirical scientific laws) of the understanding. In addition, I will argue that the possibility of integrating, for example, hypotheses concerning empirical chemical laws in a system of laws of this kind serves as a criterion for determining the truth-value of such hypotheses. Finally, in the third section, I will contend that, according to Kant, the methodological requirements of systematicity and of introducing theoretical concepts make improper science (i.e., at least, chemistry) possible. The empirical laws that belong to improper science can be considered as regulatively necessary. I will finish this section with a discussion of the interpretations sketched above.

1. The requirement of employing theoretical concepts

In this section, I will examine a methodological prescription demanded by theoretical reason. This prescription consists in the requirement of employing certain ideas of this faculty in empirical scientific hypotheses. These ideas are representations of abstract entities or elements whose use is necessary in theorizing about, at least, chemical phenomena. Since these ideas are used in scientific theories and hypotheses, I will call them “theoretical concepts”. I shall present the most important features of these concepts, focusing on their application in the field of chemistry. Kant introduces these ideas of reason in the fifth paragraph of ATD1:

Admittedly, it is hard to find *pure earth*, *pure water*, *pure air*, etc. Nevertheless, the concepts of them are still needed (which, therefore, as concerning the complete purity, have their origin only in reason) in order properly to determine the share that each of these natural causes has in the appearance; and thus, one reduces all matters to the earths (the mere weight, as it were), to salts and inflammable beings (as the force), and finally, to water and air as vehicles (machines, as it were, by means of which the aforementioned operate), in order to explain the chemical effects of matters on one another according to the idea of a mechanism. (A646/B674).

The examples of theoretical concepts given by Kant in the quoted passage belong to chemistry. In the period of KrV (1781/1787) and MAN (1786), as Friedman puts it, “Kant’s chemistry is the traditional phlogistic chemistry developed especially by Georg Stahl” (Friedman, 1992a, p. 265; see also Carrier, 2001; Blomme, 2015).³ In fact, the expression “inflammable beings” (*brennliche Wesen*) used by Kant in the quoted passage refers to phlogiston, that is, as I already pointed out, the theoretical concept that accounts for the inflammability of different kinds of substances.⁴ It is true that Kant does not explicitly deny that the

³ According to Friedman (1992, p. 289), Kant adopted Lavoisier’s anti-phlogistic chemistry not later than 1795. See n. 43 below.

⁴ I will briefly present this concept later in this section.

employment of theoretical concepts is allowed in empirical sciences different from phlogistic chemistry. However, as we have seen, he introduces the notion of a theoretical concept by means of examples taken from that chemistry. Furthermore, in this article I am concerned with Kant's conception of improper science (that is, at least, chemistry) and its foundation in the period of KrV and MAN. Therefore, I will limit my discussion of theoretical concepts to the field of phlogistic chemistry.⁵

Kant states that theoretical concepts have their origin in reason as regards their "complete purity" (A646/B674). The understanding, with its categories and empirical concepts, makes possible the experience of, for example, the calcination of lead. However, in order to explain this chemical process, reason must carry out a certain conceptual task. This task consists in interpreting that process as the result of the operation of a certain pure matter or element contained in empirical objects. For instance, in Stahlian chemistry, the calcination of lead, which transforms lead into lead calx, is explained by the release of a pure element, that is, phlogiston, from the heated lead.⁶ Since in nature these pure elements are always combined with other elements, the understanding cannot know them adequately in their purity.⁷ But, in contrast to the knowledge of the understanding, the activity of reason is not limited to what is given in sensibility. Hence, reason can consider these elements in isolation.⁸ I will call these pure elements "theoretical objects", and the ideas of reason that are representations of them, "theoretical concepts", as I already said.⁹

A theoretical concept is a representation of a pure object, i.e., a representation that comprehends all the distinguishing features of such an object. Theoretical objects are postulated in hypotheses concerning empirical chemical laws that are formulated by means of the theoretical concepts that are representations of such objects. Thus, reason introduces theoretical objects in order

⁵ I will examine in more detail Kant's conception of chemistry in section 3.

⁶ According to phlogistic chemistry, when a metal is intensively heated and converted into an ash-like substance, the phlogiston that was contained in the metal is released. This ash-like substance was called the "calx" of a metal, and this is what we now call the "oxide" of a metal. On this topic, see nn. 11 and 13 below.

⁷ I agree on this point with Wartenberg (1992, p. 236).

⁸ Previous to the above-quoted passage, i.e., at the beginning of ATD1 (A642–5/B670–3), Kant offers a characterization of ideas of theoretical reason that is valid primarily for these ideas as principles (those of homogeneity, specification and continuity, examined later in ATD1). According to Kant, theoretical reason employs regulatively these ideas in order to impose upon the understanding the task of obtaining the greatest possible systematic unity and extension of its empirical cognitions. The regulative demand for systematicity will be examined in section 2.

⁹ The designation "theoretical concept" is employed by Buchdahl (1965, 1969, 1992), Wartenberg (1979, 1992) and Brittan (1984, 1992). Buchdahl also uses the designations "theoretical conception" (1965) and "theoretical construct" (1967, 1992). In contrast, Rauscher (2010) makes reference to "mundane ideas". Brittan (1984, 1992) also employs the expression "theoretical object" in a similar sense to the one introduced in this paper. On the other hand, Carrier (2001) and McNulty (2015) examine the use of the ideas of reason that I call here "theoretical concepts" in the field of phlogistic chemistry.

to account for the chemical properties of empirical objects, as well as for the chemical processes undergone by them. Indeed, such processes (combustion, calcination, etc.) and properties (acidity, hardness, inflammability, etc.) are explained, respectively, by the operations and the presence of theoretical objects thought of as contained in those empirical objects. As Kant says in the above-quoted passage (A646/B674), one has “to determine the share that each of these natural causes [MAA: phlogiston, etc.] has in the appearance” and “to explain the chemical effects of matters on one another according to the idea of a mechanism”. This is done, as I already stated, by establishing hypotheses that attempt to explain the chemical properties and processes of appearances.¹⁰

For Kant, theoretical objects such as salts and phlogiston are neither empirical objects nor constructions of mathematical concepts in pure intuition. Rather, they are merely ideal entities. They are not subjected to the variations that empirical objects suffer in virtue of their being composed of mixtures of pure elements. In fact, theoretical objects can only vary in ways that are determined by the hypotheses that refer to them. In addition, since theoretical objects are not postulated to explain a singular appearance, but a determinate kind of appearances, these objects make possible an explanation of such appearances that is not only accurate, but also economical. Indeed, although the appearances that are considered to contain, as a pure element, the theoretical object relevant for the hypothesis can be different, the theoretical object thought of as contained in them is, by definition, always the same. Hence, a discovery about a theoretical object is valid for all the appearances that supposedly contain such an object. Thus, even though theoretical objects are not constructions of concepts in pure intuition, as mathematical objects are, I agree with Brittan when he states that, in the sense I explained, “theoretical are *like* mathematical objects, entirely representative of the set to which they belong” (Brittan 1992, p. 176).

Now we are in a position to understand the significance of an experiment made by Stahl and mentioned by Kant in his *KrV*. According to Kant, Stahl “transformed metals into calx and the latter in turn into metal, by removing something from them and restoring it to them” (Bxii–xiii). In the first place, Stahl calcined lead in order to generate lead calx. During this process, the phlogiston contained in the lead was removed from the latter. After that, Stahl burned charcoal in the presence of the lead calx and noticed that the latter was transformed into a piece of lead with its typical properties. This process is explained by the release of phlogiston during the combustion of charcoal and the absorption of the former by the lead calx. This experiment apparently proves, firstly, that all calcination and combustion processes can be accounted for by the same mechanism of release of phlogiston; and secondly, that phlogiston is of the same kind in all three kingdoms

¹⁰ On Kant’s conception of hypotheses, see section 2.

of nature, for example, the mineral kingdom (lead) and the vegetal one (charcoal).¹¹ It is clear that the “something” that, according to Kant, Stahl “removed” and “restored”, is phlogiston. This experiment apparently supports a hypothesis that can be formulated in the following way: phlogiston is the principle of inflammability.¹² As I already stated above, hypotheses of this kind make unified explanations of chemical properties of different kinds of appearances possible.¹³

I will finish this section with a discussion of the problem of the objective validity of theoretical concepts. Throughout the first *Critique*, Kant addresses the problem of the objective validity of different kinds of concepts, such as the categories and empirical and mathematical concepts. Broadly speaking, a concept has objective validity if it has adequately corresponding empirical intuitions (A238–46/B297–302).¹⁴ As it is well-known, Kant repeatedly denies the fact that intuitions of this kind correspond to ideas of reason.¹⁵ However, in these negative statements, Kant has primarily in mind ideas of reason that refer to unknowable supersensible objects, such as the soul and God. In contrast, as I have already pointed out, Kant thinks that the referents of theoretical concepts, that is to say, theoretical objects, are contained in empirical objects. Certainly, since theoretical concepts refer to pure elements that can be found in nature only in compounds, they cannot have entirely adequate corresponding empirical intuitions. Nevertheless, the fact that the pure elements represented by theoretical concepts are understood, by definition, to be contained in empirical objects, can be considered

¹¹ I follow the presentations of this experiment given by Partington (1961, pp. 669–71), Carrier (2001, pp. 217–8), and especially McNulty (2015, pp. 5–6). See Stahl (1718, pp. 119–20). In this passage, Stahl uses the term “Asche” (ash) instead of the term “Kalk” (*calx*) used by Kant. Partington notes that Stahl “generally uses the name ash (*cinis*) for the earthy residue after calcination of a metal; the name *calx*, used by later phlogistic chemists, is derived from the Latin *calx*, quicklime (made by burning limestone), extended to the ‘earths’ formed on heating metals” (1961, p. 670). See nn. 6 and 13.

¹² I agree on this point with McNulty (2015, pp. 5–6).

¹³ In the passage quoted at the beginning of this section, Kant mentions other theoretical objects, such as salts and earths (A646/B674). According to Kant, phlogiston and salts are active elements, whereas earth is a passive element. For instance, as we have already seen, the calcination of lead is explained by the release of phlogiston from this metal. This process leaves behind a residue of an inert earthy substance (i.e., a *calx*). Such earthy *calx* was previously combined with phlogiston in the lead. For the sake of simplicity, I will not examine the distinction between active and passive elements in the present article (see nn. 6 and 11 above). As regards air and water, they are not elements, but vehicles or instruments. Carrier (2001, p. 218) states that, “[i]n contrast to the elements, instruments do not enter compounds; they rather contribute to initiating, continuing, stopping, or suppressing reactions”. For example, air “serves as an instrument for maintaining combustion” (*Ibid.*). Air carries away the phlogiston released from burning bodies. “Otherwise, the accumulation of phlogiston near the body would block the further escape of phlogiston so that combustion would stop” (*Ibid.*). On the other hand, salts need water as an instrument for their activity (see V-Ph/Danziger, AA 29: 161–2, and also Carrier, 2001, p. 220). It is worth mentioning that, according to V-Ph/Danziger, the chemical instruments are fire and water (AA 29: 161–2). On this problem, see Carrier (2001, pp. 219–21).

¹⁴ I will abstract from the question as to whether Kant makes a distinction between the concepts of “objective validity” and “objective reality”.

¹⁵ See Kant (A313/B370, A315/B372, A327/B383, A327/B384, A336/B393, A338/B396, A462/B490, A621/B649, A677/B705)

as a criterion for their objective validity. For, in this way, theoretical concepts can have reference to adequate empirical intuitions, though not to entirely adequate empirical intuitions, as in the case of, for example, empirical concepts.

Additionally, I have already stressed that, for Kant, reason postulates theoretical objects in hypotheses concerning empirical chemical laws. These hypotheses are formulated by means of the theoretical concepts that correspond to these objects, and they attempt to explain the chemical properties of given appearances. Therefore, I maintain that the objective validity of theoretical concepts depends also on the successful testing of such hypotheses through experiments or careful observations.¹⁶

2. The requirement of systematicity

In this section, I will firstly expound Kant’s conception of empirical scientific hypotheses, focusing on their role in unified explanations of appearances. Secondly, I will present Kant’s account of the regulative requirement of systematization for empirical scientific hypotheses and the empirical and theoretical concepts related to these hypotheses. As I will argue, the possibility of integrating a concept or a hypothesis in the corresponding system is one of the criteria to be used in determining the adequacy of the concept or the truth-value of the hypothesis. For reasons of space, I will only examine Kant’s presentation of the aforementioned two topics in ATD1. Although in this text Kant does not limit his conception of hypotheses and systematicity to chemical laws and their system, I will focus on this system and its laws because they are the most relevant for the purpose of this article.

In the sixth paragraph of ATD1, Kant discusses what he calls the “apodictic” and “hypothetical” uses of reason. According to the apodictic use of reason, one begins by considering a universal rule that “*is in itself certain and given*”, and then one necessarily determines its corresponding particular cases (A646/B674). As regards the hypothetical use of reason, Kant writes,

the universal is assumed only *problematically* and it is a mere idea; the particular is certain, but the universality of the rule for this consequence is still a problem: then several particular cases, which are all certain, are tested by the rule, to see if they flow from it; and in this case, if it seems that all the particular cases that can be indicated follow from it, the universality of the rule is inferred, including all subsequent cases, even those that are not given in themselves (A646–7/B674–5).

¹⁶ Although the probability of those hypotheses can grow in virtue of successful empirical testing, such hypotheses can never attain genuine necessity and universality. See section 2.

The hypothetical use of reason presupposes the existence of certain given particular cases. One assumes “*problematically*” a universal rule, that is, for example, a law or a concept, in order to explain these particular cases as consequences of that law or as instances of that concept. For the sake of simplicity, in this paragraph and in the next one, I will only take laws into consideration. According to Kant, problematic judgments are accompanied with the consciousness of their mere possibility, i.e., they are not regarded as true or false, and their main condition is the absence of contradiction.¹⁷ Hence, the hypothetical use of reason involves the *assumption* of *coherent* empirical laws. On the other hand, Kant states that the assumed universal “is a mere idea”. This expression may indicate that the empirical law assumed according to the hypothetical use of reason must be formulated by means of at least one theoretical concept. If this is the case, then this hypothetical use would entail the assumption of laws such as those of chemistry. In any case, it is clear that laws of this kind *may* be assumed by reason in its hypothetical use.¹⁸

The probability of a hypothesis concerning an empirical scientific law can develop into an analogue of apodictic certainty, when all the tested particular cases can be explained according to it. However, such a hypothesis can never attain genuine universality. In order to conclude that this hypothesis is an apodictically certain universal truth, it would be necessary to know that all the possible consequences of this hypothesis are empirically confirmed. Since this is not possible for finite beings like us, we affirm analogically that, if all the consequences of the hypothesis that we have considered are empirically confirmed, then all the other possible ones will also be empirically confirmed.¹⁹ By contrast, if a single consequence of a hypothesis turns out to be empirically false, then the hypothesis itself is also false (A791/B819).²⁰

Shortly after the above-quoted passage, Kant connects the hypothetical use of reason with a regulative requirement of systematization. Kant states: “The hypothetical use of reason is therefore directed at the systematic unity of the understanding’s cognitions; the latter, however, is the *touchstone of truth* for rules.” (A647/B675; cf. A651/B679). The hypothetical use of reason consists in the employment of problematically assumed universals on behalf of the explanation of

¹⁷ “The soul of man may be immortal” is an example of a problematic judgment. See Kant’s discussions of this topic in KrV (A74–76/B99–101) and Log (AA 09: 108–9).

¹⁸ According to Rajiva (2006, 117–9), the expression “mere idea” can refer to what I here call “theoretical concepts” or to the more abstract principle of systematicity. Now I am interested in the role played by theoretical concepts in hypotheses. As regards this point, it is noteworthy that the statement, according to which in the hypothetical use of reason “the universal is assumed only *problematically*, and it is a mere idea”, appears in the text immediately after the passage where the notion of a theoretical concept is introduced (A646/B674). I will present Kant’s regulative requirement of systematicity later in this section.

¹⁹ See KrV (A646–7/B674–5, A790–1/B818–9) and Log (AA 09: 84–5).

²⁰ For an analysis of Kant’s conception of empirical hypotheses, see Krausser (1987, 1989).

particular appearances. Here I am mainly interested in theoretical concepts and the hypotheses concerning empirical laws formulated by means of the former. As I pointed out in section 1, these hypotheses make possible unified or economical explanations of various kinds of appearances. Hence, it may be said that the hypothetical use of reason is “directed at the systematic unity of the understanding’s cognitions”. On the other hand, this systematic unity is a criterion for the truth of the rules of the understanding. For example, the possibility of integrating a hypothesis in a system of empirical chemical laws is one of the criteria to be used in determining the truth-value of the hypothesis.²¹ Although hypotheses cannot attain genuine universality, when a hypothesis that was formulated by means of theoretical concepts and was also successfully empirically tested is integrated in a system, it can be regarded as regulatively necessary.²² Accordingly, the possibility of integrating an empirical or theoretical concept in the corresponding system is one of the criteria to be used in determining the adequacy of the concept.

Thus, the exigency of systematicity leads to the formation of two different kinds of hierarchical systems. On the one hand, there are the classificatory systems of empirical and theoretical *concepts*. On the other hand, there is at least one explanatory system, namely, that of empirical scientific *laws*, such as those of chemistry. The explanatory system of empirical chemical laws is the most important for my present purpose.²³ It is noteworthy that the aforementioned systems are mutually dependent. First, in order to formulate empirical chemical laws that employ theoretical concepts, it is necessary to have at least a rudimentary system of empirical concepts of the different kinds of appearances that these laws attempt to explain. Second, the properties that these empirical chemical laws attribute to theoretical objects thought of as contained in empirical objects may be included in the content of the empirical concepts that correspond to these empirical objects.²⁴

²¹ On this view, see Okruhlik (1986, pp. 318–20), Kitcher (1986, pp. 209ss.; 1994, pp. 257ss.), Krausser (1987, pp. 180–1, 184–5; 1989, pp. 125–9), Stepanenko (1996, pp. 98–102), Santos García (2004, p. 207) and Abela (2006, pp. 419ff.).

²² See section 3 for a discussion of the regulative necessity of empirical scientific laws.

²³ In this article, I will not consider empirical generalizations. First, given that these generalizations do not involve the employment of theoretical concepts, they do not unify different kinds of appearances by relating them to a single theoretical object. Second, as these generalizations depend entirely upon what an individual has as yet perceived, they are not necessarily consistent among themselves. Therefore, empirical generalizations cannot be integrated in strictly consistent systems. Thus, these generalizations are not laws even in the regulative sense that I will present in section 3. An example of an empirical generalization is: “intense cold freezes water”. On the other hand, the fundamental part of mathematical physics is also systematic. However, this systematicity does not depend on the application of the three systematizing principles of theoretical reason that I will present later in this section, but on the systematic character of the table of categories of KrV (see MAN, AA 04: 473ff.). I will present the concept of mathematical physics in section 3. In this article, I deal only with the problem of the systematicity of sciences that contain laws formulated by means of theoretical concepts, such as the laws of chemistry.

²⁴ See the discussions of Allison (2001, p. 31) and Geiger (2003, p. 276). See also Kant (A664/B692).

Now, I will further examine Kant's regulative requirement of systematicity. At the beginning of ATD1, Kant presents a general concept of ideas of theoretical reason that applies mainly to these ideas as principles (those of homogeneity, specification and continuity, examined later in ATD1). According to Kant, theoretical reason uses these ideas to impose on the understanding the task of obtaining the absolute systematic unity and extension of its empirical cognitions. However, since an absolute system of cognitions cannot be attained in our finite experience, the former serves as an unreachable goal that necessarily directs all possible empirical actions of the understanding towards the progressive realization of the most complete possible systematicity of its cognitions (A642–5/B670–3).

Reason employs ideas as principles in order to systematize empirical scientific laws, as well as empirical and theoretical concepts. The fact that most examples of systematization of knowledge given by Kant in ATD1 belong to phlogistic chemistry shows that my emphasis on this discipline is not arbitrary.²⁵ Following Kant, and for reasons of space, I will now present the regulative use of ideas as principles mainly insofar as it leads to the formation of systems of concepts.

According to the principle of homogeneity, it is necessary to seek the identity of the species in different empirical objects and the identity of the genus in different specific empirical and theoretical concepts (A651–4/B679–82).²⁶ The application of this principle leads to the greatest possible systematic *unity* of empirical and theoretical concepts. This search for identity among concepts of ever higher orders can stop only if a highest genus is reached. Such a genus is a concept that can no longer be understood as a species of a more generic concept.²⁷

The principle of specification, conversely, makes it necessary to attempt to divide or specify each genus into different species and each species into different subspecies (A654–7/B682–5). According to Kant, it is always possible to find among particular cases of a certain concept, apart from the properties that are

²⁵ In ATD1, Kant offers four examples of systematization of knowledge in the field of phlogistic chemistry: homogenization of salts, earths, and salts and earths together (A652–3/B680–1), and specification of absorbent earths (A657/B685). He also gives one example of systematization of knowledge in the domain of empirical psychology (A648–9/B676–7), and another one in the field of astronomy (A662–3/B690–1). As regards empirical psychology, Kant offers the example of the possible reduction of the different powers of the mind (such as sensation and imagination) to a single fundamental power. For my present purpose, it suffices to point out that this fundamental power cannot be understood as a theoretical object of the same kind as those of chemistry, because it is not possible to conduct experiments in the field of empirical psychology (see MAN, AA 04: 471 and n. 41 below). For the connection between theoretical objects and experimentation, see section 1. As for astronomy, see n. 43 below and section 3. Regarding ATD2, see n. 32.

²⁶ Reason produces jointly theoretical objects and concepts. Therefore, there cannot be theoretical objects without their corresponding theoretical concepts.

²⁷ Kant offers three examples of the application of this principle in the field of phlogistic chemistry in ATD1 (A652–3/B680–1). There, Kant states, for example, that chemists reduced “all salts to two main genera, acidic and alkaline” and “even attempt to regard also this distinction as merely a variety or different expression of one and the same fundamental material”.

common to all these cases (properties whose discursive and universal representations—that is, discursive marks—constitute the content of that concept), sets of significant differences that make it possible, for instance, to grant objective validity to two possible species of the concept.²⁸ Therefore, the principle of specification can be indefinitely applied. In fact, Kant says that reason demands that no species be regarded as “the lowest” (A655/B683). In this way, the principle of specification leads to the greatest possible systematic *extension* of concepts.²⁹

Finally, the principle of continuity makes it necessary to try to introduce, between two species of the same genus initially considered as proximate, more and more intervening species. The difference between, on the one hand, such intervening species and, on the other, the first and the second species, is smaller than the difference between the first and the second species. Hence, the principle of continuity aims at the production of a continuous transition among the different species of each genus (A657–61/B685–9).³⁰ It seems that, for Kant, we can always find, between the two sets of objects of two apparently proximate species, common properties that are different from the properties that these objects share in virtue of being particular cases of species of the same genus. Thus, it is always possible to grant objective validity to a possible intervening species between those two. This principle can be indefinitely applied because, from the standpoint of reason, there cannot be immediately adjacent species (A659/B687).

I take Kant to hold that the possible empirical or theoretical concept that expresses the identity of content among two or more concepts of the same order (homogeneity), the division of the content of the same concept (specification), or the relative continuity among the species of the same generic concept (continuity) is created by theoretical reason. These concepts remain possible until the understanding, oriented by reason and together with sensibility, grants them certain objective validity through observation (empirical concept) or experimentation (theoretical concept).³¹ Hence, the application of ideas as principles to theoretical concepts may lead to the design of novel experiments.³²

²⁸ Within the framework of the discussion of the principles of specification and continuity, the particular cases of theoretical concepts are not only the corresponding theoretical objects, but also the different empirical objects where the latter are thought of as contained. These empirical objects are considered insofar as they contain the relevant theoretical objects, and in order to obtain indications concerning possible new properties of the latter.

²⁹ In ATD1, Kant presents an example of the application of the principle of specification in the field of phlogistic chemistry (A657/B685). There, Kant says that the principle of specification made it possible to discover that “absorbent earths are of different species (chalky and muriatic earths)”.

³⁰ Kant gives the example of the application of the principle of continuity to the laws of the movement of celestial bodies (A662–3/B690–1). For his part, Goldberg (2004, p. 407) proposes an example of the application of this principle taking into account later developments in science. If the mind were equipped with the concepts “carbon-12” and “carbon-14”, the application of such principle would lead to the production of the possible theoretical concept “carbon-13”. See n. 31 below.

³¹ I agree on this point with Goldberg and Rauscher, though Goldberg does not distinguish between empirical and theoretical concepts and Rauscher does not sufficiently emphasize this distinction. See Goldberg (2004, pp. 407, 419) and Rauscher (2010, pp. 295–7). In ATD1, Kant writes: “Reason never relates directly to an object, but

3. The grounding of “improper” science

In the previous two sections, I examined two different methodological prescriptions demanded by the regulative function of theoretical reason, as well as their application to phlogistic chemistry. These methodological prescriptions are the requirements of systematicity and of introducing theoretical concepts. In this section, I will deal with the problem of the kind of discipline that requires the application of both methodological prescriptions to be regarded as a science, though in an improper sense. According to Kant, this conception of improper science applies at least to phlogistic chemistry.³³

Some passages from the Preface to MAN allow us to obtain a better understanding of Kant’s conception of phlogistic chemistry and its improper scientific nature. In that Preface, Kant states that the “doctrine of nature” can be

solely to the understanding [...] it does not *create* any concept (of objects) but only *orders* them” (A643/B671). Although this passage seems to contradict the thesis that reason can create concepts of objects, I maintain that the systematizing activity of this faculty involves the creation of possible concepts, in order to be able to fill in the “gaps” in the system of concepts of existing objects and thus to establish relationships among these last concepts. As only the understanding, together with sensibility, can grant objective validity to these possible concepts, this interpretation does not contradict Kant’s thesis that reason does not refer *directly* to objects, but to the understanding.

³² On this conception of experimentation, see Vanzo (2012). On the other hand, in ATD2, Kant examines the regulative function of a different triad of ideas of theoretical reason, i. e., those of the soul, the world and God. In order to perform that function, it is necessary to relate appearances to what Kant calls objects “in the idea” (A670–1/B698–9, A679/B707, A687/B715, A693/B721, A696–8/B724–6). These objects are not existing supersensible objects, independent of the aforementioned ideas, but they constitute the logical content of these ideas, insofar as this content is considered as an object or, more precisely, as a quasi-object (see Caimi, 1996, pp. 76ff. The expression “quasi-object” / “*Quasi-Gegenstand*” is introduced by Zocher. See Zocher, 1958, p. 48). It may be said that these quasi-objects are intentional objects corresponding to those ideas (Allison, 2004, p. 438). According to Kant, we can and must systematically represent empirical objects by relating them to these intentional objects. For example, the intentional object corresponding to the idea of the soul makes it possible and necessary to obtain the greatest possible systematic unity of the determinations of the mind, inasmuch as these determinations are understood as belonging to the same simple and permanent substance (i.e., the soul) and, therefore, as entirely different from outer appearances (A672/B700; A682–4/B710–2. It is important to note that, in this way, we do not gain any insight into what the soul is in itself). In contrast to ideas as principles, the intentional objects corresponding to the ideas of the soul, the world and God are not used to systematize empirical and theoretical concepts and empirical scientific laws, but certain domains or aspects of appearances. Hence, the regulative function presented in ATD2 is not immediately related to laws and concepts such as those of chemistry. In fact, in ATD2, there is no mention of chemistry nor of theoretical concepts. For this reason, and for reasons of space, the regulative function of the ideas of the soul, the world and God will not be further discussed in this article. It is noteworthy that some commentators hold that the regulative functions of the two aforementioned triads of ideas are different aspects of the same theory (Morrison, 1989, pp. 164–6; Caimi, 1995, p. 319; Allison, 2004, pp. 438–9). The divergence between the conceptions of ideas of ATD1 and ATD2 was previously stressed by Zocher (1958, p. 58; 1966, p. 225). I further developed the interpretation of Morrison, Caimi and Allison elsewhere (Arias Albisu, 2012).

³³ Kant does not explicitly say that chemistry is the only improper science. However, the only example of improper science he mentions is that discipline. Additionally, there is not enough space here to further discuss the problem of whether disciplines other than chemistry can be regarded, according to Kant, as improper sciences. See n. 43 below.

divided into “natural science” and “historical doctrine of nature” (MAN, AA 04: 468). Here, I am especially interested in Kant’s conception of natural science.³⁴ This science is classified into proper natural science (i.e., mathematical physics) and improper natural science (i.e., chemistry) (see n. 33). The former contains, as its foundation, a pure part. Such pure part is composed of natural laws of an *a priori* character, and hence reaches apodictic certainty (MAN, AA 04: 468–9). This pure part consists of a transcendental and a metaphysical part. The transcendental part contains the *a priori* laws that determine the form of a nature in general. These *a priori* laws are the principles of pure understanding presented in KrV (for example, the axioms of intuition and the analogies of experience; see A148/B187ff.). The metaphysical part, or metaphysics of corporeal nature, is the *a priori* knowledge about the totality of corporeal objects that can be obtained taking as a starting point a very general empirical concept of matter. This metaphysics is expounded in MAN and it grounds the application of mathematics to the appearances of outer sense (MAN, AA 04: 469–73).

Kant holds that chemistry, in contrast to mathematical physics, is a natural science only in an improper sense. He gives two reasons for this statement. In the first place, chemistry does not have a metaphysical pure part containing apodictically certain laws, but only contains laws of experience, i.e., empirical laws (MAN, AA 04: 468–9). In the second place, mathematics cannot be adequately applied to the domain of chemistry (MAN, AA 04: 470–1).³⁵ Therefore, “chemistry can become nothing more than systematic art or experimental doctrine, but never proper science” (MAN, AA 04: 471).³⁶

In the last quotation, Kant makes a distinction between what is not possible for chemistry to become (proper science) and it is possible for chemistry to become (systematic art and experimental doctrine). As chemistry can reach a scientific status, I propose to interpret the previous sentence in the following way: the scientific status of chemistry is closely related to the experimental and systematic nature of this discipline. More precisely, I will try to show that the scientific character of chemistry depends on its systematic and experimental character. First,

³⁴ According to Kant, the historical doctrine of nature contains “systematically ordered facts about natural things” and may be divided into “natural description” and “natural history” (MAN, AA 04: 468). See n. 36 below.

³⁵ The examination of the sense in which mathematics cannot be properly applied in the field of chemistry lies beyond the purview of this article. On this problem, see Nayak and Sotnak (1995), van den Berg (2011) and McNulty (2014).

³⁶ I agree with Blomme (2015, pp. 490–1) when he states that, according to V-Ph/Danziger (AA 29: 97–100) and the Preface to MAN (AA 04: 468–70), it is necessary to distinguish between the following disciplines: 1) Natural sciences: 1.1) Mathematical physics (has *a priori* principles and is a proper science) and 1.2) Chemistry (has *a posteriori* principles and is an improper science). 2) Historical doctrines of nature: 2.1) Natural description (no science) and 2.2) Natural history (no science). However, see n. 33 above. For the purpose of this article, it is not necessary to study the difference between natural description and natural history. On this problem, see Sloan (2006).

Kant connects systematicity and scientificity both in KrV³⁷ and in MAN.³⁸ Second, in a well-known passage from the Preface to the Second Edition of KrV (Bxii–xiv), Kant explicitly connects the conduction of experiments in Stahlian phlogistic chemistry with a scientific character.³⁹ In addition, I hold that the systematic and experimental character of phlogistic chemistry depends on the application of the two methodological prescriptions examined in the previous two sections of this article. As regards systematicity, in section 2 I stated that in ATD1 Kant offers examples of the application of the systematizing principles of homogeneity and specification in the field of phlogistic chemistry.⁴⁰ As for experimentation, in section 1 I contended that, in the field of Stahlian phlogistic chemistry, there is a connection between the realization of experiments and the employment of theoretical concepts. The hypotheses formulated by means of theoretical concepts pertaining to this chemistry, such as phlogiston, must be tested through experiments.⁴¹ Therefore, the two most important methodological prescriptions examined in ATD1 (i.e., the requirements of systematicity and of introducing theoretical concepts) make improper science possible.

The two aforementioned methodological requirements are not unrelated. Firstly, the requirement of systematicity leads to the formation of a system of theoretical concepts. Secondly, the employment of theoretical concepts in hypotheses concerning empirical chemical laws makes accurate and economical explanations of appearances possible.⁴² This simplification can be understood as a

³⁷ “[S]ystematic unity is that which first makes ordinary cognition into science, i.e., makes a system out of a mere aggregate of it” (A832/B860).

³⁸ “Every doctrine, if it is to be a *system*, that is, a whole of cognition ordered according to principles, is called science” (MAN, AA 04: 467).

³⁹ In that passage, Kant links Stahl’s experiment (which was presented in the first section of this article), along with an experiment conducted by Galileo and another one by Torricelli, with a “revolution in the way of thinking” that put natural science in the highway of genuine science. Kant states there that he considers natural science only inasmuch as it is based on empirical principles. According to the new way of thinking, in natural science, understood in that way, reason must approach nature with principles and experiments designed according to these principles. Thus, reason is taught by nature, “but not in the character of a pupil, who lets the teacher tell him whatever the latter wants, but in that of an appointed judge, who compels witnesses to answer the questions that he puts to them” (Bxiii). The opposition between intently listening to all that the teacher has to say and compelling witnesses to answer determinate questions refers to the opposition between “accidental observations, made according to no previously designed plan” and the carrying out of experiments in accordance with a determinate plan.

⁴⁰ See nn. 25, 27 and 29 above. As regards the systematicity of the fundamental part of mathematical physics, see n. 23 above.

⁴¹ I maintain that, for Kant, empirical psychology cannot be considered as a science, even in an improper sense, because it is not possible to conduct neither experiments nor rigorous observations in the domain of inner sense (see MAN, AA 04: 471; and n. 25 above). It is true that empirical psychology can acquire a systematic form. However, this psychology consists in a *description* and *classification* of inner appearances. In fact, Kant holds that empirical psychology belongs to “natural description”, which in turn belongs to the “historical doctrine of nature” (see MAN, AA 04: 468; and nn. 34 and 36 above). Thus, this *classificatory* system of inner appearances is different from the *explanatory* system of empirical chemical laws. The hypotheses concerning these laws are formulated in order to explain appearances, and they must be tested through experiments. See n. 33 above.

⁴² See section 1 and n. 23 above.

necessary condition for the formation of a system of such laws. In fact, if those hypotheses are successfully empirically tested, they can be integrated in unified and coherent systems of empirical chemical laws. Thirdly, the application of the systematizing principles of reason may lead to the postulation of new theoretical objects. The hypotheses that employ the theoretical concepts that refer to these objects must be tested through experiments (see section 2). As a result, the requirements of systematicity and of introducing theoretical concepts can be interpreted as elements of the same methodology.⁴³

Now, I will argue that the application of the aforementioned methodology makes improper science possible because it grounds the regulative necessity of laws belonging to this kind of science. At the beginning of the third section of the *System of the Principles of Pure Understanding* (KrV), Kant writes:

Even laws of nature, if they are considered as principles of the empirical use of the understanding, at the same time carry with them an expression of necessity, thus at least the presumption of a determination by grounds that are *a priori* and valid prior to all experience. But without exception all laws of nature stand under higher principles of the understanding, as they only apply the latter to particular cases of appearance. (A159/B198).

According to this passage, even empirical laws of nature can be regarded as necessary. In this way, such laws are at least presumed to be determined by “grounds that are *a priori* and valid prior to all experience”. These laws are particularizations of the principles of the pure understanding, but they cannot be deduced from them alone (cf. B165, A216/B263). I hold that the *a priori* grounds mentioned by Kant in the quoted passage are the ideas of reason that make the

⁴³ Friedman holds that MAN shows “how the domain of the properly empirical can be determinately grounded in the transcendental concept of a nature in general.” MAN “accomplishes this for the particular case of the Newtonian theory of gravity—by applying the transcendental principles of the understanding to the empirical concept of matter and thereby grounding the empirical law of universal gravitation.” (Friedman, 1992a, p. 263). There is no space here to discuss Friedman’s interpretation. (It is worth considering the different readings of Buchdahl, Butts and Wartenberg. See Buchdahl, 1965, pp. 202, 207–8; 1971, pp. 34–44; Butts, 1986, pp. 190ff.; and Wartenberg 1979, pp. 412–3; 1992, pp. 240–1. In ATD1, Kant gives the example of the systematization of the laws of the movement of celestial bodies, and he briefly alludes to gravitational force as the cause of them. See A662–3/B690–1. However, I am not acquainted with enough textual basis to be able to value Buchdahl and Butts’ proposal that gravitational force is a theoretical concept of the same order as the others. See Buchdahl, 1967, p. 217; 1992, pp. 258, 264–5 and Butts, 1986, pp. 190ff.). Here I would like to stress that, according to Friedman (1992a, pp. 174ff., 240–2, 250ff., 263–4, 266–7), sciences such as Stahl’s chemistry and the totality of the purely experimental part of physics are not comprehended by MAN’s grounding. Furthermore, Friedman (1992a, p. 239, n. 38) states that, in the eighteenth century, those disciplines belonging to “experimental physics” were distinguished from those belonging to “mathematical physics”, i.e., rational mechanics, optics, astronomy and Newton’s theory of universal gravitation. Finally, Friedman (1992a, pp. 263–4) maintains that one of the goals of OP is to provide a foundation for the emerging new sciences of light, heat, magnetism and electricity, as well as for Lavoisier’s anti-phlogistic chemistry (see pp. 264–341. Friedman affirms that Kant adopted Lavoisier’s system “by 1795 at the latest”; p. 289). There is no space in this article to examine the problem of whether Kant, in the period of KrV and MAN, considers Stahlian phlogistic chemistry in isolation or as part of the group of disciplines that Friedman calls “experimental physics”. On the problem of Kant’s conception of chemistry in OP, see also McNulty (2016). Further discussion of this conception is beyond the purview of the present article.

systematization of the cognitions of the understanding possible, as well as the ideas of reason employed in the hypotheses pertaining to improper science, that is, theoretical concepts.⁴⁴

Furthermore, in ATD1 Kant states: “Accordingly, this idea [MAA: that is, of the form of a whole of cognition] postulates complete unity of the understanding’s cognition, through which this cognition comes to be not merely a contingent aggregate, but a system interconnected in accordance with necessary laws.” (A645/B673). This passage can be understood in the following way: only the empirical scientific laws that are part of the complete system of empirical cognitions can be regarded as necessary. As I have already remarked, although this system directs the operations of the understanding, it is an unreachable goal for them.⁴⁵ Anyway, I think that an empirical scientific law formulated by means of theoretical concepts can be considered as necessary if it is integrated in a system of laws of that kind, because in this way it is possible to *assume* that this law could be integrated in the complete system of such laws. However, the system of laws in which the law in question would be integrated could be falsified in the future, or be replaced by another system with more explanatory power or capable of producing more precise explanations. Consequently, empirical scientific laws, such as those of chemistry, cannot ultimately attain, in our finite experience, nothing more than what may be called a “regulative necessity”. This necessity is regulative because it presupposes the application of the methodology demanded by the regulative function of theoretical reason. Empirical scientific laws can attain higher degrees of precision, simplicity and explanatory power than empirical generalizations, because the former employ theoretical concepts and can thus be integrated in strictly consistent systems. On the other hand, empirical generalizations are not necessarily connected, or even consistent, among themselves. Moreover, these generalizations do not usually have a wide and accurate explanatory power (see n. 23 above). Therefore, in contrast to empirical scientific laws, such generalizations cannot even be *supposed* to belong to the complete system of cognitions of the understanding, and thus, they cannot be considered as regulatively necessary.

⁴⁴ Hence, I agree with Buchdahl when he states that both the demand for systematicity and the requirement of introducing what I call here “theoretical concepts” are conditions of a certain necessity of empirical scientific laws that can be denominated “empirical” or “regulative”. This necessity is different from the “constitutive” or “transcendental” necessity of the pure principles of the understanding. However, Buchdahl unilaterally emphasizes the demand for systematicity and does not address in detail the problems of the characteristics of these two methodological requirements and of the relationships between them. See Buchdahl (1965, 1967, 1969). In a subsequent article (1971), Buchdahl considers only the requirement of systematicity.

⁴⁵ Rush (2000, pp. 846–7) holds that the total system of empirical laws would be truly necessary in virtue of its exclusivity. Such systematic totality cannot be attained in experience. However, as the system approaches completion it rules out competing empirical theories and, “to the extent it does this, the system and its laws seem exclusive and a fortiori necessary.” (p. 847). I think Rush’s interpretation helps to explain why the empirical laws belonging to a complete system of cognitions of the understanding would be truly necessary. For a similar interpretation, see Kitcher (1994, pp. 267–8).

I have argued that Kant considers that the scientific character of improper science (that is, at least, phlogistic chemistry) is grounded by the application of methodological requirements demanded by the regulative use of ideas of theoretical reason. In virtue of this application, empirical laws belonging to improper science attain regulative necessity. I will finish this section by showing that my reading is more comprehensive than the three different kinds of interpretations that I sketched at the beginning of this article.

In the first place, Friedman holds that the necessity of the aforementioned laws can derive solely from an *a priori* foundation in the transcendental principles of the understanding. These principles must be specified into the metaphysical principles of pure natural science. This is accomplished in MAN by the application of the principles of the pure understanding to the empirical concept of matter. In this way, one grounds the highest empirical law (universal gravitation). According to Friedman, the role of theoretical reason (or the reflecting power of judgment)⁴⁶ is to systematize the manifold of empirical laws under more and more general empirical laws in order to “approximate to the *a priori* necessity issuing from the understanding and from the understanding alone.” (Friedman 1992b, p. 190. See also Friedman 1992a, 1992c, 2014). In other words, empirical laws, such as those of chemistry, must be brought into connection with the metaphysical principles presented in MAN in order to be regarded as necessary. I maintain that this interpretation cannot explain the passages from Kant’s works where the necessity of empirical laws is connected with the requirement to achieve the highest possible systematicity of knowledge (see the passage from A645/B673 quoted above).⁴⁷ On the other hand, Friedman’s interpretation of the status of the Newtonian theory of universal gravitation need not be discussed here, because in this article I am only interested in improper science (see n. 43 above).

The second and third kinds of interpretations were proposed, with differences in detail, by several commentators. According to the second group of interpretations, the necessity of empirical laws derives mainly from the application of the requirement of systematization (Buchdahl, 1965, 1967, 1969, 1971; Kitcher, 1986, 1994; Krausser, 1987, 1989; Rush, 2000; Santos Garcia, 2004). According to the third group of interpretations, such necessity depends mainly on the application of the requirement of introducing theoretical concepts (Brittan, 1992; McNulty,

⁴⁶ The examination of the transcendental principle of the reflecting power of judgment presented in KU lies beyond the scope of the present article.

⁴⁷ As regards KU, see AA 05: 179–80. In this passage, Kant connects the necessity of empirical laws with a principle of the systematic unity of these laws that can be understood as the transcendental principle of the reflecting power of judgment (see AA 05: 180–6). Allison (1994, pp. 303–5) remarks the importance of this passage in his critique of Friedman. Allison focuses on two articles published by Friedman in 1992 (i.e., 1992b and 1992c). Friedman considers that passage in an article published in 2014 (pp. 545ff.), but he still holds that the necessity of empirical causal laws can arise only from the constitutive operations of the understanding (pp. 545, 553).

2015).⁴⁸ Above, I argued that the regulative necessity of empirical scientific laws, such as those of chemistry, requires the application of the two aforementioned requirements. Therefore, these two groups of interpretations must be rejected because they do not give the same importance to those two methodological prescriptions.

Conclusion

I hope to have shown that, for Kant, two methodological prescriptions demanded by the regulative function of theoretical reason must be applied to, at least, concepts and hypotheses of phlogistic chemistry. The first methodological prescription is the requirement of employing theoretical concepts in hypotheses, and the second one is the requirement of systematicity for empirical and theoretical concepts and the hypotheses formulated by means of the latter. These requirements can be understood as elements of the same methodology. The application of this methodology grounds the regulative necessity of empirical laws belonging to improper science, that is, at least, phlogistic chemistry. Indeed, the regulatively necessary character of these laws, and hence the scientific nature of improper science, depends on a determinate systematic and experimental character of this science, and this character depends on the application of the aforementioned methodology. In fact, the systematic character of improper science depends on the application of reason's regulative requirement of systematicity, and the experimental character of this science depends on the application of reason's regulative requirement of introducing theoretical concepts. This interpretation accounts for more passages from Kant's texts than the three different kinds of interpretations discussed in section 3.

⁴⁸ It is worth mentioning that, while Friedman thinks that the necessity of empirical scientific laws depends on a connection between these laws and (ultimately) the categories effected by the application of the requirement of systematicity, McNulty holds that this necessity depends on a connection between those laws and the ideas of reason, which I call here "theoretical concepts", effected by the application of this requirement. By contrast, I maintain that the regulative necessity of empirical scientific laws derives from the possibility of integrating them in a system of laws of that kind, and that this possibility equates to the formulation of these laws by means of theoretical concepts and the successful empirical testing of such laws.

References:

- ABELA, P. “The Demands of Systematicity: Rational Judgment and the Structure of Nature”. In: BIRD, G. (ed.), *A Companion to Kant*, pp. 408–22, Oxford: Blackwell, 2006.
- ALLISON, H. E. “Causality and Causal Laws in Kant: A Critique of Michael Friedman”. In: PARRINI, P. (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*, pp. 291–307, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- ALLISON, H. E. *Kant’s Theory of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ALLISON, H. E. *Kant’s Transcendental Idealism. Revised and Enlarged Edition*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- ARIAS ALBISU, M. “Acerca de la relación entre los dos tipos de esquemas de las ideas de la razón en la *Crítica de la razón pura* de Kant”, *Areté*, 24.1 (2012): 7–24.
- BLOMME, H. “Kant’s Conception of Chemistry in the Danziger Physik”. In: CLEWIS, R. R. (ed.), *Reading Kant’s Lectures*, pp. 484–502, Berlin: De Gruyter, 2015.
- BRITTAN, G. G. “The Kantian Foundations of Modern Science”, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1984.2 (1984): 706–14.
- BRITTAN, G. G. “Systematicity and Objectivity in the Third Critique”, *The Southern Journal of Philosophy*, 30.S1 (1992): 167–86.
- BUCHDHAL, G. “Causality, Causal Laws and Scientific in Theory in the Philosophy of Kant”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 16.63 (1965): 187–208.
- BUCHDHAL, G. “The Relation between ‘Understanding’ and ‘Reason’ in the Architectonic of Kant’s Philosophy”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 67 (1967): 209–26.
- BUCHDHAL, G. “The Kantian ‘Dynamic of Reason’, with Special Reference to the Place of Causality in Kant’s System”. In: BECK, L. W. (ed.), *Kant Studies Today*, pp. 341–74, La Salle, IL: Open Court, 1969.
- BUCHDHAL, G. “The Conception of Lawlikeness in Kant’s Philosophy of Science”, *Synthese*, 23.1 (1971): 24–46.
- BUCHDAHL, G. “Gravity and Intelligibility: Newton to Kant”. In: Buchdahl, G., *Kant and the Dynamics of Reason*, pp. 245–70, Oxford: Blackwell, 1992.
- BUTTS, R. E. “The Methodological Structure of Kant’s Metaphysics of Science”. In: BUTTS, R. E. (ed.), *Kant’s Philosophy of Physical Science*, pp. 163–99, Dordrecht: D. Reidel, 1986.
- CAIMI, M. “Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen”, *Kant Studien*, 86.3 (1995): 308–20.
- CAIMI, M. “La función regulativa del ideal de la razón pura”, *Diánoia*, 42.42 (1996): 61–79.
- CARRIER, M. “Kant’s Theory of Matter and His Views on Chemistry”. In: WATKINS, E. (ed.), *Kant and the Sciences*, pp. 205–30, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- FRIEDMAN, M. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press. 1992a.

- FRIEDMAN, M. "Causal Laws and the Foundations of Natural Science". In: GUYER, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, pp. 161–99, Cambridge: Cambridge University Press, 1992b.
- FRIEDMAN, M. "Regulative and Constitutive", *The Southern Journal of Philosophy*, 30.S1 (1992c): 73–102.
- FRIEDMAN, M. "Laws of Nature and Causal Necessity", *Kant Studien*, 105.4 (2014): 531–53.
- GEIGER, I. "Is the Assumption of a Systematic Whole of Empirical Concepts a Necessary Condition of Knowledge?", *Kant Studien*, 94.3 (2003): 273–98.
- GOLDBERG, N. "Do Principles of Reason Have 'Objective but Indeterminate Validity'?", *Kant Studien*, 95.4 (2004): 405–25.
- KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*. Deutsche (formerly Königlich Preußische) Akademie der Wissenschaften (ed.). Berlin: Walter de Gruyter and predecessors, 1900–.
- KANT, I. *Lectures on Logic*. Trans. J. M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Trans. P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. *Critique of the Power of Judgment*. Trans. P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KANT, I. *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Trans. M. Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KITCHER, P. "Projecting the Order of Nature". In: BUTTS, R. E. (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, pp. 201–35, Dordrecht: D. Reidel, 1986.
- KITCHER, P. "The Unity of Science and the Unity of Nature". In: PARRINI, P. (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*, pp. 253–72, Dordrecht: Kluwer, 1994.
- KRAUSSER, P. "Über den hypothetischen Vernunftgebrauch in der Kritik der reinen Vernunft", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 69.2 (1987): 164–96.
- KRAUSSER, P. "Kant on the Hypothetical Employment of Reason in Science". In: FUNKE, G. and SEEBOHM, T. M. (eds.), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, II, pp. 123–34, Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989.
- McNULTY, M. B. "Kant on Chemistry and the Application of Mathematics in Natural Science", *Kantian Review*, 19.3 (2014): 393–418.
- McNULTY, M. B. "Rehabilitating the Regulative Use of Reason: Kant on Empirical and Chemical Laws", *Studies in History and Philosophy of Science*, 54 (2015): 1–10.
- McNULTY, M. B. "Chemistry in Kant's *Opus Postumum*", *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 6.1 (2016): 64–95.
- MORRISON, M. "Methodological Rules in Kant's Philosophy of Science", *Kant Studien*, 80.2 (1989): 155–72.
- NAYAK, A. C; SOTNAK, E. "Kant on the Impossibility of the 'Soft Sciences'", *Philosophy and Phenomenological Research*, 55.1 (1995): 133–51.
- OKRUHLIK, K. "Kant on Realism and Methodology". In: BUTTS, R. E. (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, pp. 307–29, Dordrecht: D. Reidel, 1986.
- PARTINGTON, J. R. *A History of Chemistry* (2nd vol.). Macmillan: London, 1961.

- RAJIVA, S. "Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment?", *Kant Studien*, 97.1 (2006): 114–26.
- RAUSCHER, F. "The Appendix to the Dialectic and the Canon of Pure Reason. The Positive Role of Reason". In: GUYER, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, pp. 290–309, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- RUSH, F. L. "Reason and Regulation in Kant", *The Review of Metaphysics*, 53.4 (2000): 837–62.
- SANTOS GARCÍA, M. A. "Kant y la lógica de la investigación científica", *Teorema*, 23.1-3 (2004): 199–213.
- SLOAN, P. R. "Kant on the History of Nature: The Ambiguous Heritage of the Critical Philosophy for Natural History", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37.4 (2006): 627–48.
- STAHL, G. E. *Zufällige Gedancken und nützliche Bedencken über den Streit von dem so genannten Sulphure*. Halle: Wäysenhaus, 1718.
- STEPANENKO, P. "Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant", *Diánoia*, 42.42 (1996): 91–105.
- VAN DEN BERG, H. "Kant's Conception of Proper Science", *Synthese*, 183.1 (2011): 7–26.
- VANZO, A. "Kant on Experiment". In: MACLAURIN, J. (ed.), *Rationis Defensor. Essays in Honour of Colin Chenye*, pp. 75–96, Dordrecht: Springer, 2012.
- WARTENBERG, T. E. "Order through Reason. Kant's Transcendental Justification of Science", *Kant Studien*, 70.4 (1979): 409–24.
- WARTENBERG, T. E. "Reason and the Practice of Science". In: GUYER, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, pp. 228–48, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- ZOCHER, R. "Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 12.1 (1958): 43–58.
- ZOCHER, R. "Der Doppelsinn der kantischen Ideenlehre. Eine Problemstellung", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20.2 (1966): 222–6.

Abstract: In the Preface to his *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Kant holds that empirical disciplines, such as –at least– chemistry, are *improper* natural sciences. What he has primarily in mind is the phlogistic chemistry mainly developed by Georg Stahl. Contrary to mathematical physics, phlogistic chemistry is not a *proper* natural science because it lacks a metaphysical pure part and mathematics cannot be adequately applied to its domain. The aim of this article is to show that the scientific character of improper sciences, such as –at least– phlogistic chemistry, depends on the application of two methodological prescriptions demanded by the regulative function of theoretical reason. These prescriptions are presented by Kant in the Appendix to the Transcendental Dialectic of his *Critique of Pure Reason*. The first prescription requires the use of certain ideas of reason in empirical scientific laws. The second one consists in a demand of systematicity for those laws.

Keywords: Kant, “Improper” Science, Laws, Foundation, Regulative

Recebido em: 03/2017

Aprovado em: 05/2017

Críticas de Kant a Hobbes: fim real ou princípios a priori¹

Kant's Criticisms to Hobbes: real end or a priori principles

Delamar José Volpato Dutra*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

Introdução

Kant abre o texto *Contra Hobbes* com uma afirmação catastrófica em relação a Hobbes. Logo no primeiro parágrafo ele afirma que a união que constitui o pacto civil (*pactum unionis civilis*) é um fim em si mesma. (Slomp, 2010, p. 218). Kant não formula essa tese como uma acusação direta contra Hobbes. Na verdade, com esse ponto, ele começa a expor a sua própria teoria sobre o direito público (*Staatsrecht*). Incontinenti, no segundo parágrafo, quando ele explica o que tal tese significa, a impressão de catástrofe para o sistema de Hobbes fica ainda mais escancarada, pois, nele, Kant sustenta uma razão que legifera a priori em oposição a toda determinação empírica do direito, resumida sob o nome da felicidade. Segundo Slomp é essa tese de Hobbes que explica por que, muito embora o texto *Contra Hobbes* não enderece diretamente contra Hobbes a formulação da união civil como um fim em si mesma, mesmo assim, tal afirmação retira o ponto de Arquimedes da teoria hobbesiana, haja vista remover o seu fundamento, permitindo, ato contínuo, que as ações do soberano possam ser julgadas justas ou injustas, a partir dos três princípios que a razão legifera a priori:

It follows that although in 'Against Hobbes' Kant does not engage in a confutation nor in a fully-fledged critique of Hobbes's theory of justice, he nevertheless removes the Archimedean point of that theory by replacing the Hobbesian notion of natural law with three *a priori* principles and provides the criteria to establish whether the actions of the Head of state can be judged as just or unjust". (Slomp, 2010, p. 218).

¹ As referências a Kant seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion, disponíveis em [http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html], incluso para as abreviaturas das obras que menciona. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das obras referidas.

* E-mail: djvdutra@yahoo.com.br

Com isso, alega ela, Kant teria demolido a teoria hobbessiana da justiça. Finalmente, quando Kant chega ao terceiro parágrafo, no qual ele apresenta os princípios a priori de um estado civil jurídico (*rechtlicher*), que seriam os princípios racionais puros (*reinen Vernunftprinzipien*), o estudioso simpático a Hobbes começa a respirar aliviado, pois o estrago prometido não se mostra tão grande quanto o anunciado, como se pretende demonstrar a seguir.

O conteúdo das leis naturais em Hobbes e dos princípios a priori de um estado jurídico em Kant

O início do texto *Contra Hobbes* parece catastrófico para a teoria de Hobbes. Porém, a partir do terceiro parágrafo do mesmo o intérprete de Hobbes tem razões para se sentir aliviado. Isso ocorre pela percepção de que os princípios a priori propostos por Kant não se distinguem tão profundamente das leis naturais de Hobbes quanto os dois primeiros parágrafos parecem anunciar, pelo menos no que concerne ao conteúdo. Os princípios propostos por Kant se distinguem, certamente, em relação ao status, vis-à-vis de seu caráter a priori, mas não em relação ao conteúdo.

Veja-se uma comparação entre os três princípios a priori propostos por Kant com as algumas leis naturais formuladas por Hobbes.

Não há como questionar a diferença fundamental que existe entre o conceito de liberdade em Kant e em Hobbes. Basta dizer que para Hobbes não há liberdade da vontade e para Kant há liberdade da vontade. Eis o que afirma Hobbes: “Lastly, from the use of the word *Free-will*, no Liberty can be inferred of the will, desire, or inclination, but the Liberty of the man; which consisteth in this, that he finds no stop, in doing what he has the will, desire, or inclination to doe”. (Hobbes, 1968, chap. XXI). Por isso, há quem sustente que o sistema de Hobbes só funcionaria a contento a partir da concepção kantiana de liberdade, por exemplo, para dar conta do conceito de imputabilidade: “Hobbesianism can only ‘work’ (on a Kantian view) if Hobbes is posthumously equipped with a Kantian ‘will’”. (Riley, 2007, 197). Sem embargo dessa afirmação, a definição que Kant oferta de liberdade juridicamente concebida se aproxima muito do conceito hobbessiano de liberdade. Senão veja-se o que Kant afirma:

A liberdade como homem, cujo princípio para a constituição de uma comunidade eu exprimo na fórmula: Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano [Abbruch] à liberdade de os outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível. (TP, AA 08: 290).

Compare-se a citação anterior com a definição hobbesiana de liberdade nas duas referências seguintes: “By liberty, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments.”² “And according to this proper, and generally received meaning of the word, A FREE-MAN, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to doe what he has a will to”. (Hobbes, 1968, chap. XXI). Ora, essa definição de liberdade como não-impedimento é suficientemente elástica para abarcar os impedimentos causados pelos outros. Veja-se, a propósito, o que ele sustenta a esse respeito nesta citação: “So that the effect which redoundeth to one man by another man's defect of right is but so much diminution of impediments to the use of his own right original”. (Hobbes, 1968, chap. XIV). A partir dessa referência é possível comprovar que a ação ou omissão tem implicação sobre a liberdade dos outros, haja vista o direito e a liberdade serem termos conversíveis, de acordo com Hobbes.³ Eis o comentário de Curran a respeito: “This passage also supports the argument that when Hobbes says that liberty is the absence of external impediments he seems to be thinking of impediments caused by the voluntary actions of others.” (Curran, 2007, p. 74). Portanto, comporia o conceito de liberdade como não impedimento de Hobbes a não interferência pela ação dos outros, justamente o que Kant propugna em sua definição, o que, aliás, resta cristalino em afirmação proveniente da *RL*, AA 06: 237: “*Liberdade* (independência do arbítrio coercitivo de um outro) [...]”.

Ou seja, a liberdade concebida juridicamente é, para Kant, um conceito negativo de liberdade como não-interferência em termos muito parecidos com o modo como Hobbes define a liberdade, sob o ponto de vista jurídico.

Veja-se, amiúde, o conceito de igualdade. Kant definiu o princípio da igualdade do seguinte modo: “Cada membro da comunidade possui um direito de coacção sobre todos os outros [...] todo aquele que num Estado se encontra sob leis é súbdito, portanto, sujeito ao direito de constrangimento, como todos os outros membros do corpo comum”. (TP, AA 08: 291). Compare-se esta definição com a segunda lei de natureza, tal qual formulada por Hobbes: “*That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe*”. (Hobbes, 1968, chap. XIV). Como se percebe, a formulação kantiana tem estrita

² (Hobbes, 1968, chap. XIV). Essa reformulação do direito natural clássico já tinha sido sugerida, dentre outros, por Grotius, que estabeleceu três sentidos para o termo direito: primeiro, como o que é justo; segundo, uma faculdade ou poder que se tem sobre si mesmo, chamada de liberdade; terceiro, como a lei que nos obriga a fazer o que é apropriado (Grotius, 2001, Book I, chap. 1, III, V e IX, respectivamente). A esse respeito ver (Volpato Dutra, 2011, p. 157-169).

³ “THE RIGHT OF NATURE, which writers commonly call jus naturale, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself.” (Hobbes, 1968, chap. XIV).

conexão com a segunda lei de natureza. É o que, alias, atesta Höffe: “In truth, Hobbes, with the idea of reciprocity and equality, upholds in the second law of nature a moral principle very close to Kant’s criterion of universal legislation.” (Höffe, 2002, p. 90). Uma tal conexão poderia ser vista, também, em relação à décima lei natural.⁴

Uma argumentação semelhante sustenta Lloyd. Segundo ela, o conceito de consistência presente na regra de ouro e na resposta contra o louco pode ser considerada um tipo de reciprocidade ou um universalismo fraco, (Lloyd, 2009, p. 230-1), de tal forma que Hobbes, tal qual é por ela interpretado, se aproximaria de Kant: “Our Hobbes informs Kant just as much as he inspires Gauthier.” (Lloyd, 2009, p. 232).

Pécharman, por outro lado, sustenta que o fundamento das leis naturais na autoconservação, cujo resumo se encontra na regra de ouro, não só impede tal correlação pressuposta por Höffe, como a torna impossível, devido exatamente à crítica que Kant fez à regra de ouro. (Pécharman, 2005, p. 37-38). Contudo, a sua afirmação pode ser rebatida no sentido de que a diferença apontada por Kant entre a regra de ouro e o imperativo categórico na sua segunda formulação, aquela da humanidade com fim em si mesma, não é uma diferença intransponível. Kant atesta que a regra de ouro poderia ser deduzida da mencionada formulação do imperativo categórico, ainda que com limitações.⁵ Em que pese essa objeção, sob o ponto de vista da definição mesma, não se vê no que Hobbes diferiria de Kant, sendo que, naquilo que se refere aos seus próprios pontos de vista empíricos que exemplificam o conceito, há quem sustente que a igualdade é melhor concebida por Kant, como Williams, como há quem sustente ser melhor concebida por Hobbes, como é o caso de Slomp. Destarte, em relação ao status da mulher, ela sustenta: “on gender Hobbes is definitely more enlightened than Kant in so far as he regards patriarchy as an artificial construction”. (Slomp, 1994, p. 444). Williams, por sua vez, afirma que Hobbes põe mais valor na ordem do que na igualdade e que o soberano pode distribuir títulos de honra e dignidade. (Williams, 2003, p. 110-111). Não obstante, ele mesmo observa que Hobbes antecipa Kant ao afirmar uma igualdade básica do ser humano, cujo nascimento não teria implicação no que

⁴ “As it is necessary for all men that seek peace, to lay down certaine Rights of Nature; that is to say, not to have libertie to do all they list: so is it necessarie for mans life, to retaine some; as right to governe their owne bodies; enjoy aire, water, motion, waies to go from place to place; and all things else without which a man cannot live, or not live well. If in this case, at the making of Peace, men require for themselves, that which they would not have to be granted to others, they do contrary to the precedent law, that commandeth the acknowledgment of naturall equalitie, and therefore also against the law of Nature.” (Hobbes, 1968, chap. XV).

⁵ “Let it not be thought that the trite *quod tibi non vis fieri* etc. can serve as norm of principle here. For it is, though with various limitations, only derived from the latter. It can be no universal law because it contains the ground neither of duties to oneself nor of duties of love to others (for many a man would gladly agree that others should not benefit him if only he might be excused from showing them beneficence), and finally it does not contain the ground of duties owed to others; for a criminal would argue on this ground against the judge punishing him, and so forth” (MS, AA 04: 430 nota).

concerne ao status de igualdade de todos: “In a sense Hobbes prepares the way for Kant’s thoroughgoing republicanism by arguing that is the sovereign which has sole right to confer dignity, rank and honors upon individual. Hobbes himself undermines the idea of hereditary privilege by regarding it as solely at the sovereign’s discretion”. (Williams, 2003, p. 111).

Por fim, veja-se o princípio da independência. Kant o refere à cidadania, ou seja, à função de legislar. Com relação a esse princípio, certamente, há diferenças em Kant e em Hobbes, haja vista este último não ter defendido função legislativa ou de cidadania aos súditos. Porém, é azado observar que Hobbes não tem nada contra, em princípio, que tal função seja exercida pelos súditos-cidadãos. Isso ocorre, para ele, porque não há uma diferença de poder entre as várias formas de governo: “whereas the Power in all formes, if they be perfect enough to protect them, is the same.” (Hobbes, 1968, chap. XVIII). Por isso mesmo, é uma questão de conveniência a escolha entre uma forma de governo monárquica, aristocrática ou democrática: “The difference between these three kindes of Commonwealth, consisteth not in the difference of Power; but in the difference of Convenience, or Aptitude to produce the Peace, and Security of the people; for which end they were instituted.” (Hobbes, 1968, chap. XIX). Ora, atesta ele, a monarquia é a mais conveniente, pois nela há uma coincidência entre o interesse público e o privado: “Now in Monarchy, the private interest is the same with the publique.” (Hobbes, 1968, chap. XIX). Em relação à democracia, Hobbes tinha profundas desconfianças em relação ao seu caráter instável. (Jakonen, 2016).

Em suma, há diferenças entre Hobbes e Kant, mas não são tão importantes quanto Williams sustenta que sejam: “While Williams has suggested that Kant meant to oppose the Hobbesian *meaning* of equality, liberty and independence, I claim that the dispute is not so much as about the meaning but rather the *status* of the three concepts in the Hobbesian construct”. (Slomp, 2010, p. 217, nota 32). Isso ocorre porque há diferentes raciocínios pelos quais se pode chegar às mesmas conclusões em relação ao conteúdo. Um utilitarista consequencialista pode chegar aos mesmos conteúdos normativos do imperativo categórico, como é o caso de Mill.⁶ Um contratualista pode chegar aos mesmos resultados do imperativo categórico aplicado à sociedade, como pretende Rawls: “The original position may be viewed, then, as a procedural interpretation of Kant’s conception of autonomy and the *categorical imperative* within the framework of an empirical theory”. (Rawls, 1999, §40, p. 226. Ênfase acrescentada). Por isso, não é implausível que

⁶ “But when he [Kant] begins to deduce from this precept [categorical imperative] any of the actual duties of morality, he fails, almost grotesquely, to show that there would be any contradiction, any logical (not to say physical) impossibility, in the adoption by all rational beings of the most outrageously immoral rules of conduct. All he shows is that the consequences of their universal adoption would be such as no one would choose to incur.” (Mill, 2003, p. 183).

Hobbes, mediante um raciocínio estratégico, tenha chegado a conteúdos largamente assemelhados àqueles que resultam do imperativo categórico.

Em *Direito e democracia*, Habermas discorda dessa interpretação. Ele não discorda que os conteúdos declinados pela lei natural sejam assemelhados àqueles que Kant evidencia pela aplicação do imperativo categórico. A objeção de Habermas é que o raciocínio estratégico de Hobbes é incapaz de fornecer tais conteúdos. Então, como pôde Hobbes ter deduzido os conteúdos da lei natural mediante a racionalidade estratégica? Segundo Habermas, o apelo de Hobbes à regra de ouro como base da sua dedução mostra que operariam argumentos propriamente morais em sua argumentação, sob a roupagem de uma formulação estratégica. Eis a sua interpretação:

Sob premissas hobbesianas, eles não podem assumir o ponto de vista a partir do qual qualquer um pode avaliar se a reciprocidade da coerção, que limita o arbítrio de cada um segundo leis gerais, é do interesse simétrico de todos, podendo, por isso, ser querida por todos os participantes. Hobbes reconheceu o tipo de argumentos morais que entram nesse jogo, nas passagens em que ele recorre à regra de ouro, tida como uma lei natural – *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. Porém, tal impregnação moral do estado natural está em contradição com os pressupostos naturalistas da prova que ele pretende atingir, a saber, fundamentar a construção de um sistema do egoísmo bem ordenado, a partir do autointeresse esclarecido de todos os indivíduos. (Habermas, 1997, p. 125).

Felicidade e autoconservação

Como mencionado, o primeiro parágrafo do texto *Contra Hobbes* afirma que a união que constitui o pacto civil (*pactum unionis civilis*) é um fim em si mesma.⁷ Inicialmente, há que se registrar que uma tal noção não é despida de problemas. Segundo Aristóteles, a felicidade é um fim em si,⁸ o que não faz dela um fim moral para Kant. A segunda fórmula do imperativo categórico que estabelece o homem como um fim em si também é problemática. Deveras, uma formulação da dignidade humana como aquilo que “está acima de todo preço”, ou seja, aquela condição graças à qual uma “coisa pode ser um fim em si mesma”, (MS, AA 04: 434-435), não deixa de se referir a uma espécie de ontologia dos valores, mesmo que tal predicado do valor intrínseco só possa ser atribuído à natureza racional, só “a natureza racional existe como um fim si.” (MS, AA 04: 429). É verdade que ele não deixa de observar que tal cariz se funda sobre uma representação do homem de

⁷ die an sich selbst Zweck ist (TP, AA 08: 289).

⁸ “É ela [felicidade] procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa [...] A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral qualquer coisa que não seja ela própria.” (Aristóteles, 1979, I, 7, 1097b1-10).

sua própria existência, sendo, neste sentido “um princípio *subjetivo* das ações humanas”, cuja objetividade advém da pressuposição de que “é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência”. (MS, AA 04: 429). É desnecessário tecer maiores considerações sobre a fragilidade de uma tal suposição marcadamente narcisista da natureza racional. A principal acusação que paira sobre ela é, quando comparada com outros seres vivos, a de ser especista a não mais poder.⁹ Para finalizar, Dworkin também sustentou o valor intrínseco da vida em seu livro *Life's Dominion*, contudo, o que ele considerou ser uma solução de consenso para a discórdia entre os que são contra e os que são favoráveis ao aborto, na verdade, foi somente o início de mais um problema, haja vista haver um desacordo radical, mesmo de caráter religioso, sobre a interpretação do valor intrínseco da vida. (Volpato Dutra, 2007). Ora, para alguns, a pessoalidade começa desde a concepção, o que desfaz o seu argumento de uma vida nua despida de qualquer interesse.

Não obstante, o ponto que mais tem relevância para o presente estudo reside no desdobramento que decorre da tese da união civil como um fim em si mesma, tal como é apresentado por Kant no segundo parágrafo de *Contra Hobbes*, no qual se sustenta uma razão que legifera a priori em oposição a qualquer determinação empírica:

Mas o conceito de um direito externo em geral decorre inteiramente do conceito da liberdade na relação externa dos homens entre si e nada tem a ver com o fim, que todos os homens de modo natural têm (o intento da felicidade), nem com a prescrição dos meios para aí chegar, pelo que também este último fim não deve absolutamente mesclar-se naquela lei como seu princípio determinante. (TP, AA 08: 289).

Azado, nesse particular, é que se pergunte quais são as objeções de Kant em relação ao fim da felicidade.

Pode-se destacar em primeiro lugar o argumento da *Fundamentação*. Nele, Kant sustenta que a felicidade é a união de todas as inclinações em um todo, é a satisfação de todas as inclinações e necessidades, (GMS, AA 04: 405), porém, o homem não consegue formar um conceito determinado deste todo. (GMS, AA 04: 399). Ou seja, a felicidade é um fim indeterminado, um ideal da imaginação: “o conceito de felicidade é um conceito tão indeterminado que, muito embora todo homem deseje alcançá-la, ele jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo o que ele propriamente deseja e quer. [...] a felicidade não é um ideal da razão, mas da faculdade de imaginar.” (GMS, AA 04: 418). Quanto ao mais, Kant não tem objeções contra a busca da felicidade, desde que ela não seja o princípio básico de fundamentação das máximas e desde que a mesma

⁹ O termo especismo [speciesism] foi criado por Richard D. Ryder em 1970 (Singer, 2006, p. IX), o qual pode ser definido do modo seguinte: “Speciesism is, in brief, the idea that it is justifiable to give preference to beings simply on the grounds that they are members of the species *Homo sapiens*.” (Singer, 1993, p. 62 s.).

seja compatível com os deveres morais,¹⁰ até porque ela se constitui em um dever indireto, haja vista uma pessoa pressionada por muitas ansiedades e necessidades insatisfeitas estar propícia a transgredir o seu dever. (GMS, AA 04: 399). Ou seja, a moral não só permite, autoriza, que a felicidade seja buscada, desde que não contraria o imperativo categórico, como até mesmo parece ordenar que ela seja buscada como um dever indireto.

No texto *Contra Hobbes*, Kant alega que a indeterminação do princípio da felicidade, caso tal princípio fosse posto como fundamento do direito público, levaria ao despotismo por parte do soberano e à rebelião por parte dos súditos:

Vê-se claramente aqui que mal faz, mesmo no direito civil, o princípio da felicidade (a qual efectivamente não é susceptível de nenhum principio determinado); [...] O soberano quer fazer o povo feliz segundo a sua própria ideia e transforma-se em déspota; o povo não se quer deixar privar da pretensão humana universal à própria felicidade e torna-se rebelde. Se, antes de mais, se tivesse inquirido o que incumbe ao direito (onde os princípios se estabelecem a priori e nenhum empirista os pode atamancar), a ideia do contrato social manter-se-ia no seu prestígio incontestável. (TP, AA 08: 302).

Ademais, o governo da felicidade seria um governo paternal, pois trataria os súditos como crianças menores de idade, o que contrariaria a liberdade que está na base de um sistema jurídico justo. Ele afirma que “um tal governo é o maior despotismo que pensar se pode (constituição, que suprime toda a liberdade dos súbditos, os quais não têm, portanto, direito algum).” (TP, AA 08: 290-291).

Compare-se, agora, as afirmações de Kant feitas acima com o que Hobbes sustenta sobre a felicidade no cap. XI do *Leviathan*. Segundo ele, é a felicidade que está em questão quando se tem em vista aquilo que concerne ao viver juntos em paz e unidade. É tendo em vista este fim que se deve considerar o seguinte:

that the Felicity of this life, consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such Finis ultimus, (utmost ayme,) nor Summum Bonum, (greatest Good,) as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers. Nor can a man any more live, whose Desires are at an end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand. Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later.

Não se trata, bem entendido, daqueles costumes [manners] irrelevantes, por exemplo, como um homem deve saudar a outro. Não, trata-se daquilo que realmente importa para a paz e a unidade, a saber, a felicidade, pois é esta que causa as diferenças importantes. Essas diferenças são uma via de mão dupla, pois as ações voluntárias dos homens com a finalidade de conseguir e garantir uma vida satisfeita levam a uma competição por bens primários como riqueza, honra e

¹⁰ “Pois, em primeiro lugar, devo estar certo de que não ajo contra o meu dever; só depois me é permitido olhar à volta em busca da felicidade, contanto que eu a possa conciliar com o meu estado moralmente (e não fisicamente) bom.” (TP, AA 08: 282-283).

mando e, por outro lado, o medo da morte e o desejo de conforto predispõem o homem para o poder comum.¹¹

Pois bem, comparando as citações da *Fundamentação* e do *Leviathan*, acima mencionadas, não se vê muita diferença entre as posições de Kant e de Hobbes sobre a felicidade. Nesse diapasão, ao menos três interpretações são possíveis a esse respeito.

A primeira foi sustentada por Williams, para quem Hobbes põe na base do direito público o bem-estar, ou seja, a base do seu sistema residiria na felicidade. Segundo ele, Hobbes é um utilitarista:

With Hobbes these two principles [self-preservation and felicity/happiness] are not distinct because, as he sees it, our drive to self-preservation comes from our pursuit of felicity and our pursuit of felicity is born of our drive for self-preservation. [...] What is good is what contributes to our sense of well-being, and our sense of well-being is much enhanced by a greater sense of security. Hobbes runs together what I want or what I desire with what is good. Simply put, he is a utilitarian. (Williams, 2003, p. 155).

Como se pode perceber, essa tese depende da equiparação entre autoconservação e felicidade, ou seja, depende da tese de que tais termos não seriam distintos. A evidência que ele oferta para essa equiparação advém do *De cive*:

Ora, como basta um homem querer uma coisa qualquer para que ela já lhe pareça boa, e o fato de ele a desejar já indica que ela contribui, ou pelo menos lhe parece contribuir, para sua conservação [...] então decorre que, no estado de natureza, para todos é legal ter tudo e tudo comer. E é este o significado daquele dito comum, ‘a natureza deu tudo a todos’, do qual portanto entendemos que, no estado de natureza, a medida do direito está na vantagem que for obtida. (Hobbes, 1998, cap. I, § 10).

Certamente, a autoconservação pode ser justificada como um meio para a felicidade. Para ser feliz é preciso estar vivo. Sem embargo dessa afirmação, no caso de Hobbes, essa correlação entre a autopreservação e a felicidade¹² não é tão

¹¹ Tuck sugere uma leitura diferente do texto de Hobbes, a qual, embora plausível, não se mostra incompatível com uma leitura segundo a qual os interesses privados estão em questão no estado de natureza, e, portanto, também no *Leviathan*: “What Hobbes was concerned with above all was the conflict not of interests but of ideologies—of dogmatic beliefs which forced their bemused followers into actions deeply against their own interests, culminating in the civil wars which had wasted Europe since the Reformation. It was mistaken or contentious beliefs, not rational self-interest, that led to defections from the social enterprise.” (Tuck, 2008, p. 122). Arendt, por seu turno, sufragava justamente a leitura sugerida no presente estudo: “Hobbes’s *Leviathan* exposed the only political theory according to which the state is based not on some kind of constituting law—whether divine law, the law of nature, or the law of social contract—which determines the rights and wrongs of the individual’s interest with respect to public affairs, but on the individual interests themselves, so that ‘the private interest is the same with the publique’.” (Arendt, 1976, p. 139).

¹² Aristóteles, na *Política*, sugere uma sorte de desconexão entre a vida e a felicidade: “O homem é por natureza um ser vivo político. Apesar de não carecer de auxílio mútuo, os homens desejam viver em conjunto; também é verdade que estão unidos pela utilidade comum, na medida em que, a cada um corresponde uma parcela de bem-estar. Este é o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo. Mas os homens também se reúnem e

simples quanto parece supor a interpretação de Williams. Com efeito, as leis naturais formuladas no *Leviathan* não dão guarida para a felicidade. Elas não dizem que a finalidade do Estado é a felicidade, nem ordenam ao súdito buscá-la. Veja-se que a segunda lei natural menciona só a igualdade e a liberdade: “*That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe.*” (Hobbes, 1968, chap. XIV). Com se percebe, ela não menciona a felicidade. Por isso mesmo, segundo Höffe, Hobbes não poderia ser simplesmente classificado como pertencente aos sistemas que se sustentam na felicidade: “Hobbes, however, does not fall so unambiguously into the group of positions to be criticized, as Kant makes it sound. For although Hobbes does begin with the natural desire for self-preservation and happiness, he speaks only of freedom in the decisive second part of the second law of nature.” (Höffe, 2002, p. 90).

Uma segunda interpretação foi sustentada por Pécharman, a qual consiste em reformular o conceito de felicidade no sentido de que ela não seria uma soma total, um conceito que daria unidade, mas seria a vivência do movimento que constitui a própria existência do ser humano: “*Le bonheur n’a de signification que relativement au désir de se conserver soi-même, lequel est une propriété incommunicable de chaque homme en tant qu’individu qui pour toute la suite de sa vie ne peut pas être un autre.*” (Pécharman, 2005, p. 53). A comentadora pensa, com isso, honrar a definição hobbesiana de felicidade segundo a qual ela é o progresso de um desejo a outro, sendo a realização de um desejo não mais do que um momento para a passagem para um outro desejo, como visto acima no texto de Hobbes. Tratar-se-ia, portanto, da assunção da indeterminação da felicidade como sendo a sua natureza mesma.

A terceira interpretação é aquela que se pretende defender nesse estudo. Segundo essa interpretação, felicidade e autoconservação são conceitos independentes entre si, embora possa haver sobreposição dos mesmos. Por exemplo, a autoconservação pode ser considerada como um meio ou como fazendo parte do conceito de felicidade.

Inicialmente, é de se questionar que Kant tenha endereçado a Hobbes essa crítica com relação à felicidade, por duas razões.

A primeira razão pode ser aferida a partir de um artigo de Bayertz e Gutmann. Segundo os articulistas, predominou no século XVIII prussiano uma formulação típica do direito natural ligada à felicidade, porém com uma

mantém a comunidade política, pura e simplesmente, para viver; por isso já existe um elemento valioso no simples viver, pelos menos se as amarguras da existência não forem excessivas. É evidente que a maior parte dos homens passa por muitas amarguras devido ao afã de viver, e parecem encontrar na vida uma espécie de felicidade e doçura natural.” (Aristóteles, 1998, 1278b15-30). Ver também 1252b30, 1280a20-25.

particularidade que eles nominam de mutação, qual seja, a apoteose do estado paternalista: “However, under the central idea that the happiness (*Eudaimonia*) of the subjects was the prime goal of governmental action, the German philosophy of natural law during the Age of Enlightenment, with Christian Wolff and his followers, mutated to become the apotheosis of the paternalistic state.” (Bayertz, Gutmann, 2012, p. 237). Nesse sentido, Wolff teria sustentado que os governantes são como os pais em relação às crianças: “People who rule behave towards subjects like fathers towards children.” (Wolff apud Bayertz, Gutmann, 2012, p. 238). Só no final do séc. XVIII é que ter-se-ia desenhado uma crítica a tal tipo de intervenção na vida das pessoas. Seria isso que explicaria, ao menos sob o ponto de vista histórico, a reação de Kant à fundamentação do direito na felicidade: “For this reason, especially in Kant’s philosophy of law, a concept of law orientated towards freedom separated itself radically from the governmental aim of ‘happiness’.” (Bayertz, Gutmann, 2012, p. 238). Pois bem, ainda que o subtítulo do texto de Kant em apreço tenha entre parêntesis a denominação *Contra Hobbes*, o título principal desta parte é *Da relação entre teoria e prática no direito político*. Ora, seria incoerente pensar que uma tal tese tenha sido especialmente endereçada a Hobbes em vez de exatamente à teoria que vigia no seu tempo, ao menos se dermos crédito aos comentadores em apreço.

A segunda razão é que na obra de Hobbes que Kant cita em seu escrito, a felicidade não desempenha papel importante: “Hobbes has nothing to say about happiness in *De Cive* [...] happiness is not mentioned.” (Airaksinen, 2004, p. 319).

Com toda certeza, segundo Hobbes, a autoconservação é o princípio que fundamenta os cálculos da razão, não só nos termos das leis naturais, como também nos termos da permissão para a guerra no estado de natureza.¹³ Em que pese tal fundamentalidade, pedir pela justificação desse princípio em Hobbes equivaleria a pedir pela fundamentação do imperativo categórico em Kant. Seja como for, se razões há que se ofertar de tal fundamentalidade, elas poderiam ser declinadas nos termos seguintes. Com a autoconservação, Hobbes está a apelar a um estrato mais fundamental do que aquele da felicidade, muito embora aquela possa compor o conceito desta e possa mesmo ser justificada por ela. Ora, não se poderia apelar ao conceito de felicidade como um estrato comum em razão de que os homens não conseguem fazer um conceito determinado do que ela seja. Como visto, Hobbes nega explicitamente que exista um *finis ultimus* ou *summum bonum*. Logo, ela não pode ser um fundamento para o sistema e, quiçá, seja isso a explicar

¹³ “And consequently it is a precept, or general rule of reason, *that every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war.* The first branch of which rule, containeth the first, and fundamental law of nature; which is, *to seek peace, and follow it.* The second, the sum of the right of nature; which is, *by all means we can, to defend ourselves.*” (Hobbes, 1968, chap. XIV).

o quão deflacionado é o uso que Hobbes faz desse conceito e o quão pouco ele foi tratado pela maioria de seus comentadores.

A leitura rawlsiana de Hobbes pode atestar essa interpretação. Segundo ele, Hobbes era ciente do pluralismo de interesses existente entre os homens:

He is aware that he lives in an age in which people appeal to many different kinds of interests—to religious interests, to political interests, to interests that he thinks are based in the end on pride and vainglory and love of dominion—and he is trying to introduce a class of interests common to everyone. (Rawls, 2007, p. 48).

Por isso, na diversidade e conflitividade de interesses, Hobbes teria procurado por alguns interesses que fossem partilháveis. Um destes interesses seria justamente o da autoconservação; um outro seria aquele dos meios para uma vida cômoda: “That is, although we may differ from the standpoint of our religious and political views, and may have other various interests that are very important to us, we nevertheless share certain fundamental interests in self-preservation, conjugal affection, and the means of a commodious life.” (Rawls, 2007, p. 48). Ainda que Rawls mencione nessa passagem o interesse da busca de uma vida cômoda, o que parece sugerir uma relação com a felicidade, em uma outra passagem a sua formulação é mais contundente em relação à autoconservação: “Hobbes wants to appeal *solely* to our interest in self-preservation because he wants to appeal only to the most fundamental interests which he thinks *none* will question are fundamental. Thus, Hobbes drastically simplifies, but intentionally.”¹⁴

Dois comentários merecem ser aqui mencionados.

O primeiro é que, assim como Kant pôde apelar ao fato da razão para justificar a lei moral, Hobbes poderia apelar ao que ele chama de ética. Em uma tabela de assuntos que ele apresenta no cap. IX do *Leviathan*, a ciência do justo e do injusto é separada da ética. Esta tem por base as paixões, já aquela é uma consequência da fala. Darwall sustenta a esse propósito que a argumentação de Hobbes não tem o seu fundamento no desejo efetivo da autoconservação, ou seja, no fato de se desejá-la realmente. Não, de acordo com o comentador, a argumentação tem base na autoconservação, independentemente de ser o desejo efetivo, real, dos seres humanos: “Rather, according to Hobbes, we reason *from the end* of self-preservation itself, not from the fact that it is our end. In having self-

¹⁴ (Rawls, 2007, p. 70. Ênfase acrescentada). Um raciocínio semelhante a este opera no próprio pensamento de Rawls. Ou seja, em *Uma teoria da justiça* ele movimenta as divergências em relação a concepções de bem como um argumento para fundamentar racionalmente uma concepção pública de justiça: “This means that while they know that they have some rational plan of life, they do not know the details of this plan, the particular ends and interests which it is calculated to promote. [...] they assume that they normally prefer more primary social goods rather than less.” (Rawls, 1999, p. 123). Sabidamente, Rawls exclui Hobbes do contratualismo que ele reformula, quicá, em razão do ele considerar Hobbes deficitário em relação ao conceito de obrigação, uma acusação, aliás, semelhante à de Habermas ??mas não deixa de afirmar que a posição original pode ser equiparada ao estado de natureza das teorias contratualistas, passagem na qual ele não menciona ninguém em especial. Uma tal estratégia não põe em risco o caráter deontológico da teoria de Rawls. Por que poria a de Hobbes?

preservation as end, we accept a normative premise that differs from any description of our psychology.”¹⁵ Desse modo, Darwall pensa poder evitar o subjetivismo que decorreria da sustentação de que as leis naturais dependeriam de o sujeito ter o desejo da autoconservação.

Essa argumentação não contradita a tese de que a autoconservação é um fim real no sentido de Kant,¹⁶ ou seja, que ela é um desejo real e efetivo para a maior parte das pessoas, que é acompanhada de apetite, prazer, e, por isso, será avaliada como boa. Embora a maioria a tenha como fim real, pode ser o caso que algum ser humano não a tenha como fim real, ou pelo menos, que tal fim não predomina sobre todos os outros, como é o caso do suicida. Dito claramente, “There is no dispute over the putatively subject-independent issue of whether something is good or evil.” (Darwall, 2000, p. 330).

Talvez, pela mesma razão que Kant não quis fazer da felicidade um dever, a não ser indireto, Hobbes não quis fazer da autoconservação um dever. Portanto, assim como para o caso da felicidade, a autoconservação não precisa ser fundamentada como uma finalidade para o ser humano. Sabidamente, Kant fez da autoconservação um dever categórico, talvez pela razão de que alguém possa querer se suicidar, o que, aliás, desafiaria o caráter real do fim da autoconservação. Talvez, uma das razões pelas quais Kant tornou categórico o dever da autopreservação seja que, diferentemente da felicidade, a conservação é determinada. Ou seja, é possível atribuir à autoconservação ao menos uma significação determinada, qual seja, aquela da proibição do suicídio, havendo casuística em relação a outras possibilidades, como aquela de saber se uma pessoa que ingere bebida alcoólica em demasia atenta ou não atenta contra esse dever. Essa determinidade do conceito seria uma razão para diferenciar a autoconservação e a felicidade, de tal forma que haveria componentes fundamentalmente distintos entre as duas determinações, muito embora a autoconservação possa compor o conceito de felicidade. Sendo assim, é possível vislumbrar por que o conteúdo da lei natural pode ter uma precisão e determinação que os imperativos assertórico-práticos não podem ter em razão de o fim da felicidade ser indeterminado, ainda que seja um fim real. A autoconservação é um fim real determinado, portanto, com características marcadamente distintas da felicidade, o que proíbe simplesmente tratá-la como um caso específico do que compõe a felicidade. De mais a mais, aprende-se com Kant que o dever de se autoconservar, justamente por ser categórico, não tem o seu fundamento no desejo de felicidade, o que é uma prova

¹⁵ (Darwall, 2000, p. 318). Com essa tese, ele diz desafiar a interpretação de vários comentadores: Gauthier, Hampton e Kavka. (Darwall, 2000, p. 215).

¹⁶ “The hypothetical imperative that represents the practical necessity of an action as a means to the promotion of happiness is assertoric. It may be set forth not merely as necessary to some uncertain, merely possible purpose but to a purpose that can be presupposed surely and a priori in the case of every human being, because it belongs to his essence.” (GMS, AA 04: 415).

de que o seu conteúdo porta pedigree para um tratamento sem referência à felicidade. É justamente o caso de Hobbes. Ora, sendo assim, deve-se julgar como improcedente a inclusão de Hobbes entre aqueles a quem Kant endereça a sua crítica no início do seu texto *Contra Hobbes*.

O segundo comentário a ser feito se refere ao desejo de uma vida cômoda, mencionado por Rawls em uma primeira formulação, embora não na sua interpretação consolidada que só se refere, como visto, à autoconservação. Isso parece ser um apelo à felicidade com um outro nome. Nesse sentido, vale a pena lembrar que mesmo Kant definiu o princípio a priori da liberdade como um direito de não sofrer interferência na sua busca da felicidade. Uma tal posição é coerente com a moral kantiana, pois ela não exclui a busca da felicidade, ao contrário, ela é não só autorizada por seu sistema moral, como até mesmo ordenada por ele como um dever indireto, como visto.

O conceito de autorização opera de vários modos no texto de Kant, sendo sempre o verso da medalha de uma ação que não causa dano.

No âmbito moral, o cumprimento do imperativo categórico não causa dano, a não ser por acaso, por acidente, logo, há uma autorização “para fazer ou deixar de fazer algo a seu bel-prazer” (RL, AA 06: 223) as ações moralmente indiferentes, aquelas que se põem como o que resta depois da varredura, do filtro do imperativo categórico: “*Lícita* é uma ação (*licitum*) que não é contrária à obrigação; e esta liberdade não restringida por nenhum imperativo contrário chama-se a faculdade (*facultas moralis*). [...] Uma tal ação chama-se moralmente indiferente (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*).” (RL, AA 06: 222-223). Tais ações poderiam configurar o domínio daquilo que pode ser buscado como plano de felicidade: “Pois, em primeiro lugar, devo estar certo de que não ajo contra o meu dever; só depois me é permitido olhar à volta em busca da felicidade, contanto que eu a possa conciliar com o meu estado moralmente (e não fisicamente) bom.” (TP, AA 08: 282-283).

No que concerne ao direito, por um lado, considerado como faculdade moral, ele consiste, em uma autorização para fazer o que o dever categórico ordena ou proíbe: “A todo dever corresponde um direito, considerado como faculdade (*facultas moralis generatim*), mas nem a todos os deveres correspondem direitos por parte de outros a coagir alguém (*facultas iuridica*), sendo que estes se chamam especificamente deveres jurídicos”.¹⁷ Por outro lado, o direito implica uma autorização bem mais ampla do que esta, pois ela só encontra empecilho no que causar dano.¹⁸ Isso é o que se pode deduzir do princípio universal do direito, o qual

¹⁷ “Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniß (*facultas moralis generatim*) betrachtet, aber nicht aller Pflicht correspondiren Rechte eines Anderen (*facultas iuridica*) jemand zu zwingen; sondern diese heißen besonders Rechtspflichten.” (TL, AA 06: 383).

¹⁸ “Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die Lüge (*aliud lingua promtum, aliud*

pode ser formulado como o princípio de não causar dano: “*Não faça mal* [Unrecht] *a ninguém* (*neminem laede*) [...] (*Lex juridica*).” (RL, AA 06: 236).

Ora, uma das menções de Hobbes à felicidade, no *Leviathan*, poderia ser lida justamente em um sentido assemelhado a Kant. Com efeito, há uma passagem sobre a igualdade na qual Hobbes menciona o termo *live well*:

As it is necessary for all men that seek peace, to lay down certaine Rights of Nature; that is to say, not to have libertie to do all they list: so is it necessarie for mans life, to retaine some; as right to governe their owne bodies; enjoy aire, water, motion, waies to go from place to place; and all things else without which a man cannot live, or not *live well*.” (Hobbes, 1968, chap. XV. Ênfase acrescentada).

Ora, tendo em vista a definição kantiana da liberdade em *Contra Hobbes*, a qual é feita em conexão com a busca da felicidade, tais elementos poderiam ser pensados como compondo um mínimo daquilo que poderia estar incluído na permissão para buscar a felicidade. Tratar-se-ia, então, de uma formulação daquilo que o Estado não poderia intervir sem causar dano. No cap. XXI do *Leviathan* Hobbes afirma ser impossível regar todas as ações e palavras dos homens¹⁹ e parece excluir de regramento o que porta conexão com a felicidade, como a liberdade de comprar e de vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes. (Hobbes, 1968, chap. XXI). Poder-se-ia dizer, em termos kantianos, tratar-se de usos da liberdade que obedecem ao próprio princípio universal do direito, de tal forma que quem impedisse o uso de tais liberdades, mesmo o Estado, feriria um direito natural do súdito. Desse modo, trata-se de um resultado a que se pode chegar tanto pela argumentação kantiana quanto pela hobbesiana. Deveras, segundo Hobbes, liberdade é “aquela parte do direito de natureza que é reconhecida e deixada aos súditos pelas leis civis.” (Hobbes, 1998, p. 107, cap. XIII, §15). Ajunta ele, ainda, “Constitui parte substancial dessa liberdade, que é inofensiva ao governo civil, e necessária para que cada súdito viva em felicidade, que não haja penalidades a temer, a não ser as que ele possa tanto antever quanto esperar;” (Hobbes, 1998, p. 107, cap. XIII, §16). Para finalizar, vale a pena anotar ainda esta citação de Hobbes:

The commodity of living consisteth in liberty and wealth. By Liberty I mean, that there be no prohibition without necessity of any thing to any man, which was lawful to him in the law of nature; that is to say, that there be no restraint of natural liberty, but what is necessary for the good of the commonwealth; and that well-meaning men

pectore inclusum gerere). Daß eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar”. (TL, AA 06: 429).

¹⁹ “For seeing there is no Common-wealth in the world, wherein there be Rules enough set down, for the regulating of all the actions, and words of men, (as being a thing impossible.” (Hobbes, 1968, chap. XXI).

may not fall into the danger of laws, as into snares, before they be aware. It appertaineth also to this liberty, that a man may have commodious passage from place to place, and not be imprisoned or confined with the difficulty of ways, and want of means for transportation of things necessary. And for the wealth of people, it consisteth in three things: the well ordering of trade, procuring of labour, and forbidding the superfluous consuming of food and apparel. (Hobbes, 1928, chap. 28, §4).

Em suma, considerando o fim da autoconservação das multidões, os cálculos da razão ordenam a paz. Da mesma forma, a razão categórica *a priori* ordena a paz:

Pode-se dizer que esta fundação da paz universal e permanente não perfaz apenas uma parte, mas todo o fim terminal da doutrina do direito nos limites da simples razão, pois somente o estado de paz é o estado do meu e teu assegurado por *leis* em uma multidão de homens avizinados, portanto reunidos em uma constituição, cuja regra não deve, contudo, ser tirada da experiência daqueles que até agora se deram melhor, como uma norma para outros, mas derivada *a priori* pela razão do ideal de uma associação jurídica dos homens sob leis públicas em geral. (RL, AA 06: 355).

Assim como em Hobbes as leis naturais são uma explicitação daquilo em que a paz consiste, da mesma forma em Kant o princípio universal do direito é a expressão da paz, como se pode verificar abaixo. A diferença pode residir tanto nos fundamentos quanto nas consequências que ambos retiram de tais determinações, mas não no conteúdo. Quanto às consequências, ver-se-á abaixo que Hobbes autorizaria a desobediência sem injustiça, ao passo que Kant a nega.

Ou seja, Hobbes certamente argumenta que a lei natural é um limite traçado sobre a liberdade natural. A lei se opõe ao direito natural. Porém, a lei natural que rege a autoconservação nas multidões não pode avançar até ao ponto de coagir à felicidade, até porque a lei natural em questão no direito público não diz respeito à conservação do indivíduo em particular, mas do indivíduo nas multidões:

These are the Lawes of Nature, dictating Peace, for a means of the conservation of men in multitudes; and which onely concern the doctrine of Civill Society. There be other things tending to the destruction of particular men; as Drunkenness, and all other parts of Intemperance; which may therefore also be reckoned amongst those things which the Law of Nature hath forbidden; but are not necessary to be mentioned, nor are pertinent enough to this place. (Hobbes, 1968, chap. XV).

Nesse particular, “Hobbes might seem to argue in the same way as Kant, namely that laws are the coercive means of maintaining the commonwealth; such unpleasant means need not bring about happiness. What Hobbes means is that happiness may come when the rule of law obtains. Kant cannot say even this much. As a philosopher he must remain silent.”²⁰ Como observado, no *De cive*, a obra de

²⁰ (Airksinen, Siitonen, 2004, p. 318). Kant afirma na *Fundamentação* que a felicidade é um dever indireto, bem como ela pode ser procurada desde que não contrarie os deveres morais: “A máxima que prescreve observar incondicionalmente, sem qualquer consideração por um fim tomado como princípio, uma lei do livre arbítrio (isto é, o dever) que impera categoricamente distingue-se de modo essencial, isto é, segundo a espécie, da máxima que

fato citada por Kant, o conceito de felicidade pouco opera. (Airksinen, Siitonen, 2004, p. 319). O que Hobbes afirma, nesta obra, é que a sociedade não é um fim em si mesma, devendo ter algum outro fim, como a honra ou o proveito, conforme o preceituado no cap. I, §2. As leis naturais são regras para a conservação das multidões. Elas impõem uma obrigação, um limite à liberdade. Certamente, o imperativo da razão funciona como uma restrição do desejo também no que diz respeito ao fim da autoconservação individual. Provavelmente, ela demandaria que alguém siga uma dieta equilibrada, apesar do seu desejo de comer muito doce ou beber muito vinho. No entanto, parece claro no texto de Hobbes que tais determinações não devem ser misturadas. Segundo ele, leis da conservação do indivíduo não são pertinentes à matéria que está sendo tratada no direito público.

O argumento contra o louco e a fundamentação das leis naturais

Quiçá, o ponto mais importante para esclarecer a fundamentação das leis naturais em Hobbes, bem como para esclarece a fundamentação do caráter obrigacional dos contratos, seja aquele do louco ou do tolo [foole]. O argumento do tolo consiste em defender, sob o ponto de vista do próprio interesse, a racionalidade do cumprimento da sua parte do contrato, quando o outro já cumpriu a sua. Hobbes alega que não é racional deixar de cumpri-lo, pois o possível benefício, por mais garantido que fosse, só ocorreria por acidente, de tal forma que não poderia ser razoavelmente e sabiamente escolhida tal opção:

“For the manifestation whereof, we are to consider; First, that when a man doth a thing, which notwithstanding any thing can be foreseen, and reckoned on, tendeth to his own destruction, howsoever some accident which he could not expect, arriving may turne it to his benefit; yet such events do not make it reasonably or wisely done.” (Hobbes, 1968, chap. XV).

Segundo ele, o rompimento unilateral do contrato gera um tipo de desconfiança que implica a expulsão do faltoso de qualquer sociedade. Ou seja,

nos prescreve seguir o fim (que em geral se chama felicidade) a nós proposto pela própria natureza como motivo para um certo modo de agir. A primeira máxima é, de facto, boa em si mesma, mas não a segunda; esta, em caso de colisão com o dever, pode ser muito má. [...] Mas o estado em que, no caso de colisão de certos fins meus com a lei moral do dever, sou consciente de preferir este último, não é apenas um estado melhor, mas o único que em si é bom: é um bem de um campo totalmente diverso, onde não se têm em consideração os fins que se me podem oferecer (nem, por conseguinte, o seu conjunto, a felicidade) e onde o que constitui o princípio determinante do arbítrio não é a sua matéria (um objecto que lhe é dado como fundamento), mas a simples forma da legalidade universal da sua máxima. Por conseguinte, de nenhum modo se pode dizer que cada estado, que eu prefiro a todo o outro modo de ser, deve por mim ser incluído na felicidade. Pois, em primeiro lugar, devo estar certo de que não ajo contra o meu dever; só depois me é permitido olhar à volta em busca da felicidade, contanto que eu a possa conciliar com o meu estado moralmente (e não fisicamente) bom.” (TP, AA 08: 282-283).

para ele continuar a viver em sociedade, o que, aliás, é essencial para a sua sobrevivência, ele dependeria de os outros terem um juízo falso a seu respeito, ou seja, como sendo cumpridor dos contratos, o que ele na verdade não seria. Contudo, não é razoável ou sábio fazer a sua segurança depender de um erro de avaliação dos outros.²¹

Segundo Kavka, o argumento contra o louco mostra que o critério de racionalidade em Hobbes não é nem utilitarista e nem é uma análise caso a caso, mas é uma consideração da propriedade da regra de ser um meio de autoconservação. (Kavka, 1995, p. 21). O cerne do argumento, para ele, reside na noção de incerteza. Nesse sentido, esclarece ele, seriam quatro os elementos que caracterizam a racionalidade baseada na incerteza defendida por Hobbes no argumento contra o louco. Em primeiro lugar, o raciocínio seria sempre prospectivo [forward-looking], ou seja, o adimplemento de um contrato no presente seria sempre avaliado como um “means to securing future cooperation and trust from other people.” (Kavka, 1995, p. 21). Em segundo lugar, as escolhas seriam feitas sob condição de incerteza, ou seja, os resultados que possivelmente adviriam das escolhas caso a caso não estariam disponíveis. (Kavka, 1995, p. 21). Em terceiro lugar, o jogo “play it safe under uncertainty” seria diferente de um cálculo de utilidade caso a caso:

it is rational to play it safe under uncertainty and avoid risking very bad outcomes in hopes of obtaining uncertain gains. In particular, it is irrational to risk social ostracism by committing an offensive violation of a core moral rule (i.e., a law of nature) in hope of obtaining the relatively small and uncertain gains that might follow from getting away with such a violation. (Kavka, 1995, p. 21-2).

Portanto, o louco argumentaria a partir do benefício caso a caso e Hobbes responderia em termos de longo prazo. Em quarto lugar, seguir regras rigidamente, a longo prazo, seria mais seguro para a autoconservação:

precommitment (or rigid rule-following) is rational in the following sense: one is likely to do better overall by rigidly following the core moral rules than by calculating acceptable risks on particular occasions, because errors and biases in such calculations will tend toward leading you to take excessive risks in particular cases. (Kavka, 1995, p. 21-2).

Em suma, “Since the benefits of violation are uncertain, and the risks of failure are so grave, it is rational, in purely forward-looking terms, to play it safe

²¹ “He therefore that breaketh his Covenant, and consequently declareth that he thinks he may with reason do so, cannot be received into any Society, that unite themselves for Peace and Defence, but by the error of them that receive him; nor when he is received, be retained in it, without seeing the danger of their error; which errors a man cannot reasonably reckon upon as the means of his security: and therefore if he be left, or cast out of Society, he perisheth; and if he live in Society, it is by the errors of other men, which he could not foresee, nor reckon upon; and consequently against the reason of his preservation; and so, as all men that contribute not to his destruction, forbear him onely out of ignorance of what is good for themselves.” (Hobbes, 1968, chap. XV).

and follow the generally beneficial third (or other) law of nature.” (Kavka, 1995, p. 23).

Desse modo, o jogo “play it safe under uncertainty” explica não só por que é racional cumprir os contratos no estado civil, mas também por que é racional fazer a guerra no estado de natureza, pois tratam-se de perspectivas de sobrevivência a longo prazo sob circunstâncias diferentes: no estado de natureza tal perspectiva é quase zero, mesmo fazendo a guerra, ao passo que no estado civil é uma perspectiva alta. (Kavka, 1995, p. 23). Decorre disso que o cumprimento dos contratos ditado pela terceira lei natural, incluso aí o contrato social, é posto como condição para a autoconservação e para a paz.

O argumento do louco mostra a conexão entre a lei natural, a autopreservação e a motivação. Ele mostra por que o louco avalia mal o que lhe é benéfico, talvez, devido à sua visão de curto prazo. Em última análise, o argumento que opera é aquele da quebra da confiança, aliás, o mesmo que opera na primeira fórmula do imperativo categórico a respeito da falsa promessa, justamente o único dever cujo descumprimento gera um tipo de autocontradição, ou seja, gera uma impossibilidade interna. Pergunta-se, qual é mesmo o sentido dessa alegada impossibilidade interna que gera uma contradição? Nada mais do que a quebra da confiança, a qual “tornaria impossível o próprio prometer e o fim que se pode ter com isso, porque ninguém acreditaria que algo teria sido prometido a ele, mas rir-se-ia de todo proferimento semelhante como uma vã alegação”, (GMS, AA 04: 422), ou seja, geraria uma falta de confiança, cujo indício seria o riso. Ora, é a quebra da confiança que gera a expulsão do faltoso e o condena ao estado de natureza, um estado miserável de guerra, cuja chance de sobrevivência é praticamente zero.

Frente aos cálculos da razão, o louco não pode simplesmente desejar continuar no estado de natureza, pois isto estaria em contradição com a sua própria autopreservação:

The estate of hostility and war being such, as thereby nature itself is destroyed, and men kill one another [...] he therefore that desireth to live in such an estate, as is the estate of liberty and right of all to all, contradicteth himself. For every man by natural necessity desireth his own good, to which this estate is contrary, wherein we suppose contention between men by nature equal, and able to destroy one another. (Hobbes, 1928, cap. 14, §12).

Desse modo, o jogo “play it safe under uncertainty” explica não só por que é racional cumprir os contratos no estado civil, mas também por que é racional fazer a guerra no estado de natureza, pois tratam-se de perspectivas de sobrevivência a longo prazo sob circunstâncias diferentes: no estado de natureza tal perspectiva é quase zero, mesmo fazendo a guerra, ao passo que no estado civil é uma perspectiva alta. (Kavka, 1995, p. 23).

Nota conclusiva

Conclui-se que a filosofia do direito hobbessiana não assenta bases na noção de felicidade. Antes de Kant, Hobbes foi um dos que não só questionou a determinidade de tal conceito, como questionou haver um último bem para o ser humano. Para ele, a felicidade é só o progredir de um desejo a outro, sem fixidez. Esse cariz do filósofo alerta para a solução que ele ofertou, qual seja, não calcar a sua filosofia do direito na busca de um bem, mas em evitar um mal, o maior mal, a morte. Ou seja, o jurídico não se funda em um bem último, mas em um mal último. Um tal raciocínio permitiu concluir por uma distinção entre a busca da felicidade e a autoconservação. Ainda que possa haver sobreposições entre ambos, há distinção bastante entre os conceitos. Basta dizer que o próprio Kant elevou a autoconservação a um dever categórico da razão. Desse modo, parece soar estranho que um sistema baseado na autoconservação seja tão enfraquecido sob o ponto de vista obrigacional quanto Kant acusa que ele seja. Nesse particular, naquilo que Kant se afasta de Hobbes, parece gerar para ele problemas insuperáveis no aspecto jurídico, como é a dificuldade que seu o sistema enfrenta em relação a *jus necessitatis*, por ele explicitamente negado. A solução para isso, segundo Kant, consiste em estatuir uma primazia dos deveres perfeitos para com os outros em relação aos deveres perfeitos para consigo. Moralmente, uma tal primazia até poderia ser justificada, ainda que o próprio Kant não decline claramente as razões para tal, mas dificilmente poderia ser justificada juridicamente, especialmente no que diz à sua efetividade entre os humanos.

Referências:

- AIRAKSINEN, T.; SIITONEN, A. "Kant on Hobbes, Peace, and Obedience". *History of European Ideas*. v. 30, 2004.
- ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego New York London: Harcourt Brace, 1976 [1951].
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. [Trad. L. Vallandro e G. Bornheim] São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ARISTÓTELES. *Política* [edição bilíngüe]. [Trad. A. C. Amaral e C. C. Gomes]. Lisboa: Vega, 1998.
- BAYERTZ, K.; GUTMANN, T. "Happiness and Law". *Ratio Juris*. v. 25, n. 2, 2012, p. 236–246.
- BYRD, B. S.; HRUSCHKA, J. *Kant's 'Doctrine of Right': A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CURRAN, E. *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*. Chippenham: Palgrave Macmillan, 2007.
- DARWALL, S. "Normativity and Projection in Hobbes's Leviathan". *The Philosophical Review*. v. 109, n. 3, 2000, p. 313-347.
- DWORKIN, R. *Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Vintage Books, 1994.
- GREGOR, M. J. *Law of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the 'Metaphysik der Sitten'*. Oxford: Blackwell, 1963.
- GREGOR, M. Translator's Note on the text of The metaphysics of Morals. In KANT, I. *Practical philosophy*. [Transl. Mary Gregor]. [The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant]. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 355-359.
- GROTIUS, H. *On the Law of War and Peace*. [1625]. (Transl. A. C. Campbell: De jure belli ac pacis). Botoche: Ontario, 2001.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HOBBES, T. *Do cidadão*. [R. J. Ribeiro: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society]. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1642].
- HOBBES, T. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. [Edited by C.B. Macpherson]. London: Penguin, 1968 [1651].
- HOBBES, T. *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928 [1640].
- HÖFFE, O. *Categorical Principles of Law: a Counterpoint to Modernity*. [Translated by Mark Migotti: Kategorische Rechtsprinzipien: Ein Kontrapunkt der Moderne]. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.
- JAKONEN, M. "Needed but Unwanted. Thomas Hobbes's Warnings on the Dangers of Multitude, Populism and Democracy". *Las torres de Lucca*. nº 9, 2016, p. 89-118.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797].

- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. [Trad. G. A. de Almeida: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press, s/d [1793]. [http://www.lusosofia.net/].
- KAVKA, G. "The Rationality of Rule-Following: Hobbes' Dispute with the Foole". *Law and Philosophy*. v. 14, 1995.
- LLOYD, S. A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MILL, J. S. *Utilitarianism and On Liberty*. Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin. [Ed. with an Introduction by Mary Warnock]. 2. Ed., Oxford: Blackwell, 2003.
- OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.
- PÉCHARMAN, M. "Le problème du principe des jugements pratiques: Kant critique d'une illusion de Hobbes". In FOISNEAU, L.; THOUARD, D. [ed.]. *De la violence à la politique: Kant et Hobbes*. Paris: Vrin, 2005, p. 33-54.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].
- RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- RILEY, P. "Kant against Hobbes in Theory and Practice". *Journal of Moral Philosophy*. n. 4, v. 2, 2007, p. 194-206.
- SINGER, P. [ed.]. *In Defense of Animals: A Second Wave*. Oxford: Blackwell, 2006.
- SLOMP, G. "The Liberal Slip of Thomas Hobbes's Authoritarian Pen". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. V. 13, n. 2, 2010, p. 218.
- SLOMP, G. "Hobbes and the Equality of Women". *Political Studies*. V. 42, n. 3, 1994, p. 441-452.
- TUCK, R. *Free Riding*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2008.
- VOLPATO DUTRA, D. J. Grotius: pré-história da teoria kantiana da virtude. In HOBUSS, J. (Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: EDUFSC, 2011, p. 157-169.
- VOLPATO DUTRA, D. J. "Moralidade política e bioética: os fundamentos liberais da legitimidade do controle de constitucionalidade". *Veritas*. Porto Alegre: v. 52, n. 1, 2007, p. 59-78.
- WILLIAMS, H. *Kant's Critique of Hobbes*. University of Wales Press, 2003.

Resumo: o texto argumenta que as diferenças maiores entre Hobbes e Kant com relação à lei natural residem menos no seu conteúdo e mais no seu status: para Kant, elas são princípios a priori; para Hobbes, ditames da razão com vistas à autoconservação. Por fim, o texto argumenta que a autoconservação, assim como a felicidade, é um fim real, mas, diferentemente da felicidade, é um fim real com conteúdo determinado. Ora, o papel das leis naturais em Hobbes é justamente determinar o conteúdo da finalidade da autoconservação das multidões.

Palavras-chave: Hobbes, Kant, lei natural, autoconservação, felicidade

Abstract: The text argues that the major differences between Hobbes and Kant in relation to natural law reside less in their content and more in their status: for Kant, they are a priori principles; For Hobbes, dictates of reason for self-preservation. Finally, the text argues that self-preservation, like happiness, is a real end, but, unlike happiness, it is a real end with determined content. Now, the role of natural laws in Hobbes is precisely to determine the content of the purpose of self-preservation of the multitudes.

Keywords: Hobbes, Kant, natural law, self-preservation, happiness

Recebido em: 06/2017

Aprovado em: 07/2017

Los límites de la psicología como ciencia y la posibilidad de su uso en la antropología en Kant¹

[The limits of psychology as science and the possibility of its use in Kant's anthropology]

Daniel Omar Perez*

Universidade de Campinas (Campinas, Brasil)

1. Introducción

¿Cuál es la justificativa de sustentar la noción de un Yo noumenal en una argumentación filosófica? Allen Wood afirma que las conjeturas kantianas sobre la libertad noumenal son posibles (en algunos de sus aspectos) porque somos totalmente incapaces de tener un conocimiento empírico satisfactorio sobre nuestra mente. Si lo tuviésemos nada nos permitiría sostener otras causas que no sean las empíricas (Wood, 2001, 469). En ese sentido Maria de Lourdes Borges explicando Wood dice que hablamos de un Yo noumenal porque no podríamos tener acceso a nuestro Yo empírico y a sus motivaciones (Borges, 2003, 3).

A pesar de ser defensas honestas de la letra kantiana (lo que podríamos considerar una virtud dentro de un trabajo exegético de la obra de Kant), este tipo de argumento corre el riesgo de ser derribado en el primer laboratorio de psicología cognitiva que se le cruce. Así, delante de la evidencia de los datos empíricos sobre las causas y los motivos de nuestras conductas cualquier teoría que no las corroborase sería apenas un juego literario, aún cuando sea Kant el que lo propone. Entretanto, antes de colocar los libros de Kant más cerca de los de Kipling que de los de Kraepelin deberíamos interrogarnos sobre el estatuto de la insatisfacción mencionada por Wood y explicada por Borges, o mejor de la inaccesibilidad cognitiva de nuestra mente o tal vez (y aún más radicalmente) de las limitaciones

¹ Este artículo es parte de una investigación sobre **Antropología pragmática y filosofía práctica en Kant** desarrollada con el apoyo de la beca de investigador del programa de *produtividade em pesquisa* del Cnpq-Brasil. Las citas de las obras de Kant se harán con las siglas del título en alemán y de acuerdo con la paginación establecida en la edición de Kants *Gesammelte Schriften* /hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter, 1902-1997.

* Daniel.omar.perez@cnpq.br / pesquisador do CNPq.

conceptuales de lo que se denomina *Yo empírico*. Esto implicaría retomar el problema acerca del espacio abierto entre la razón teórica y la razón práctica, pero también, y más específicamente, analizar la posibilidad, el alcance y el límite de una psicología que suministrase información precisa sobre un YO que actuaría de acuerdo con determinaciones causales mecánicas dentro del orden de los objetos de la naturaleza para ejecutar sus actos según su voluntad.

1. Los dos ámbitos

Kant no solamente afirmó, sino que también demostró (o por lo menos propuso una demostración) la imposibilidad de una psicología como ciencia. Y esto no parece ser apenas una elaboración barroca que agota su validez dentro del cuadro de la filosofía trascendental. Los criterios establecidos para la cientificidad de un saber trascienden el mero interés exegético de un sistema filosófico para convertirse en un problema de toda una región del conocimiento. Por eso los propios practicantes de ese saber se dirigieron contra Kant en más de una oportunidad. Tal como afirma Luciano Mecacci: “La historia de la psicología del siglo XIX puede ser considerada una reacción contra la tesis kantiana de la imposibilidad de una psicología como ciencia, una investigación del principio conceptual y metodológico que garantizara tal cientificidad” (Mecacci, 2004, 1). De hecho, la psicología de los últimos doscientos años constituye un verdadero esfuerzo en la indagación de un fundamento naturalista para el acceso cognitivo al YO y a sus motivaciones. Para algunos investigadores en el área de neurociencias como Daniel Dennett (1984; 1995), el descubrimiento de estas cadenas de causas acabaría con el propio concepto de libertad y con todo el ámbito en el cual este está inserido. De ese modo la idea de Wood acerca del soporte de las conjeturas kantianas estaría completamente destruida. No habría posibilidad ni necesidad de distinguir el ser del deber ser. La aceptación de las conductas se daría por su propia funcionalidad en las relaciones causales naturales. No obstante, para Kant, los dos ámbitos (el del sentido externo y el de la libertad) constituyen dos cadenas causales diferentes y en ningún caso una podría refutar a la otra, pero no porque haya algún tipo de falta de recurso de investigación que nos impide llegar al fondo de la cuestión, sino porque ninguna serie puede penetrar a la otra. Esto es lo importante, la libertad no refuta la causalidad mecánica y viceversa porque son dos registros de significación diferentes. El “abismo insuperable” al que Kant se refiere para marcar dramáticamente la diferencia entre los dos ámbitos se sostiene en procedimientos lógico-semánticos divergentes (Loparic, 2000 Perez, 2008). El primero dice respecto a las condiciones de proposiciones que nos permiten producir conocimientos sobre objetos dados o contruidos en la sensibilidad, quiere decir,

sobre objetos de la matemática, la geometría, la física y objetos físico-matemáticos en general estudiados hoy en diferentes áreas de conocimiento (biología o medicina, por ejemplo). El segundo constituye las condiciones lógico-semánticas del juicio práctico, quiere decir, se refiere a las determinaciones de un sujeto que podría imponerse a sí mismo su propia ley. Donde Kant distingue dos ámbitos (campos semánticos), el naturalismo psicológico elimina uno reduciendo la totalidad de lo real a un único campo de sentido (el de la causalidad mecánica de los objetos físico-matemáticos). El procedimiento de naturalización del propio principio de causalidad mecánica exige de todo y cualquier enunciado responder a las condiciones de la experiencia cognitiva. Esto deja sin espacio a cualquier concepto parecido con el de libertad. Pero la cuestión aquí no es apenas un problema de elección conceptual, se trata más bien de saber si la reducción propuesta es consistente en lo que le concierne al objeto de la psicología.

2. El conocimiento de los objetos y la psicología

Con relación al conocimiento de los objetos Kant distingue aquellos que son de los sentidos externos y aquellos que son del sentido interno. Los objetos de los sentidos externos corresponden a la naturaleza corpórea y están dentro de la física racional. Los objetos del sentido interno corresponden a la naturaleza pensante y están dentro de la psicología racional. Así tenemos el concepto de naturaleza como la suma de los objetos dados a los sentidos externos e interno (Kant, *KrV* B 873). Así se completa el cuadro de los objetos de la naturaleza, por lo menos en tesis.

En *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* Kant formula la guía para la investigación empírica de los objetos corpóreos. Nunca hizo lo mismo en relación a los objetos de la naturaleza pensante dentro de este cuadro. Esto puede ser entendido de dos modos: 1. como una tarea inacabada por falta de tiempo o, 2. como una imposibilidad semántica que bloquea cualquier acceso cognitivo-objetivo (científico) a objetos de naturaleza pensante. En ese punto la letra de Kant es clara: por un lado, el YO Pienso es una idea transcendental que no puede ser referida ni a un objeto matemático, ni a un objeto empírico, por lo tanto, no hay como obtener conocimiento científico; por otro lado, el Yo Empírico es un concepto que refiere a representaciones del sentido interno, por lo tanto, se trata de grandezas intensivas a las que solo tenemos acceso subjetivamente. Aún cuando podamos organizar una clasificación de las sensaciones según el contraste, la novedad, el cambio y la intensificación provocada entre ellas, esto no nos permite abandonar el mero subjetivismo. Las representaciones del sentido interno que serían objeto de la psicología son sensaciones, como por ejemplo, el dolor, la tristeza, la melancolía, la alegría, la euforia, la desilusión, etc. Se trata de representaciones a las cuales llegamos por introspección y ya afectados por el

objeto que queremos estudiar, quiere decir que son representaciones que no pueden ser ni cuantificadas y ni objetivadas (matematizadas).

Como la condición de cientificidad se pauta, entre otras cosas, pero fundamentalmente, por la objetivación, quiere decir, por la matematización (cuantificación) del objeto, entonces no tenemos como incluir a la psicología dentro de las ciencias empíricas de la naturaleza dado que le sería imposible formular sus enunciados a partir de proposiciones cuyos conceptos refieran a objetos dados o contruidos en la sensibilidad, de acuerdo a como exige Kant en la primera crítica y se demuestra que sucede con la geometría, la matemática y la física.

Siendo así, no se trata de falta de tiempo de estudio, estamos semánticamente imposibilitados de considerar a la psicología en el territorio de la ciencia. Esto quiere decir que no se trata apenas de carecer de buenas evidencias empíricas para explicar las conductas del YO y de sus motivaciones, sino que es semánticamente imposible para un ser racional finito tener acceso a estas evidencias y poder objetivarlas, tornándolas objeto de conocimiento científico. Por eso la letra de Kant es clara:

La psicología empírica está aún más lejos que la química en el ranking de una ciencia de la naturaleza en sentido estricto, fundamentalmente porque las matemáticas no pueden ser aplicadas a los fenómenos del sentido interno [...] (KANT, 1786 A X)

Sabemos que la química introdujo la balanza en 1789 y una revolución científica se produjo con relación a ese saber. No ocurrió lo mismo con la psicología.

Con esto queda claro que no solo una psicología transcendental, sino tampoco una psicología empírica puede constituir una ciencia autónoma. Pero a pesar de la negativa explícita de Kant en la *Crítica de la razón pura* y en *Principios metafísicos del conocimiento de la naturaleza* sobre la cientificidad de la psicología encontramos un fragmento que puede mostrarnos otro camino. Dice Kant en *Principios metafísicos*

Esa psicología jamás podrá ser otra cosa que una teoría histórica del sentido interno y tan sistemática cuanto le sea posible, quiere decir, una descripción natural del alma, pero no una ciencia del alma ni una teoría psicológica experimental [...] (KANT, 1786 AXI).

Cabe aquí la pregunta: ¿En qué sentido puede considerarse al conocimiento psicológico una **teoría histórica** y una **descripción natural**? En *Antropología en sentido pragmático* encontramos algunas reflexiones que nos hacen repensar la situación de la psicología, o por lo menos podemos encontrar allí un uso de los conocimientos psicológicos que pueden ser entendidos en aquel sentido, y de este modo nos permitirían relocalizar a la psicología no como un saber científico pero si como parte de una ciencia.

3. El Yo y su acceso cognitivo

Kant escribe:

Una doctrina del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en sentido **fisiológico** o en sentido **pragmático**. El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre; el conocimiento pragmático, lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo. Quien pondere las causas naturales en que puede descansar, por ejemplo, la facultad de recordar, discurrirá acaso (al modo de Cartesio) sobre las huellas dejadas en el cerebro por las impresiones que producen las sensaciones experimentadas, pero tendrá que confesar que en este juego de sus representaciones es un mero espectador y que tiene que dejar hacer a la naturaleza, puesto que no conoce las fibras ni los nervios encefálicos, ni sabe manejarlos para su propósito, o sea que todo discurrir sobre este asunto **es pura pérdida de tiempo**. Pero si utiliza las observaciones hechas sobre lo que resulta perjudicial o favorable a la memoria, para ensancharla o hacerla más flexible, y a este fin se sirve el conocimiento del hombre, esto constituirá una parte de la Antropología en sentido pragmático, y ésta es precisamente aquella con que aquí nos ocupamos. (Kant, *Anth.* BA IV-VI el destaque es mío)

Fisiología y pragmática dividen el conocimiento sistemático del hombre en dos registros constituidos por cadenas causales diferentes (Perez, 2009). Uno dice respecto al hombre como objeto de la naturaleza. A pesar del escepticismo Kant no niega, y ni podría, el estudio del hombre a partir del estudio del funcionamiento del cerebro con sus fibras y nervios. Hacia un siglo y medio atrás que René Descartes había dado a conocer su *Tratado de las pasiones del alma* intentando dar cuenta de la naturaleza y las conductas humanas en una única investigación sin mucho suceso. A pesar de eso podríamos decir que un siglo y medio después de la declaración kantiana la psiquiatría y la neurobiología avanzaron lo suficiente como para ya no considerar más aquella investigación una “pura pérdida de tiempo”. Hoy en día esa investigación puede ser llevada adelante con conceptos que refieren a objetos dados y con conceptos heurísticos que nos permiten explicar fenómenos de la naturaleza aún cuando no tenemos las herramientas experimentales suficientes para organizar exhaustivamente todos los datos en conexiones comprobadas. En este sentido podríamos decir que el propio Kant esboza una tentativa en *Observaciones referentes a: “Sobre el órgano del alma”*, la respuesta al doctor Sömmering sobre el lugar del alma, testando la coherencia de hipótesis basadas en dos modelos diferentes: dinámico y mecánico. Después de descartar la pregunta acerca del lugar del alma como pregunta sin sentido, porque siendo el alma incorpórea no podemos buscar su localización espacial, Kant acepta la idea de agua ocupando el cerebro. Aún siendo una hipótesis muy imaginativa permanecería dentro del registro de la fisiología. Quiere decir que estaríamos elaborando una

explicación heurística para un fenómeno dado en la sensibilidad (que puede ser cuantificado y objetivable). Por sí misma, esta explicación, no produciría una ciencia autónoma (separada y con un dominio específico de proposiciones), pero contribuiría al avance de una, en este caso de la medicina o la biología. En Loparic, 2003 y en Fulgencio, 2006 encontramos una interpretación opuesta a la nuestra. Ambos autores consideran que ese ejemplo serviría para iniciar la posibilidad de una psicología como ciencia de la naturaleza. Creo que el error de ellos está en considerar un estudio fisiológico –como es el caso- con el título de psicología. Kant no llama a estas investigaciones de “psicológicas” y ni podría, porque aquí ya no se trata de explicar objetos del sentido interno, que no aparecen como matematizados, y de usar conceptos que no tienen referencia directa sino apenas un sentido subjetivo. El ejemplo de Kant podría estar en el campo de lo que llamamos hoy psiquiatría o neurobiología, que formula problemas sobre objetos dados a la sensibilidad (posibles de ser matematizados) y propone un cambio sobre los efectos que causan el funcionamiento de esos objetos. Es en la sistematización de esos conocimientos (y no de sensaciones) que se proponen conceptos heurísticos.

El otro registro al cual Kant apunta en la cita arriba transcripta dice respecto de aquello que resultaría perjudicial o favorable a la memoria. Ciertamente aquí no está hablando apenas de fisiología. Aún cuando Kant en otras partes del texto mencione sustancias químicas que puedan estimular u obstaculizar el entendimiento su interés no se encuentra en el dominio de las reacciones electroquímicas. Es aquí que nos encontramos en un caso donde hacemos uso de consideraciones psicológicas en función de otra ciencia. Expliquemos esto. A una antropología pragmática (a diferencia de la fisiológica) le concierne el conocimiento del ser humano como *ciudadano del mundo* (*Menschen als Weltbürgers*) (Kant, Anth. BA VI), quiere decir, como alguien que nace libre aún cuando no sea posible tener un concepto teórico acerca de esta creación.² En *Fundamentos metafísicos del derecho* Kant explica claramente como no se trata de conocer desde una perspectiva teórica lo que sería un “ciudadano del mundo”. Más aún, en una cita de pie de página Kant escribe:

“Ni siquiera podemos concebir cómo es posible que Dios cree seres libres, porque entonces parece que todas las acciones futuras de estos, predeterminadas por aquel primer acto, estarían insertadas en la cadena de la necesidad natural y, por consiguiente, no serían libres. Sin embargo, que ellos (nosotros los hombres) son libres lo prueba el imperativo categórico, con un propósito práctico-moral, como por una decisión soberana de la razón, sin que esta, no obstante, pueda hacer concebible teóricamente la posibilidad de esta relación de una causa con el efecto, porque ambos son suprasensibles. Lo único que se le puede exigir en este punto es que pruebe que no hay contradicción alguna en el concepto de una creación de seres libres, y esto

² Ver Kant, I. **Werke. Band 7. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, A 110-113.

puede muy bien realizarse mostrando que la contradicción solo se produce cuando se pone junto con la categoría de causalidad la condición temporal, inevitable en la relación con los objetos de los sentidos (es decir, que el fundamento de un efecto preceda a éste), también en la relación a lo suprasensible (lo cual tendría que suceder también realmente, si aquel concepto de causa ha de recibir realidad objetiva en perspectiva teórica); pero ella –la contradicción– desaparece cuando se utiliza la categoría pura (sin un esquema subyacente) en el concepto de creación, con un propósito práctico-moral, por lo tanto no-sensible”³

Como se puede constatar a partir de esta cita, el estudio del ser humano, que no se hace comprendiéndolo como objeto de la naturaleza, es conceptualizado como una labor que se emprende en otro dominio que aquel de las categorías esquematizadas. “Ciudadano del mundo” es el concepto que determina al ser humano como objeto en la antropología en sentido pragmático y es en el interior de esta que se encuentra el lugar reservado por Kant a las observaciones psicológicas. Quiere decir que estamos delante de una determinación que no es teórica y de observaciones que contribuyen para su estudio que no pueden ser dichas científicamente empíricas sin más explicaciones so pena de incurrir en afirmaciones sin sentido.

Veamos con el foco más cerrado este uso antropológico de los conocimientos psicológicos como una teoría histórica.

En *Antropología en sentido pragmático* encontramos dos tipos de advertencias importantes con relación a las observaciones psicológicas. Una refiere a la posibilidad de la observación de las personas y al auto-análisis o auto-observación, la otra dice respecto de la científicidad de dichas observaciones. Con respecto a lo primero escribe Kant:

1. La persona que nota que se le trata de observar y estudiar, se azora (o se molesta), y entonces no puede mostrarse como es; o finge, y entonces no quiere que se la conozca como es.
2. Aún cuando solo quiera estudiarse a sí misma, se encontrará en una situación crítica, principalmente por lo que se refiere a sus estados afectivos, que no admiten, por lo común, fingimiento; pues cuando están en acción los resortes impulsivos (*Triebfedern*), la persona no se observa y cuando se observa los resortes descansan.⁴

En efecto, el tipo de observaciones con el que trabaja la antropología es bastante peculiar y más aún cuando se trata de observar las representaciones internas. En estos casos el auto-engaño parece cumplir una función necesaria e inevitable. La observación de las representaciones internas es afectada por la propia

³ Kant, I. **Werke. Band 7. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, A 113 – B 112.

⁴ Kant, I. **Werke. Band 10. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, BA IX, X.

observación. Esto inclusive puede llevar al observador, según Kant, al desvarío y la locura⁵.

Con relación a la científicidad de los conocimientos psicológicos Kant escribe en *Antropología*:

Observar en mí los diferentes actos de la facultad de representación, cuando yo los provoqué, es algo digno de reflexión, necesario y provechoso para la lógica y la metafísica. Pero querer indagar como vienen por sí mismos al espíritu, aún sin ser evocados (eso ocurre por el juego de la imaginación poética involuntaria) es una inversión del orden natural de la facultad de conocer, porque entonces los principios del pensar no vienen antes como deben, sino después, y eso o ya es una enfermedad del espíritu (melancolía) o conduce a ella y al hospicio. En su viaje de descubrimiento y búsqueda de sí mismo, quien mucho sabe narrar sobre experiencias internas (gracias, tentaciones) puede atracar siempre en Antícira. Pues con esas experiencias internas no se da lo mismo que con las externas de los objetos en el espacio, en las cuales los objetos aparecen unos al lado de los otros y son retenidos como permaneciendo en él. El sentido interno ve las relaciones de sus determinaciones solamente en el tiempo, por lo tanto, en el flujo, donde no hay continuidad de la observación, lo que es necesario para la experiencia. (Kant, *Anth*, 134)

Siendo así, cuando decimos con Kant que “con el sentido interno solo podemos conocernos como nos aparecemos a nosotros mismos”⁶ debemos considerar la imposibilidad de la objetivación de ese “aparecer”. Las condiciones de la experiencia de una ciencia empírica no son satisfechas en relación al objeto de una psicología.

Pero a pesar de la peculiaridad de estas observaciones Kant no las considera totalmente descartables. Al contrario, contribuyen en una buena medida para la manera de conocer el interior del hombre dentro de la antropología pragmática. Por ejemplo, cuando se trata de saber sobre la consciencia voluntaria o la distinción de nuestras representaciones (§§ 5-6), en los distintos lugares en donde se habla del carácter y de los distintos modos de disposición del espíritu (como es el caso de los melancólicos o los sanguíneos § 12), cuando se refiere a las ilusiones que pueden llevar a la locura y el desvarío y a la imaginación (§§ 24-28 y ss.) y especialmente cuando explica las enfermedades de la mente (§§ 50-53) (esto solamente para citar algunos momentos importantes del texto). En todos estos casos y también en otros - por ejemplo en el conflicto con la facultad de medicina, donde aborda el problema de la fuerza vital- (Perez, 2007), las observaciones sobre las representaciones internas y las especulaciones teóricas hechas sobre ellas no constituyen un saber separado o autónomo, antes son ilustraciones y eslabones que permiten articular el conocimiento del hombre como ciudadano del mundo de acuerdo con un plano

⁵ Kant, I. **Werke. Band 10. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, BA 12.

⁶ Kant, I. **Werke. Band 10. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, BA 28.

esbozado por la filosofía trascendental y observaciones de representaciones externas sobre el individuo, el género, el pueblo y la especie. Es en ese horizonte y esa la tarea de las observaciones psicológicas. Siendo así, la psicología puede ser entendida como una teoría histórica, como una descripción natural del alma que, sin pretensión de objetivación de una ciencia empírica, puede contribuir a un conocimiento pragmático del ser humano, que tiene como base un concepto (ciudadano del mundo) surgido del ámbito de la razón práctica.

Referências:

- BORGES, M. L. "Psicologia empírica, antropologia e metafísica dos costumes em Kant". *Revista Kant e-prints* – Vol. 2, n1, 2003.
- DENNETT, D. C. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. Boston: Simon and Schuster, 1995.
- DENNETT, D. C. "I Could Not Have Done Otherwise So What?" *Journal of Philosophy*, LXXXI, 553-65, October 1984.
- FULGENCIO, L. "O lugar da psicologia empírica no sistema de Kant". *Revista Kant e-prints*, Série 2, v. 1, n.1, pp. 89-118, 2006.
- KANT, I. Werke. Band 4 *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- KANT, I. Werke. Band 7. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- KANT, I. Werke. Band 10. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Coleção CLE, 2000.
- LOPARIC, Z. "De Kant a Freud: um roteiro". *Revista Natureza Humana* 5 (1), pp. 231-245, 2003.
- MECACCI, L. Introduzione. In Kant Lezione di psicologia. Roma: Editori Laterza, 2004.
- PEREZ, D. O. Kant e o problema da significação. Curitiba: Editora Champagnat, 2008.
- PEREZ, D. O. "A Antropologia Pragmática como parte da Razão Prática em sentido kantiano". *Manuscrito* – Rev. Int. Fil., Campinas, v. 32, n. 2, p. 357-397, jul.-dez. 2009.
- PEREZ, D. O. "Política, Religión y Medicina en Kant". *Cinta de Moebio* 28: 91-103, 2007. www.moebio.uchile.cl/28/perez.html
- WOOD, A. "Practical Anthropology". In *Akten des IX Internationalen Kant-Kongress*, Berlin: W. de Gruyter, tomo IV, 2001.

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo demostrar que la psicología en Kant puede constituirse como un saber que contribuye al estudio del hombre como ciudadano del mundo. En este sentido, diferenciaremos el conocimiento empírico de los objetos de la naturaleza de un saber pragmático del ser humano. Dentro de este cuadro separaremos a la psicología de la física y la aproximaremos a la antropología. Una vez definido el campo propio de la psicología presentaremos su tarea en el interior de la antropología.

Palabras llave: Kant – psicología – antropología – ciencia – filosofía práctica

Abstract: This work aims to demonstrate that psychology in Kant can be constituted as a knowledge that contributes to the study of man as a citizen of the world. In this sense, we will differentiate the empirical knowledge of the objects of nature from a pragmatic knowledge of the human being. Within this picture we will separate the psychology of physics and approach it to anthropology. Once the field of psychology is defined, we will present its task within anthropology.

Key-words: Kant; psychology; anthropology; science; practical philosophy

Recebido em: 07/2017

Aprovado em: 08/2017

Intuições cegas são aparecimentos¹

[Blind intuitions are appearances]

Olavo Calábria Pimenta *

Universidade Federal de Uberlândia (Uberlândia, Brasil)

Após concluir na *Estética Transcendental* as exposições relativas à primeira fonte fundamental do conhecimento humano, que estando relacionada ao sentir denomina-se “sensibilidade” ou “receptividade das impressões”, Kant passa a tratar na *Lógica Transcendental* da outra fonte fundamental, que estando ao contrário relacionada ao pensar denomina-se “entendimento” ou a “espontaneidade dos conceitos” (A50/B74). Logo no início desta segunda parte da *Crítica da razão pura*, encontra-se a emblemática declaração em que são indicadas as carências específicas que as intuições (sensíveis) e os pensamentos (inteligíveis) apresentam: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”² (A51/B75), o que, segundo Kant, somente poderá ser superado na medida em que sensibilidade e entendimento, apesar de sua heterogeneidade, se irmanarem para efetuar nosso conhecimento (cf. *Anth*, AA 07: 177).

Günter Zöllner (2010) também parte desta declaração para analisar as especificidades e relações existentes entre intuição e conceito, visando contrapor-se a posições basilares da interpretação do neo-kantiano J. McDowell sobre o tema. Não obstante, ambos sustentem uma posição bastante comum entre os comentadores, a saber, que qualquer intuição que podemos ter é inevitavelmente

¹ Uso “aparecimentos” e “appearances” para traduzir o termo “*Erscheinungen*” utilizado por Kant. Ensaio deste trabalho foram apresentadas no XV Colóquio Kant da Unicamp (14/10/2013, Campinas/SP) e no XVII Encontro Nacional da ANPOF (18/10/2016, Aracajú/SE).

* **Olavo Calábria** é Professor Adjunto de Filosofia Moderna na Universidade Federal de Uberlândia (UFU) desde 2008, tendo anteriormente ensinado Física e Filosofia no Ensino Médio por mais de duas décadas. É líder do GEPIFKI - Grupo de Estudo e Pesquisa “Investigações sobre Filosofia Kantiana e suas Influências” (CNPq), membro do Grupo de Trabalho Kant da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) e da Sociedade Brasileira de Kant (SKB). Seus principais interesses concernem à filosofia teórica e estética de Kant, à imaginação na história da filosofia, às operações mentais, ao ensino de filosofia e filosofar. (Obtenha suas publicações mais relevantes em www.ifilo.ufu.br/node/127). Endereços: (E-mail) olavocalabria@ufu.br (Residencial) Olavo Calábria Pimenta Rua Wenceslau Braz, 261 – Bairro Tubalina Uberlândia / MG (CEP 38412-064)

² “Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind”.

carregada de conceito (*concept-laden*), embora se distanciem no fato de que aquele considera a disposição existente entre intuições e conceitos como procedente de uma absoluta e pré-existente “conceitualidade” do real, enquanto este, que ela não está pré-disposta no real, mas procede fundamentalmente do “trabalho do sujeito” (VRML, AA 8: 404; *apud* Zöllner, 2010, 65-6).

A primeira metade do enunciado em questão, referente à vacuidade do pensamento sem intuição, não deu tanto azo a controvérsias quanto a segunda, que prescreve a cegueira da intuição sem conceito, não tendo estimulado a suspeita de que os conceitos estivessem invariavelmente e de antemão pré-dispostos ou impregnados de intuições, tanto quanto estimulou a suspeita de que as intuições estariam invariavelmente e de antemão pré-dispostas a, ou impregnadas de conceitos, via bastante esposada por aqueles que concebem o modo em que se deve entender a alegação kantiana da possibilidade da aplicação dos conceitos a objetos da intuição³. Nem mesmo a complementação que Kant fornece imediatamente após seu pronunciamento aforismático foi suficiente para afastar as incertezas sobre sua opinião, talvez por consistir em mero corolário que procede de modo evidente da declaração bipartida:

Daí, é por isso necessário tanto tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição), como, tornarem-se compreensíveis suas intuições (isto é, as conduzir sob conceitos) (A51/B75)⁴.

Isto implica, em primeiro lugar, que as duas fontes fundamentais do ânimo precisam operar em colaboração, por um lado a via do pensamento/conceito, que é responsável pela *compreensão* ou *entendimento* e, por outro lado, a via da intuição/conteúdo⁵, responsável pela *sensibilização*. Garantida tal colaboração, tem-se como resultado que conceito fica sensibilizado pela intuição, pois sem ela permanecia inicialmente *vazio* e que por ela então se torna “preenchido”, enquanto que a intuição fica compreendida pelo conceito, que sem ele era inicialmente *cega* e que por ele, se assim se pode dizer, torna-se então “vidente” ou “esclarecida”⁶. Esta colaboração que torna possível o conhecimento humano é descrita nos seguintes termos:

³ As teses de McDowell e de Zöllner são dois exemplos desta posição, entre vários outros.

⁴ Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen.), als, seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen).

⁵ Zöllner apresenta uma lúcida exposição do modo como Kant sustenta que o conteúdo também pode proceder do domínio conceitual, denominado por Kant de “conteúdo transcendental”, sendo proporcionado pelas categorias (cf. A79/B105, *apud* Zöllner, 2010, 89-91).

⁶ O termo “vidente”, a exemplo do que ocorre com muitos outros relacionados à visão, apresenta uma oportuna polissemia, que é promissora para o tema em questão, e deve ter sido escolhida por Kant intencionalmente, embora algumas conotações, como “perspicaz”, “esclarecido”, “ciente”, pareçam ser bem mais adequadas e promissoras do que “profetiza”, “visionário” e “clarividente”, por exemplo.

Nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do ânimo, das quais a primeira é a de receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é *dado*; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação [viz.: impressão] (como simples determinação do ânimo).

(...) Estas duas capacidades, ou habilidades, também não podem trocar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos [*Sinne*] nada podem pensar. O conhecimento apenas pode surgir mediante o seu reunir [*vereinigen*] (A50-1/B74-6).

A heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento, que justifica o problema central a ser tratado na Analítica transcendental, manifesta-se tanto no fato do entendimento nada poder intuir⁷ e a sensibilidade nada poder pensar, quanto no fato das intuições serem representações imediatas e singulares enquanto os conceitos, mediatos e universais. Assim, tendo advertido de antemão que um objeto da intuição somente pode nos ser *dado* na intuição sensível, e que apenas por meio do entendimento ele pode ser *pensado* em relação àquela intuição⁸, Kant arremata categoricamente sua exposição, alegando que:

Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo corresponda a eles, nem intuição sem conceitos podem fornecer um conhecimento (A50-1/B74-5).

Esta colaboração reúne de modo exemplar uma elaborada crítica de inspiração empirista ao desprezo que a metafísica clássica concede ao campo da experiência sensível e um obstinado combate de inspiração racionalista às campanhas céticas de aniquilamento da autoridade da razão.

Se queremos denominar de sensibilidade à *receptividade* de nosso ânimo em receber representações na medida em que ela de alguma maneira é afetado, o entendimento é, em contrapartida, a capacidade de proferir [*hervorzubringen*] representações ou a *espontaneidade* do conhecimento. A nossa natureza é tal que a intuição nunca pode ser senão sensível, isto é, contém só o modo como somos afetados pelos objetos. Contrariamente, o entendimento é a capacidade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas propriedades é preferida à outra. Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; e sem entendimento, nenhum [objeto] seria pensado (A51-2/B75).

Neste contexto evidenciam-se dois pontos chave: (i) a questão da possibilidade do conhecimento, enquanto uma meta complexa que apenas é completamente alcançada por meio operações realizadas em colaboração por várias capacidades do ânimo e (ii) a questão da referência do pensamento a objetos que se dá por meio da aplicação de conceitos à intuição. Estes dois aspectos correspondem

⁷ Aspecto este a que Kant se refere quando distingue o entendimento arquetípico próprio do ser divino (relacionado a uma intuição intelectual que cria, ou seja, faz existir imediatamente o objeto singular que pensa) e o entendimento humano que se limita a pensar mediante representações mediatas e universais o múltiplo que precisa lhe ser dado na intuição (cf. B145).

⁸ “Intuição” entendida aqui como “simples determinação do espírito” (A50/B74).

a produtos de alto enredamento que provêm de um extenso conjunto de tarefas ou funções.

À luz do idealismo transcendental, não há então qualquer problema em considerar que o conceito necessite da intuição para lhe proporcionar um conteúdo que preencha o seu vazio. A índole mesma da filosofia kantiana, categoricamente expressa no projeto de uma crítica da razão quando se aventura num exercício puro. Consiste numa reprovação da descabida pretensão de prescindir da sensibilidade, o que é simbolizado pela emblemática metáfora da pomba que se ilude ao cogitar que voaria melhor no vácuo, mal sabendo que ali, sem a resistência do ar, nenhuma pomba voa.

Porém, mesmo sob o ponto de vista crítico, já não parece tão evidente que a intuição necessite do conceito para lhe remover uma enigmática cegueira, proporcionando-lhe a capacidade de ficar esclarecida. Talvez, proceda daí a dificuldade de determinar com precisão de que modo se deve compreender a cegueira que Kant lhe atribui, além de saber em que sentido ou medida a intuição, em sua multiplicidade, poderia ou não possuir uma pré-disposição (potencial ou real) para reunir-se sob conceitos. Junte-se a isto o fato de que o termo “intuição” é utilizado por Kant em variados sentidos, e tem-se uma situação propícia para surgirem o surgimento de numerosas interpretações e intermináveis controvérsias. Por isso, antes de buscar respostas às questões aqui levantadas, farei uma análise dos principais significados nos quais o termo “intuição” é utilizado principalmente no contexto das exposições que, na primeira *Crítica*, estão envolvidas com a produção do conhecimento.

Os significados de “intuição”

Para avançar, é preciso levar em conta os variados usos que Kant faz do termo “intuição”. Pippin, fazendo menção a anteriores indicações de Schrader (1951) e Aquila (1977)⁹, destacou a exploração que Kant faz da ambiguidade deste termo quando sustenta que enquanto forma da sensibilidade, o espaço apenas pode ser uma intuição pura, em que devemos notar que intuição [*Anschauung*] deve poder significar ou o *ato de intuir* [*Anschauen*] ou o *que é intuído* [*Angeschauete*] (cf. Pippin, 1982, 72).

Será útil recorrer ainda à advertência de H. Allison relacionada à polissemia do termo “intuição”, que curiosamente reúne as três acepções indicadas conjuntamente por Aquila e Pippin. Ao tratar da distinção entre intuições determinadas ou “conceitualizadas” e intuições indeterminadas e não

⁹ Aquila sustenta que Kant usa o termo “intuição” para representar tanto “um certo tipo de estado mental”, quanto “um possível *objeto* de tal estado” (1977, 275). Não pude conferir a posição de Schrader, já que até o fechamento deste texto não chegara a nossas mãos cópia do seu artigo.

“conceitualizadas” e reconhecendo os créditos da contribuição de Lewis W. Beck em comunicação pessoal (cf. Allison, 1983, 341, n. 14), Allison indica que este termo é empregado por Kant em três¹⁰ diferentes acepções, um *conteúdo mental* (a representação singular), um *objeto* (o intuído) e um *ato* de representar diretamente um individual (o intuir):

De fato, isto se aplica somente a um dos três sentidos nos quais Kant usa o termo: aquele no qual se refere a um tipo particular de representação ou conteúdo mental. Em adição a este sentido mais ou menos oficial da “intuição”, Kant também usa o termo para referir-se tanto ao *objeto representado* por tal conteúdo, o *intuído*, e ao *ato de* diretamente representar um particular, o *intuir*. Resumidamente, isto é necessário para distinguir os sentidos de ‘intuição’ enquanto um conteúdo mental, um objeto, e um ato¹¹ (Allison, 1983, 68).

Antes de prosseguir, quero recomendar uma alteração na terminologia empregada por Allison, por afastar-se do que Kant faz justamente no contexto que estamos analisando sobre a cegueira da intuição, o que poderia motivar indesejáveis confusões. Acontece que é costume de Kant referir-se ao “conteúdo” mental quando tem em mente os objetos da intuição e não as representações enquanto meras modificações do ânimo. Isto pode ser observado precisamente na emblemática declaração de que “pensamentos sem conteúdo [*Inhalt*] são vazios, intuições sem conceitos são cegas”, imediatamente seguida do corolário de que “é por isso necessário tanto tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição), como, tornarem-se compreensíveis suas intuições (isto é, as conduzir sob conceitos) (A51/B75), indicando que é justamente o objeto que se apresenta na intuição o responsável por proporcionar o conteúdo que faltava aos pensamentos. Assim sendo, e seguindo este mesmo procedimento utilizado por Kant, empregarei o termo “conteúdo” para referir-se à intuição enquanto *objeto intuído* e, contrariamente, denominarei a intuição que se relaciona à *representação sensível*, à qual aquele objeto se refere, como sendo uma *modificação do ânimo* imediata e singular. Nestes termos, a distinção anteriormente feita por Allison para os três significados de “intuição”, passa a ser descrita pelo seguinte conjunto de denominações:

1) intuição como uma *modificação do ânimo*, isto é, uma *representação mental* sensível, imediata e singular;

¹⁰ Adiante mostrarei ser possível encontrar um quarto significado de “intuição”.

¹¹ “In fact, it applies to only one of three senses in which Kant uses the term: that in which it refers to a particular kind of representation or mental content. In addition to this more or less official sense of ‘intuition’, Kant also uses the term to refer both to the object represented by such a content (the intuited) and to the act of directly representing a particular (the intuiting). In short, it is necessary to distinguish between a mental content, an object, and an act sense of ‘intuition’ ” (*idem*).

2) intuição como um *objeto* intuído, isto é, um *conteúdo representacional*¹² sensível, imediato e singular;

3) intuição como um *ato* de intuir, isto é, uma *operação* que imediatamente apresenta algo sensível e singular.

Não obstante, no intuito de contestar a interpretação coerentista de McDowell com respeito à concepção kantiana da relação entre intuições e conceitos, Zöller (2010) acaba apresentando um quarto sentido em que o termo “intuição” seria utilizado por Kant. No bojo de uma competente exposição das características doutrinárias elementares que determinam o caráter da filosofia kantiana¹³, Zöller sustenta que:

É importante destacar a diferença que Kant vê entre sensação, como material envolvido na intuição sensível, e a intuição sensível como o meio ou dimensão, ou contudo melhor: a *forma cognitiva*, na qual a sensação é tomada ou incorporada. Na análise de Kant da natureza do homem, a intuição sensível, *enquanto* intuição, como descrito acima (imediateidade, singularidade), não pertence aos fornecimentos dos sentidos *como tais*, mas apenas às formas sob as quais eles entram no aparato cognitivo da mente. Para Kant, estas formas da intuição sensível são a dupla forma do espaço e tempo, nas quais todos dados sensíveis são contidos. Mas espaço e tempo não são somente as *formas da sensibilidade*. Em primeiro lugar e primordialmente eles próprios são intuições. De fato, como formas de todo “posterior” preenchimento pelo material sensível, espaço e tempo eles próprios não são intuições preenchidas com material sensível. Melhor, eles são um caso de “intuição pura” (*intuitus purus*) (Zöller, 2010, 80).

Neste trecho, distingue-se sensação de intuição pura. A sensação é uma *representação mental*, descrita como uma “percepção [*Perzeption*] que se relaciona simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é sensação [*Empfindung*] (*sensatio*)” (A320/B376). À este tipo de intuição que consiste na *matéria* da intuição empírica, Zöller contrapõe a *forma* na qual esta matéria é por nós incorporada, ou seja, o espaço e o tempo enquanto *formas cognitivas* próprias do ânimo. Disto resulta um quarto significado de “intuição”, já que a intuição pura e meramente formal, naturalmente também deve ser contraposta aos outros dois significados de intuição, isto é, a intuição no significado de objeto intuído (conteúdo representacional) e no significado de ato de intuir (operação de apresentar algo).

¹² Analogamente ao que faço aqui, Pereira (2015) também utiliza “estado” mental para referir-se à intuição enquanto modificação do ânimo e “conteúdo” mental para referir-se à intuição enquanto objeto intuído.

¹³ Zöller aponta a *Dissertação* de 1770 como sendo o local em que ocorre a primeira utilização feita por Kant deste termo, embora de modo apenas negativo, ao sustentar que “os seres humanos não têm à sua disposição uma intuição intelectual das coisas” [*Intellectualium non datur (homini) intuitus*] (2: 396-7) (*apud* Zöller, 2010, 79). Em artigo mais recente, também Licht dos Santos faz a mesma indicação (cf. 2012, 149, alínea 6).

Para confirmar a identidade característica da intuição pura, como um tipo específico de intuição distinto dos outros três, é oportuna a seguinte descrição feita por Zöller de suas propriedades:

De acordo com Kant, espaço e tempo como intuições sensíveis puras possuem as seguintes propriedades: eles são *dados* à mente (em vez de serem produzidos pela mente, como os conceitos são); eles são *singulares* (em vez de universais, como conceitos são), eles são *totalidades* precedendo qualquer parte do espaço e tempo – qualquer trecho do tempo e qualquer região do espaço (em vez de partes precedendo o todo, como no caso das relações baseadas em conceitos) (Zöller, 2010, 80).

O que é dito agora e que torna mais patente a contraposição que existe, por um lado, entre o espaço e o tempo enquanto formas puras da intuição e, por outro, a sensação, o objeto intuído e o ato de intuir, é o fato de que, mesmo sendo representações singulares, como convém a qualquer intuição, espaço e tempo enquanto intuições puras são *totalidades formais dadas*, isto é, representacionais formais que, são dadas como um (singular) todo (reunido) único (*sui generis*) e uno (unificado) que precede qualquer uma de suas partes e, deste modo, somente podem ser obtidas por limitação (cf. A25/B39 e A32/B47-8)¹⁴, distinguindo-se claramente tanto da *matéria* da intuição, que é singularidade desconectada, como dos *objetos* sensíveis a que estas totalidades formais se referem e também do próprio *ato* de intuir algo.

O que é intuição cega

Kant alega, na “Introdução” da primeira *Crítica*, que “ganha-se muitíssimo quando se pode submeter grande quantidade de investigações à fórmula de um único problema” (B19), tendo em mente, naquele contexto, o que denomina de “verdadeiro problema da razão pura”, relacionado à possibilidade *a priori* dos juízos sintéticos. Em nosso caso, e guardadas as devidas proporções, depois de termos analisado com certo cuidado as distintas acepções em que o termo “intuição” é empregado, estamos em boas condições de também ganhar bastante ao formular de modo conveniente o problema de que estamos tratando, relacionado precisamente à intuição quando é cega, problema este que poderia muito bem ser assim enunciado: a qual(is) significado(s) de “intuição” Kant atribui cegueira e como isto deve ser compreendido? Assim sendo, passo a analisar, à luz dos significados que identificamos, o que ocorre em cada caso.

De início, busco determinar se haveria uma cegueira da intuição enquanto *representação mental* (ou modificação do ânimo) e, caso haja, como ela poderia ser compreendida. Uma modificação do ânimo é, segundo Kant, uma representação meramente circunstancial e particular denominada “sensação” [*Empfindung*], que

¹⁴ Esclarecedora análise deste aspecto pode é encontrada no já referido texto de Zöller (2010, 80 e ss.)

surge da afecção de um objeto sobre nossa capacidade de representação (cf. A20/B34)¹⁵. Sendo a sensação uma representação eminentemente sensível, como convém a qualquer tipo de intuição humana (cf. A52/B75), ela consiste em ser singular e imediata, resultando da afecção exercida sobre a receptividade de nosso sentido, seja pelos objetos em relação ao sentido externo, ou pelo jogo de nossos próprios pensamentos em relação ao sentido interno (cf. *Anth*, AA 07:161), mas neste caso sob a condição da mente já ter sido anteriormente afetada pelos objetos (cf. *V-Met-L1/Pölit*, AA 28: 230). Isto posto, não parece ser possível haver alguma cegueira em relação a tal tipo de intuição, a não ser que tais representações não fossem efetivamente recebidas pelo ânimo devido a alguma falha no processo de afecção, como ocorre com pessoas que, por deficiência fisiológica do aparelho visual (o que também pode ser pensado em relação a outros órgãos dos sentidos), de tal modo que seu ânimo não obtenha representações visuais (ou de outros tipos), pessoas estas a quem denominamos “cegas”. No entanto, neste caso, nem sequer haveria no ânimo destas pessoas qualquer representação mental correspondente ao específico sentido que não funciona, nem conseqüentemente qualquer modificação do ânimo relacionada a este sentido que possa ser identificada como uma intuição. Assim sendo, não vejo como compreender que haja uma cegueira em relação a uma intuição entendida no significado de modificação do ânimo.

A partir daqui, cabe a analisar se haveria uma cegueira da intuição enquanto *objeto* (ou conteúdo do pensamento) e, caso haja, como ela seria compreendida. Embora o conceito de objeto em Kant apresente uma copiosa profusão de significados, imbricados numa complexa rede de conotações e denotações, para nosso objetivo atual, confinado ao domínio da intuição, cuja cegueira procuramos entender, basta-nos considerar os objetos sensíveis, já que Kant para seres racionais finitos, como nós, somente é possível uma intuição sensível. No entanto, há de se levar em conta que Kant considera nossa sensibilidade como envolvendo tanto um domínio empírico (material), quanto um domínio puro (formal), estando apta a lidar concomitantemente com representações de origem *a posteriori*, como as sensações, impressões ou sentimentos; quando com representações de origem *a priori*, como as intuições do espaço e tempo. Como consequência, somos capazes de representar tanto objetos sensíveis puros, a exemplo das figuras geométricas ou dos números, como objetos sensíveis empíricos, a exemplo daqueles que observamos na experiência externa ou nas re-apresentações destas experiências por meio da memória ou nas previsões e ficções que, a partir delas, a imaginação produz. O que há de essencialmente diferente entre tais objetos e as modificações do ânimo (representações mentais), de que tratamos logo acima, é o fato de que os objetos, ao contrário das simples sensações, são representações complexas que contêm em si uma multiplicidade de partes reunidas e em contraposição com tudo

¹⁵ Voltarei a este aspecto da sensação logo a seguir.

mais que ele não possui ou não é¹⁶. As sensações, enquanto representações mentais dadas por meio da afecção (passiva) da receptividade dos sentidos, constituem meras singularidades desconectadas, cuja reunião somente pode ser feita sob a condição de que alguma faculdade ativa exerça uma função que as sintetize num objeto (cf. A120, n.). Como indiquei em trabalhos anteriores¹⁷, a faculdade que tem o poder e a incumbência de desempenhar este papel é a imaginação, segunda parte de nossa sensibilidade, que possui um caráter espontâneo e uma conduta que neste caso é autônoma (independente de regras provenientes de faculdades intelectuais).

Nestas condições, e ao contrário do que encontramos no caso anterior, parece bastante plausível que se conceda certo tipo de cegueira ao objeto da intuição sensível que resulta de reuniões autônomas operadas pela imaginação sobre a multiplicidades de representações mentais recebidas dos sentidos, objeto ao que Kant denomina de aparecimento [*Erscheinung*]. No segundo parágrafo da *Estética transcendental*, Kant sugestivamente refere-se a este tipo de objeto como sendo um “objeto indeterminado da intuição empírica” (A20/B34):

O efeito de um objeto sobre a aptidão de representações, na medida em que somos por ele afetados, é *sensação*. Aquela intuição, que se relaciona ao objeto mediante sensação, chama-se *empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se *aparecimento* [*Erscheinung*] (*idem*).

Já tratamos acima do que é afirmado na primeira sentença deste trecho, relacionado à sensação, enquanto representação mental particular e desconectada. Nos enunciados que a seguem, Kant menciona dois outros tipos de representação, a intuição empírica e o objeto indeterminado (aparecimento), arrematando a exposição ao indicar o modo no qual estes três tipos de representação estão imbricados: a intuição empírica *relaciona-se com* o objeto indeterminado *por meio da* sensação.

É importante notar que a expressão “intuição empírica” não tinha sido mencionada até aqui, e não sabemos ainda se ela pode ou não assumir algum distinto significado de intuição, o que será preciso analisar daqui em diante. Porém, antes disto quero apontar uma curiosa explicação para o relacionamento entre estes tipos de representação, encontrada nas exposições da “Segunda Analogia” da experiência:

¹⁶ Em trabalho anterior, (Calabria, 2012, 125 e ss.), apresento uma análise mais detalhada sobre a distinção entre a multiplicidade de representações sensíveis desconectadas, como no caso das sensações recebidas pelos sentidos, e a multiplicidade de representações sensíveis reunidas num todo unificado, como é o caso dos objetos da intuição sensível (aparecimentos e fenômenos).

¹⁷ Publiquei recentemente uma exposição sintética das características que são próprias da faculdade da imaginação em artigo da revista *Estudos Kantianos* (Calabria, 2015), sendo que duas versões semelhantes em língua portuguesa devem ser publicadas ainda neste ano (em artigo editado pelo Nefiponline / CIK-UFSC e em coletânea elaborada em parceria entre a UFPB e a Universidade do Minho).

A apreensão do múltiplo dos aparecimentos é sempre sucessiva. As representações das partes sucedem-se umas às outras. Se, no objeto, se sucedem ou não, é um segundo ponto para a reflexão, que não está contido no primeiro (A189-90/B234-5).

A referida apreensão do múltiplo dos aparecimentos inclui precisamente os três tipos de representação de que estamos tratando. A apreensão consiste numa operação de síntese feita pela imaginação que reúne de modo autônomo a multiplicidade recebida pelos sentidos e disponibilizada para tal reunião. Nas palavras de Kant “aquilo que conecta o múltiplo da intuição sensível é a faculdade da imaginação, que depende do entendimento quanto à unidade de sua síntese intelectual e da sensibilidade quanto à multiplicidade da apreensão” (B164). Embora a unidade intelectual ainda não esteja incluída no caso em questão, e somente entrará em cena quando a reunião de aparecimentos for elevada ao nível do conhecimento empírico dos objetos da natureza (denominados de “fenômenos”), é evidente que a reunião da multiplicidade de representações, inicialmente dadas de modo desconectado, resulta num conjunto de representações mentais conectadas e é justamente esta conexão que distingue a sensação (modificação do ânimo) da intuição empírica (complexo de representações singulares interconectadas). Nas palavras de Kant, o procedimento da imaginação que corresponde a esta conexão consiste em reunir a multiplicidade de representações, ao “percorrer” [*durchlaufen*] (A99) esta multiplicidade que é “atravessada” [*durchgegangen*] e “conjuntamente apanhada” [*aufgenommen*] (A77/B102).

Mas falta o terceiro passo, que precisamente consiste em identificar o que é aquele objeto ao qual a intuição empírica se refere mediante sensação. O texto que imediatamente segue o trecho acima citado da “Segunda Analogia” indica:

É certo que a tudo se pode chamar objeto e mesmo a todas as representações, na medida em que delas temos consciência; mas, o que esta palavra [Viz. “objeto”] significa nos aparecimentos, não na medida em que são objetos (enquanto representações), mas apenas na medida em que designa [*bezeichnen*] um objeto, é questão que requer mais aprofundado exame (A189-90/B234-5).

O fato de Kant dizer que tudo de que se tem consciência pode-se chamar de objeto é bem semelhante ao que Locke afirma no primeiro capítulo do livro II dos *Ensaio*s, ao dizer que “a ideia é o objeto do pensamento” (Locke, 1823, 82). A análise empirista de Locke sobre a origem das ideias, descreve que o gabinete inicialmente vazio de nossa mente adquire *passivamente* as primeiras ideias que são simples e provêm das experiências externa e interna, em que respectivamente observamos pela sensação os objetos externos ou, pela reflexão, as operações de nosso pensamento, formando *ativamente* as ideias complexas a partir disto e mediante várias operações do pensamento. De modo bem semelhante, Kant assume que tanto as representações dadas pelos sentidos (representações mentais simples passivamente dadas), quanto as intuições empíricas produzidas pela imaginação (múltiplo de representações ativamente reunidas), podem ser considerados como

objetos, certamente por serem passíveis de observação por meio da introspecção. A diferença fundamental que há, portanto, entre estes objetos “internos” e os outros tipos de representações que também consideramos como sendo objetos, embora com maior frequência e convicção, consiste no fato de que estes outros tipos de representação são observáveis mediante a experiência *externa*, sendo seus exemplos emblemáticos os aparecimentos e os fenômenos.

Porém, toda esta divagação não deve desviar o nosso foco com respeito ao objetivo que aqui é o mais relevante e que se relaciona ao significado que o termo “objeto” assume quando associado à intuição empírica, não enquanto a mera representação mental que ela é, mas sim na medida em que *designa* ou *indica* algo. Aqui, entra em jogo o aspecto eminentemente representacional da representação, que consiste em ser algo que *está no lugar de um outro*. Kant aponta esta propriedade capital da representação ao dizer que “toda representação é algo em nós que, porém, se refere a outro algo, que é o objeto”¹⁸ (*V-Lo/Blomberg*, AA 24: 40). É propriamente em relação a esta distinta função constitutiva da representação mental, seja ela simples ou complexa, de designar ou indicar outro algo para além dela própria, que a palavra “objeto” é tomada quando se tem em mente uma representação como o aparecimento. O aparecimento é este algo outro que a intuição empírica designa, na medida que é uma representação mental em que a imaginação reúne as modificações do ânimo desconectadas resultantes da afecção dos sentidos.

Mas ainda falta definir de modo satisfatório como estes três elementos, que compartilham o fato de serem representações, podem ser distinguidos entre si. Já sabemos que a intuição empírica distingue-se da simples afecção dos sentidos por conter nela mesma uma multiplicidade de afecções reunida num todo unificado. Porém, como o objeto que esta intuição empírica designa distingue-se dela própria? Kant tem o cuidado de indicar a que característica distintiva que há no objeto designado e que não se encontra na intuição empírica, nem tampouco nas afecções dos sentidos, é o fato de que nos aparecimentos apreensão da multiplicidade é reunida sob um tipo regra bem determinado, regra esta que falta na reunião do múltiplo da intuição empírica (cf. A191/B236). Isto significa que, por um lado, a multiplicidade de meras representações mentais, simples ou complexas, pode sempre ser apreendida sucessivamente na experiência, sem que haja qualquer ordem ou disposição predeterminada, podendo ocorrer de variadas maneiras, correspondendo a experiências cujas apreensões formam séries compostas de modo apenas contingente e circunstancial e sem qualquer ordem regularidade. Kant exemplifica este tipo de reunião com o caso da apreensão sucessiva das diversas partes de uma casa:

¹⁸ “Jede Vorstellung ist etwas in uns, das aber sich beziehet auf etwas anderes, welches das Object ist” (idem).

Assim, por exemplo, a apreensão do múltiplo no aparecimento de uma casa, que está colocada diante de mim, é sucessiva. Se, porém, perguntarmos se o múltiplo desta mesma casa também é sucessivo em si, ninguém, decerto, dará resposta afirmativa (A190/B235).

O destaque que serve para distinguir os dois diferentes modos nos quais a multiplicidade é reunida num todo de partes conectadas é decisivo: somente é sucessiva a reunião feita *na intuição empírica*, cuja função própria é designar um outro algo diferente dela, ao saber, objeto da intuição (aparecimento), que por sua vez também tem *em si* (nele mesmo) uma reunião de multiplicidades, embora não sucessiva.

O relato da primeira apreensão do múltiplo de uma casa, descreve uma possível e circunstancial sequência na qual se pode observar e, deste modo, receber passivamente por meio dos sentidos, as variadas partes que compõem a casa que está sendo apreendida. Por exemplo, poder-se-ia inusitadamente iniciar a apreensão da casa chegando pelo quintal dos fundos, recebendo inicialmente sensações dos cinco sentidos relacionadas a uma área de lazer, com plantas, espaço aberto ao céu, muros laterais e assim por diante, o que poderia ser observado exatamente nesta ordem, ou até numa sucessão das mesmas representações em diversas outras ordenações. Em seguida, observaríamos uma cozinha, um corredor, banheiros, quartos, salas, etc., cada um com suas paredes, tetos, pisos, cheiros, sons, texturas, e assim por diante, mostrando que a apreensão sucessiva das representações relacionadas a esta multiplicidade de partes da casa, pode ser feita sem qualquer ordem predeterminada, mas dependendo apenas de circunstâncias ou fatores contingenciais.

No entanto, e aí está o ponto chave, Kant questiona: mas *no objeto ele próprio, na casa ela mesma*, e não nas apreensões que em meu ânimo compõem sua intuição empírica, suas partes constitutivas também são sucessivas ou não? No objeto, as partes existem umas antes ou depois das outras, em uma ou em outra ordem espacial e temporal, ou não? E conclui, claro que não! As múltiplas partes que compõem o que é designado pela intuição empírica, devem estar reunidas *no objeto*, neste caso, a casa, e de um modo bem definido: em primeiro lugar, todas os múltiplos da intuição no espaço devem compor a casa *simultaneamente*. Esta é uma *regra de formação* sensível espacial (cf. *Anth*, AA 07: 174-5). Além disso, todas as diversas outras apreensões que sucessivamente forem feitas desta casa e de suas múltiplas partes, devem estar *associadas* em relações temporais de passado, presente e futuro, de tal modo que aquilo que apreendo no passado produza uma propensão que nos permita antecipar determinadas e específicas partes a partir da observação de determinadas outras, isto é, deve haver um padrão de ordem nas apreensões de sucessivas observações. Esta é uma *lei de associação* sensível temporal (cf. *Anth*, AA 07: 176). Sobre isto, Kant se expressa do seguinte modo:

(...) o aparecimento, em contra-relação [*Gegenverhältnis*] com as representações da apreensão, só poderá ser representado como objeto distinto dessas representações, porque essa apreensão está submetida a uma regra que a distingue de qualquer outra e impõe, necessariamente, um modo de ligação do múltiplo. O que, no aparecimento, contém as condições desta regra necessária da apreensão, é o objeto. (A191/B236).

Um outro exemplo pode ser oportuno para reforçar este ponto: o caso do raio e do trovão. É bem conhecido por todos nós que numa tempestade costumamos recebemos em primeiro lugar diversas impressões visuais correspondentes de raios e relâmpagos e que somente depois de variados intervalos de tempo ouvimos os trovões correspondentes a cada uma das referidas descargas elétricas. Se estivéssemos dentro de um meio de transporte em movimento, nossa apreensão destas afecções podia até mesmo mudar drasticamente, tanto no intervalo entre as afecções visuais e auditivas, quanto na própria frequência recebida de cada uma, com correspondentes alterações na altura dos sons (agudo ou grave) e, embora menos perceptível, comprimento de onda (cor). Ou seja, a apreensão que fazemos destas múltiplas afecções no ânimo é sempre reunida de modo sucessivo e contingencial na intuição empírica. Porém, se refletirmos sobre o objeto que ela designa, isto é, o raio e o trovão eles mesmos, concluímos que enquanto objetos a que tais intuições empíricas se referem, eles são simultâneos e ocorrem sempre juntos num mesmo lugar. Esta regra espaço-temporal é o que distingue o aparecimento da intuição empírica.

Estamos finalmente em condições de voltar à questão fundamental de saber se haveria uma cegueira da intuição enquanto *objeto* (ou conteúdo do pensamento) e, caso haja, como ela seria compreendida. Mais ainda, é chegada a hora de tratar do significado que deve ser atribuído à expressão “intuição empírica”, como havíamos indicado anteriormente. Quero sustentar que o advento desta expressão não configura um quinto significado de intuição, pois, devido à sua analogia com a intuição pura, elas podem igualmente ser incluídas no conceito de *intuição sensível* (cf. B146-7), visto que tanto a intuição pura, que é formal (espaço e tempo), quanto a intuição empírica, que é eminentemente material (inclui sensação), estão confinadas no domínio da sensibilidade¹⁹.

No momento, cabe investigar se faria sentido atribuir cegueira aos aparecimentos, que correspondem à intuição no significado de “objeto” sensível. De acordo com as investigações que venho fazendo há algum tempo, penso haver fortes razões para considerar os aparecimentos como intuições que apresentam um especial tipo de cegueira: a falta de regras de unidade objetiva que o entendimento pode proporcionar à síntese de representações sensíveis feita pela imaginação (cf.

¹⁹ A oposição mereológica que há na precedência do todo em relação às partes (limitações) na intuição pura e na precedência das partes em relação ao todo (reunião) na intuição empírica, não torna necessário diferenciar o significado em que o termo “intuição” é nelas usado, daí porque tratarei de ambas em conjunto logo adiante, sob o conceito de *intuição sensível*.

Calabria, 2003, 2006, 2012, 2015, 2017). Indício disto é o fato de Kant definir o aparecimento precisamente em função da falta que nele há da relação aos conceitos, que em trecho da primeira edição da *Crítica da razão pura* é exposto nos seguintes termos: “Aparecimentos, na medida em que são pensados como objetos segundo a unidade das categorias, denominam-se fenômenos”²⁰ (A248). Além disto, é sintomático que a declaração sobre a cegueira das intuições e a vacuidade dos pensamentos ocorra logo no início da “Lógica transcendental” da primeira *Crítica*, justamente o momento em que passa-se a tratar da parte que cabe ao entendimento desempenhar no complexo conjunto de operações realizadas pelas diversas capacidades do ânimo em colaboração, e que irá promover a conexão dos aspectos sensíveis e discursivos, fundada na *afinidade* entre sensibilidade e entendimento (cf. *Anth*, AA 07: 176-7).

Tudo isto evidencia que o “aparecimento”²¹, mas não o fenômeno, possui um tipo de cegueira que deriva da sua produção estar confinada ao simples domínio da primeira fonte fundamental do conhecimento, a sensibilidade, sendo realizada sem qualquer intervenção de representações conceituais, que, enquanto tais, provêm da segunda fonte fundamental do conhecimento, o entendimento, ao que Kant se refere dizendo haver no aparecimento uma indeterminação. Lembrando que o elemento determinante é de natureza formal, enquanto que o determinável é de natureza material (cf. A266-8/B322-4), faz sentido considerar que esta indeterminação se deve justamente à falta do ingrediente formal representado pelos conceitos do entendimento, enquanto *regras* de unidade discursiva (cf. B234, A648/B676). Daí porque insisto em enfatizar a índole da supracitada definição de Kant para o aparecimento, dizendo que ele é o objeto *conceitualmente* indeterminado de uma intuição (empírica) porque está relacionado apenas a representações intuitivas, sejam empíricas como “sensações” ou “impressões”, sejam puras como as formas do espaço e tempo (cf. Calabria, 2012, 183, n. 69).

Mostrei em trabalhos anteriores (Calabria, 2012, 2015, 2017), que para efetuar as reuniões do múltiplo de sensações e intuições empíricas nos aparecimentos sob *regras subjetivas* de formação no espaço e de associação no tempo (cf. *Anth*, AA 07: 174-6), são suficientes os papéis desempenhados pelos sentidos e pela imaginação livre (autônoma). Porém, mesmo que isto ultrapasse em muito a mera reunião *sem regra alguma*, como a elaborada na intuição empírica, ela está longe de resultar em uma relação *objetiva*, que de acordo com o projeto

²⁰ “Erscheinungen, sofern sie als Gegenstaende nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen Phaenomena” (idem).

²¹ Note que tanto os aparecimentos como os fenômenos são considerados por Kant como objetos para nós, isto é, produzidos de acordo com a configuração de nossas capacidades de representação e sempre a partir de representações que nos são dadas sob as formas puras da sensibilidade e ordenadas segundo regras sensíveis e/ou intelectuais. Kant chega a dizer que os aparecimentos, assim como as sensações (e seu múltiplo reunido nas intuições empíricas), são modificações da sensibilidade: “Aparecimento é objeto em nós e, sendo uma simples modificação de nossa sensibilidade, na verdade não se encontra fora de nós” (A129).

mesmo da filosofia kantiana, alcance um conhecimento em sentido próprio do termo, fundado em última instância na possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Porém, isto só pode ser feito na medida em que as reuniões da multiplicidade de intuições for elaborada pela imaginação sob fundamentos objetivos, somente proporcionados pela direção de regras intelectuais:

Se esta unidade da associação, contudo, não tivesse também um fundamento *objetivo*, de tal modo que fosse impossível serem apreendidos os aparecimentos pela imaginação de outra maneira que não fossem subordinados à condição de uma unidade sintética possível dessa apreensão, seria também algo de completamente *acidental* que os aparecimentos se acomodassem num encadeamento de conhecimentos humanos (A121, grifos meus).

Isto concerne à terceira etapa da tripla síntese, denominada de reconhecimento no conceito, na qual o ‘fundamento objetivo’ acima descrito permite que a imaginação opere reuniões sintéticas mediante conduta heterônoma:

Deve, portanto, haver um princípio objetivo, isto é, captável *a priori*, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação, sobre o qual repousam a possibilidade e mesmo a necessidade de uma lei extensiva a todos os aparecimentos, que consiste em tê-los a todos como dados dos sentidos, susceptíveis de se associarem entre si e sujeitos a regras universais de uma conexão completa na reprodução. A este fundamento objetivo de toda a associação dos aparecimentos chamo afinidade [*Affinität*] dos mesmos (A122).

Ao contrário do que ocorre nas duas primeiras reuniões da tripla síntese, a da apreensão na intuição e a da reprodução na imaginação [*Einbildung*] (cf. A100), na terceira etapa, a síntese da reconhecimento no conceito, a reunião das representações sensíveis efetuadas pela imaginação conferem uma unidade objetiva que “proporciona pela primeira vez o conhecimento no significado próprio da palavra” (A78/B103). Assim surge o conhecimento empírico e certo dos objetos da natureza (fenômenos), expresso na forma de juízos de experiência, cuja legalidade é prescrita pelo próprio entendimento e submetida a unidades intelectuais (cf. B159, B163, B165, A216/B263, p. ex.). Kant insiste em apontar que até este ponto tudo mantém-se restrito ao exclusivo âmbito dos objetos para nós e aquém do domínio transcendente das coisas em si mesmas.

Semelhante ao que Platão fizera, indicando que a palavra “homem” [*ánthrōpos*] resulta da contração da expressão “examina o que é visto” [*anathrôn hā ópōpe*] (Platão, *Crátilo*, 399ξ), do que se infere que a característica distintiva do ser humano é ultrapassar o domínio da simples percepção sensível daquilo que é visto, acrescentando-lhe ainda um exame intelectual (pela razão), também Kant considera que é típico de seres racionais finitos, o fato de irmos além do que simplesmente nos aparece à sensibilidade, suplementando tal percepção com um exame que torna compreensível (inteligível) o que foi sensivelmente percebido:

A sensibilidade dá-nos formas (da intuição), mas o entendimento, regras. Este se encontra sempre ocupado em espiar os aparecimentos com a intenção de lhes encontrar quaisquer regras. As regras, na medida em que são objetivas (por conseguinte pertencendo necessariamente ao conhecimento do objeto), chamam-se leis (A126).

Assim, se o objeto sensível que aparece está relacionado apenas ao que é próprio das capacidades sensíveis, já o seu exame está eminentemente relacionado aos conceitos do entendimento. O aparecimento, enquanto objeto conceitualmente indeterminado que foi obtido pela reunião autônoma que a imaginação realiza sobre a multiplicidade dada aos sentidos de modo desconectada, mesmo sendo perceptível aos sentidos, já que não é atingida por qualquer cegueira ou outro tipo de privação fisiológica, não possui todavia a compreensão, entendimento (visibilidade intelectual). Daí porque na segunda parte da declaração de que estamos tratando, Kant ratifica que é preciso “tornar compreensíveis [*verständlich zu machen*] as intuições” conduzindo-as sob conceitos (A51/B75).

Também os bichos são capazes daquele tipo de visão (e demais percepções) meramente sensível, apesar de carecerem de capacidades intelectuais, como via de regra são concebidos, a exemplo de Platão e Kant. É por isso que ambos consideravam que, para além da multiplicidade de aparecimentos que se apresenta à sensibilidade, é preciso também obter o acréscimo de sua compreensão discursiva, que reúna tal multiplicidade sob princípios objetivos representados por regras de unidade conceituais, assim como as proposições fundamentais do entendimento puro. Isto significa salvar os fenômenos. Embora possamos, por exemplo, reunir as apreensões correspondentes a raios e trovões de modo apenas subjetivo e circunstancial, ao observá-los na experiência imediata, reunindo suas multiplicidade no espaço e associando-as no tempo, e adquirindo com isto um saber contingente e circunstancial, como o adquirido até pelos bichos²², é apenas sob a condição de que nós, seres dotados de intelecto, realizamos a ligação do múltiplo sensível com necessidade e universalidade, isto é, sob a direção de regras intelectuais, é que se torna possível ultrapassar a subjetividade do saber sensível e atingir a objetividade do conhecimento empírico chamado experiência (cf. A98, A124-5, e, especialmente, A147 e B218-9). Neste momento, entendemos que o modo como o raio e o trovão ligam-se na experiência está submetido a regras científicas (leis), que neste caso expressam regularidades apodíticas e universais prescritas por leis como as científicas do eletromagnetismo e termodinâmica. Neste nível, desvela-se uma compreensão dos objetos fenomenais e da legalidade de seus processos que supera, não apenas em grau, mas principalmente em gênero, o simples saber sensível e circunstancial dos aparecimentos. Neste domínio, há uma visão de ordem superior, uma visão de conjunto cuja regularidade unifica

²² Para uma exposição mais detalhada deste tema, queira ver minha publicação na revista *Educação e Filosofia* (Calábria, 2013).

objetivamente todos os seres humanos numa e mesma compreensão da natureza e seus acontecimentos. Talvez a metáfora de Kant, que usa a pomba como símbolo da razão pura que sonha poder voar mais rápido sem a resistência do ar (experiência) (cf. A5/B8), sirva também para apontar a distinção entre saber sensível e a compreensão intelectual (conhecimento), se tomamos a pomba como detentora de um saber circunstancial dos aparecimentos (cegueira da intuição) e a crítica que é imposta sobre a razão pura como um esclarecimento intelectual (exame do entendimento). Este esclarecimento é o que falta nos simples aparecimentos e que faz com que possamos atribuir-lhes um tipo de cegueira intelectual. A cegueira da intuição nos aparecimentos vem da falta de esclarecimento que apenas as faculdades intelectuais podem proporcionar e que, quando adquirido, transforma tais objetos conceitualmente indeterminados, em fenômenos, que são objetos da experiência (conceitualmente determinados). O objeto em questão continua sendo o mesmo que havia sido visto como aparecimento, mas a rigor não é mais exatamente o mesmo, pois desta vez ele é compreendido e está inserido numa regularidade objetiva (nômica), já que está submetido a outro gênero de visão, da qual o aparecimento é cego.

Cabe agora avaliar se também haveria uma cegueira da intuição no significado de *ato* mental (o intuir) e, caso haja, como ela seria compreendida.

Inicialmente, é preciso definir se devemos ou não considerar que o *ato* de intuir esteja relacionado a *todo e qualquer tipo de processo* mediante o qual nosso ânimo lida com representações sensíveis imediatas e singulares, ou se concerne somente àqueles processos nos quais a mente manifesta uma *espontaneidade*, e não uma receptividade, como no caso da afecção dos sentidos. Isto porque, um ato ou uma ação é, a rigor, uma operação exercida mediante a atividade do ânimo, bem diferente do que ocorre no caso da aquisição de representações intuitivas desconectadas (sensações), em que a receptividade dos sentidos é passivamente afetada pelos objetos.

Considerando que nosso objetivo atual é tratar da cegueira que Kant indica haver na intuição sem conceitos, creio ser justificável aproveitar a oportunidade para analisar tanto os processos envolvidos na recepção (passiva) de representações intuitivas, como os envolvidos na operação (ativa) realizada com elas, mesmo que o significado de intuição relacionado ao *ato* (ou ação) de intuir indique especificamente apenas os procedimentos em que o ânimo manifesta uma espontaneidade. Assim, quero avaliar se se pode considerar que há algum tipo de cegueira tanto nos *procedimentos* de ativamente adquirir intuições, a que chamamos a “ação” do intuir, como nos *procedimentos* de passivamente adquirir intuições, que por contraposição, e com certa liberdade, podemos chamar a “paixão” do intuir.

No caso do procedimento do intuir que se refere à receptividade do múltiplo de sensações, parece que apenas faz sentido atribuir-lhe uma cegueira que estivesse

relacionada à falta que nela há da intervenção de uma atividade, já que a afecção ocorre sem que haja qualquer contribuição ativa da sensibilidade. Porém, não há nisto qualquer relação às representações conceituais que, segundo a declaração de Kant que dirige nossa presente investigação, é o motivo da cegueira da intuição. Poder-se-ia ainda cogitar que, embora neste contexto não esteja operando qualquer espontaneidade sensível, mesmo assim estaria presente uma *originalidade* que lhe é própria, e que diz respeito a determinações que as formas puras do espaço e do tempo prescrevem a qualquer representação sensível que somos capazes de ter²³. Porém, neste caso o enfoque seria deslocado justamente para o quarto significado de, que foi identificado por Zöllner como a *forma cognitiva* sob a qual qualquer sensação é tomada (cf. Zöllner, 2010, 80), de que trataremos logo a seguir.

No caso do procedimento do intuir que concerne ao ato de sintetizar o múltiplo dado aos sentidos, reunindo-o nas intuições empíricas, operação esta que é de responsabilidade de imaginação, já parece que a atribuição de uma suposta cegueira estaria relacionada diretamente ao *modo* no qual as operações de síntese são realizadas, seja cegamente, como nas reuniões subjetivas nos aparecimentos, ou esclarecidas (sem a cegueira), como nas sínteses objetivas nos fenômenos, feitas com a presença de regras conceituais. Neste caso, a atribuição de cegueira ao ato de reunir o múltiplo sensível sem a direção de regras conceituais, configura uma novidade em relação aos casos anteriormente analisados, já que aqueles casos dizem respeito de fato às próprias *representações* que derivam destas ações. Isto porque, parece bem mais persuasivo considerar que as representações são cegas devido à cegueira das ações que as produzem, e não o contrário. No entanto, esta diferença perder consideravelmente sua força na declaração de Kant de que intuições sem conceitos são cegas, já que na produção dos aparecimentos, tanto o ato de intuir sem conceitos, quanto o objeto assim produzido, são cegos pela mesma razão: a ausência de regras de unidade objetivas (intelectuais). Encontramos assim uma interessante compreensão da cegueira das intuições, em que se imbricam dois sentidos intimamente relacionados: o ato cego produzir a reunião subjetiva de múltiplos sensíveis que resulta em *representações cegas*, tudo isto devido à falta da direção de regras conceituais durante o processo de unificação do múltiplo sintetizado.

Para concluir, falta apenas avaliar se haveria uma cegueira da intuição relacionada ao quarto tipo de significado, denominado de “*intuição sensível*”, referindo-se à “*forma cognitiva*, na qual a sensação é tomada ou incorporada” (Zöllner, 2010, 80), isto é, as representações do espaço e do tempo.

Antes de prosseguir, gostaria de identificar com alguma precisão o tipo de intuição relacionada a este caso. Analisei em trabalhos anteriores a distinção que

²³ Para uma distinção entre as noções de “espontaneidade” e “originalidade”, queira ver nossos trabalhos anteriores a respeito (cf. Calábria, 2012 e 2015, principalmente).

deve ser feita entre dois significados nos quais a estrutura formal da sensibilidade pode ser entendida, a que Kant se refere com as expressões “forma da intuição” e “intuição formal” (cf. B160, n.).

No primeiro caso, trata-se do espaço e do tempo como configurações originárias e constitutivas de nossa sensibilidade, algo análogo aos “germes e disposições” do entendimento, mencionadas por Kant na *Analítica transcendental* e a partir dos quais as representações discursivas *a priori* são derivadas (cf. A66/B91). Enquanto disposições originárias de nossa capacidade sensível que precedem suas correspondentes representações, estas formas da intuição predeterminam os modos nos quais serão ordenados as múltiplas representações da intuição sensível, sejam elas puras ou empíricas. Assim, tais *formas puras da intuição* não são propriamente representações, mas apenas predisposições formais que potencialmente determinam a própria produção de representações sensíveis.

No segundo caso, o das *intuições formais*, já tem-se o espaço e o tempo como representações que resultam da síntese da multiplicidade *a priori* num todo unificado, a que Kant exemplifica com o espaço geométrico considerado como objeto (cf. B160, n.). Neste caso, o espaço e o tempo já constituem objetos puros que resultam das operações de síntese realizadas pela imaginação, naturalmente sob a orientação das regas originárias de configuração sensível proporcionadas pelo espaço e tempo enquanto formas puras da intuição. Daí porque, Kant afirma que a *unidade* desta intuição formal, tanto do espaço como do tempo, é “anterior a todo conceito” (B160, n.), pois obtida mediante a intervenção de capacidades exclusivamente sensíveis. Porém, ela “não pertence aos sentidos”, pois esta parte da sensibilidade proporciona apenas as predisposições formais originárias da multiplicidade sensível desconectada e não a sua *síntese*, que é de responsabilidade da imaginação efetuar. É por isso que tais intuições formais constituem totalidades infinitas dadas, sendo, mesmo assim, representações singulares e únicas, como é próprio de qualquer representação intuitiva.

Porém, ao mencionar este quarto significado de “intuição”, Zöllner inicialmente identifica intuição sensível com intuição pura (cf. Zöllner, 2010, 80), o que a rigor não deve ser feito. Isto porque a expressão “intuição pura” deve referir-se somente às intuições cuja multiplicidade nela reunida seja de origem *a priori*, concernindo por isto ao espaço e tempo, enquanto que a expressão “intuição sensível” abarca tanto estas intuições puras do espaço e tempo, como as intuições empíricas, que como já vimos contêm ainda a multiplicidade empírica (material) das sensações.

Tendo isto em mente, observa-se que ao apontar este quarto significado de “intuição”, Zöllner certamente está se referindo à intuição formal, e não à forma da intuição, já que descreve o espaço e o tempo como representações singulares, imediatas e infinitas, cujas partes são obtidas por limitação (cf. *idem*). Ou seja, neste caso trata-se de uma (singular) representação única (*sui generis*) que reúne

(síntese) a multiplicidade *a priori* de partes num todo (unificado), isto é, designa um objeto puro. Assim, nossa questão pode ser aqui colocada de modo bem genérico nos seguintes termos: haveria uma cegueira da intuição enquanto *intuição sensível* e, caso haja, como ela seria compreendida?

A intuição sensível consiste numa representação mental que reúne em si uma multiplicidade de representações, que pode ser tanto empírica, como pura. Vimos acima que a intuição empírica refere-se a seu objeto mediante sensação, sendo uma modificação do ânimo causada pela afecção dos sentidos, ou seja, ela é dada *a posteriori*. Analogamente, uma intuição pura (intuição formal) deve ser uma representação mental que também contém uma multiplicidade reunida, neste caso, uma multiplicidade pura, isto é, dada *a priori*. Tal intuição formal também deve referir-se a um objeto, só que agora a um objeto puro e, portanto, não mais mediante sensação, e sim mediante uma multiplicidade pura dada, que assim como no caso das sensações, provêm dos sentidos. Esta multiplicidade pura proporcionada pelos sentidos é aquela que se origina da predisposição originária das formas da intuição, embora neste caso as partes constitutivas do espaço e do tempo sejam derivadas da originária totalidade única e una, enquanto que no caso da intuição empírica é o todo unificado que resulta da reunião das partes singulares dadas. Segundo Kant, o espaço geométrico é um emblemático exemplo de objeto puro a que tal intuição formal se refere.

Então, o que pretendemos aqui determinar é o que poderia significar uma intuição sensível cega. Noutros termos, que cegueira poderia haver numa representação mental que reúne num todo unificado o múltiplo de singularidades puras e/ou empíricas que, por conta disso, se refere a certos objetos puros e/ou empíricos, respectivamente? Boa parte da resposta a esta questão já foi fornecida ao tratarmos do objeto indeterminado (aparecimento) a que a intuição empírica se refere mediante sensação. Vimos que a especificidade de intuição empírica repousa na reunião circunstancial da multiplicidade empírica. Ao refletir sobre o tipo de cegueira que esta representação poderia ter, não há como evitar de associá-la novamente a esta falta de regulamentação ou ordenação formal na qual a apreensão de seu múltiplo é realizada, como indicamos nos exemplos da apreensão sucessiva das partes de uma casa ou do som do trovão e o brilho do raio. Neste caso, parece sim haver uma certa falta, que não concerne à mesma indeterminação conceitual que apontamos existir nos aparecimentos (derivada da falta da intervenção de regras de unidade conceituais), mas que é de fato ainda mais primordial, estando confinada exclusivamente ao domínio sensível, sem qualquer relação com conceitos ou outros elementos discursivos, pois relaciona-se apenas à maneira contingente e subjetiva em que a multiplicidade de suas partes é circunstancialmente reunida na formação de intuições no espaço e na associação de intuições no tempo (cf. *Anth*, AA 07: 174-6). Embora seja plenamente justificável considerar que isto represente um certo tipo de cegueira e mais, que a

correspondente intuição empírica seja produzida sem a intervenção de conceitos, é preciso entender que tal possível e específica cegueira não tem a ausência de conceitos como fundamento, mas sim a ausência de regulamentação espacial e temporal da ordem em que a reunião de seu múltiplo é feita. Do mesmo modo, no que concerne à reunião de multiplicidades na intuição pura do espaço e do tempo, não há ali qualquer falta proveniente da ausência de regras de unidade conceituais, já que neste caso nem sequer existe procedimentos sintéticos que resultem nas intuições formais do espaço e do tempo, cuja unidade é, como vimos, “anterior a qualquer conceito”, pertencendo “ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento”²⁴. Com isto, conclui-se que apesar de ser possível atribuir um tipo especial de cegueira à intuição sensível, esta cegueira não corresponde à cegueira da intuição sem conceitos, de que trata a declaração de Kant de que tratamos.

²⁴ É bom reforçar que a intuição formal a que nos referimos aqui concerne ao espaço e ao tempo como totalidades infinitas dadas e não enquanto suas partes obtidas por limitação, nem tampouco concerne aos objetos pensados como situados neles, a exemplo de determinados acontecimentos no tempo ou figuras no espaço.

Referências:

- ALLISON, H. E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven, London: Yale Univ. Press, 1983.
- AQUILA, R. E. "The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant". *Kant-Studien*, 68 (3), (1977), 275-89.
- CALABRIA, O. P. "Ensaio sobre a unidade sintética meramente sensível". *Estudos Kantianos*, 3 (1), 2015, 265-281.
- CALABRIA, O. P. "The Imagination in Kant's Philosophy and Some Related Questions". *Estudos Kantianos*, 5 (1), 2017, 139-158.
- CALABRIA, O. P. "Da relação entre os graus de conhecimento e as capacidades de representação em Kant". *Educação e Filosofia*, 27 (n. especial), (2013), 281-302.
- CALABRIA, O. P. *A imaginação de Kant e os dois objetos para nós*. Tese de doutorado em filosofia. UFMG, 2012 (Defesa: 29/02/2012).
- CALABRIA, O. P. "A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno". *Kant E-Prints*, Série 2, v. 1 (1), (2006), 119-26.
- CALABRIA, O. P. *Elementos fundamentais da Analítica transcendental de Kant*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. UNICAMP, 2003.
- FONSECA, R. D. "Aparência, apresentação e objeto. Notas sobre a ambivalência de 'Erscheinung' na teoria kantiana da experiência". *Studia Kantiana*, 14, (2013), 80-99.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. por Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, [1787] 1987.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. por Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, [1781 e 1787] 1997.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. por Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras [1798b] 2009.
- LOCKE, J. "Essay concerning Human Understanding". In: *The Works of John Locke*, vol. I. London: Thomas Tegg, 1823.
- PEREIRA, R. H. S. "Não-conceitualismo". In: BRANQUINHO, J.; SANTOS, R. (orgs.). *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, 1-32. Lisboa: Centro de Filosofia UL, 2015.
- PIPPIN, R. B. *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven & London: Yale Univ. Press. 1982.
- PLATO. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903. (Disponível: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0171%3atext%3dCrat>. [Mais recentemente acessado em 11/08/17])
- LICHT DOS SANTOS, P. R. "A unidade da intuição e a unidade da síntese". Joel T. Klein (org.), *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*, 145-178. Florianópolis: Nefiponline (CIK-UFSC), 2012.
- ZÖLLER, G. "Of empty thoughts and blind intuitions Kant's answer to McDowell". *Trans/Form/Ação*, 33 (1), (2010), 65-96

Resumo: Procuro determinar o que se deve entender por uma intuição que é cega pela ausência de conceito. Para isto, identifico inicialmente os diversos significados em que o termo “intuição” é utilizado por Kant e, em seguida, investigo se há, em cada um destes casos, alguma cegueira e como isto poderia ser entendida. Concluo que a cegueira da intuição sem conceitos concerne propriamente aos aparecimentos [*Erscheinungen*], entendidos como “objetos indeterminados da intuição empírica” (A20/B34). Em segundo lugar, percebo que também é possível atribuir uma cegueira, embora com menor propriedade, ao ato de intuição (o intuir), embora somente enquanto este ato corresponda à produção dos aparecimentos. Já em relação à intuição no significado de representação mental, sejam elas desconectadas (como as sensações e a multiplicidade pura originária dos sentidos) ou reunidas num todo (como as intuições empíricas e as formais), não encontro qualquer justificativa para atribuir-lhes algum tipo de cegueira que correspondesse à falta de intervenção de representações conceituais.

Palavras-chave: Intuições cegas, Conceitos vazios, Aparecimento, Imaginação, Entendimento.

Abstract: I seek to determine what we should understand by a intuition that is blind by the absence of concept. For this, I initially identify the several meanings in which Kant uses the term “intuition” and, then, I inquire whether there is in any of these cases some blindness, and how this could be understood. I conclude that the blindness of intuition without concepts properly concerns itself to appearances (*Erscheinungen*), understood as “indeterminate objects of empirical intuition” (A20/B34). Secondly, I realize that it is also possible to attribute a blindness, albeit with less property, to the act of intuition (the intuiting), although only so long as this act corresponds to the production of appearances. Regarding the intuition in the meaning of mental representation, whether they are disconnected (such as sensations and pure multiplicity originating in the senses) or gathered together in a whole (like empirical and formal intuitions), I have found no justification for assigning them some kind of blindness that corresponded to the lack of intervention of conceptual representations.

Keywords: Blind intuitions, Empty concepts, Appearance, Imagination, Understanding.

Recebido em: 08/2017

Aprovado em: 08/2017

Sobre a metáfora da liberdade como “pedra angular” (*Schlußstein*) do sistema da razão pura

[On the metaphor of freedom as the “keystone”
(*Schlußstein*) of the system of pure reason]

Adriano Perin*

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (São Leopoldo, Brasil) / Instituto Federal
de Santa Catarina (Criciúma, Brasil)

Depois de Kant, Reinhold obteve, como seu feito, o mérito imortal de chamar a atenção da razão filosófica [...] para o fato de que toda a filosofia deve ser reconduzida a um único princípio, e que não se pode descobrir o sistema dos procedimentos permanentes do espírito humano antes da descoberta da sua pedra angular [*Schlußstein*] (FICHTE. J. G. *Rezension des Aenesidemus*, 1794 – SW, I: 20).

[...] desde que, de fato, encontra-se na razão humana e nas suas disposições naturais uma necessidade essencial para, como que, com essa pedra angular [*Schlußstein*], dar posição a sua abóbada suspensa no ar; essa busca extremamente perspicaz da nossa cadeia de conceitos, numa extensão de si mesma para abrangência da totalidade, proporciona-nos a mais esplêndida ocasião e, ao mesmo tempo, a convocação, para submeter a nossa faculdade da razão pura a uma Crítica completa (KANT. I. *Brief an Christian Gottfried Schütz*, 1785 – Br, AA 10: 428).

* * *

* E-mail: adriano.perin@ifsc.edu.br

1. Apresentação do problema

Com o resultado da filosofia teórica edificada na primeira *Crítica*, fica atestado, no que tange ao conhecimento, o triunfo de justificação filosófica em relação a alegações dependentes quer da matemática quer da teologia. Fossem a filosofia e a intenção de Kant restritas à justificação do conhecimento, ter-se-ia, por garantida, a empreitada crítica.

Em 1785, no prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant confirma a *certitude* da filosofia grega por esta conceber, no que “[...] tem a ver com objetos determinados e com as leis a que [eles] estão submetidos” (GMS, AA 04: 387), uma “dúplice” divisão: a determinação do conhecimento, sob leis da natureza, e a determinação da vontade, sob a lei da liberdade. Essa confirmação só explicita uma certeza já declarada, embora ainda não justificada, no período pré-crítico: que ambos, conhecimento e agir humanos requerem uma fundamentação *a priori* (Cf. Br, AA 10: 056 e Br, AA 10: 129).

Ora, que na *Crítica da razão pura* tenha sido dada a fundamentação do conhecimento ainda não significa que o agir humano encontre, nessa obra, tal proeza. Esta fundamentação ainda precisaria ser dada e, com ela, também a consideração da estrutura da filosofia no que concerne à totalidade do conhecer e do agir.

Assim, as duas remanescentes tarefas seriam: (i.) justificar uma faculdade racional positiva para determinação da vontade e fundamentação do agir humano e (ii.) justificar a relação dessa faculdade com aquela determinação teórica que garantiu a fundamentação do conhecimento.

Que essas tarefas pudessem ser resolvidas conjuntamente parece ser a aposta de Kant em dois importantes momentos da sua filosofia crítica, na primeira metade da década de 1780: (i.) Na Dialética transcendental da primeira *Crítica* – especificamente na solução da Terceira Antinomia – a busca de uma passagem entre a ideia transcendental de liberdade e um conceito prático de liberdade; (ii.) Na terceira seção da *Fundamentação*, a busca de uma passagem, tomando-se o conceito positivo de liberdade (autonomia da vontade) como elemento mediador entre a ideia transcendental de liberdade e o caráter sintético *a priori* da lei moral.

Nesses dois momentos, Kant precisamente chegou ao impasse entre o caráter limitativo-negativo que a razão assume em seu domínio teórico e a necessidade de um caráter constitutivo-positivo para o estabelecimento do seu domínio prático.

Dada a necessidade de outra aposta, encontra-se, na proposta da *Crítica da razão prática*, a tese de que as faculdades do entendimento e da razão (prática) são fundamentadas de modo autossuficiente quanto aos domínios teórico e prático nos quais elas exercem as suas legalidades e configuram as suas determinações.

Para a consideração da estrutura da filosofia, no que tange ao todo do pensamento crítico-transcendental, tem-se, como conjectura, a mesma situação da justificação dada no domínio do conhecimento: duas faculdades autonomamente fundamentadas que são, agora, admitidas como compreendendo, conjuntamente, o todo dos empreendimentos da razão. Em uma palavra, dois usos da razão que são, em si mesmos, autônomos quanto aos seus domínios de atuação.

Assume-se, como tese deste trabalho, que essa conjectura não tem, no que concerne à justificação do todo do pensamento crítico-transcendental enquanto sistema, o mesmo desfecho daquela justificação do conhecimento, no sentido de que uma das faculdades seria colocada como fundamento determinante da outra.

Com isso, visa-se justificar como errônea a posição, (re)corrente na literatura, de que a filosofia crítica teria, a partir da *Crítica da razão prática*, um fundamento último no domínio prático da razão. Analisa-se, nessa justificação, a posição que parece ser a mais elaborada da literatura, a saber, a de Dieter Henrich.

A argumentação, nas seções seguintes, parte da especificação da tradução do termo “*Schlußstein*”, usado por Kant para apresentar a situação do todo da sua filosofia na segunda *Crítica*, passa à consideração das distinções sistematicamente admitidas para tal e culmina na análise da interpretação que Dieter Henrich faz dessa situação e na contraposição da sua interpretação face ao texto da *Crítica da razão prática*.

2. A tradução de “*Schlußstein*” por “pedra angular”

Valerio Rohden – consagrado tradutor das três *Críticas* à língua portuguesa e, com isso, um dos principais responsáveis pelo fato de a filosofia kantiana ter se tornado, para os falantes nativos dessa língua, “[...] objeto de estudos cada vez mais sérios e academicamente ambiciosos” (Hamm, 2010, 53) – traduz o termo “*Schlußstein*” por “fecho da abóboda”.

Justifica-se, em três pontos da argumentação desta seção do trabalho, a necessidade de se traduzir o termo “*Schlußstein*” por “pedra angular”.

Por primeiro, mantém-se a proximidade semântica com o termo usado por Kant: “*Schluss*” = “o que é conclusivo” e “*Stein*” = “pedra”. Ora, num contexto no qual é latente a “[...] necessidade da adaptação, ou melhor, da harmonização da forma da construção” (Hamm, 2010, p. 54) do texto kantiano para a língua portuguesa; a conservação dessas raras possibilidades de proximidade semântica parece ser não só uma necessidade, mas propriamente algo que deve ser constantemente buscado, a fim de que a compreensão desse texto esteja acessível ao leitor.

Depois, garante-se que essa “pedra conclusiva”, quanto à sistematicidade das suas sustentação e localização no todo da filosofia kantiana, não conta apenas com

determinado local privilegiado; o que parece indicar o termo “abóbada”, seguindo-se a tradução de Rohden. No trecho da *Crítica da razão prática*, no qual faz uso da metáfora, Kant precisamente considera “*Schlußstein*” como correspondendo a “[...] todo o edifício de um sistema da razão pura [... dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen ... Vernunft]” (*KpV*, A 04). Com isso, adentra-se num “[...] outro problema, mais grave ainda, que ultrapassa os [problemas] de uma mera reconstrução exata do conteúdo e da estrutura lógica da argumentação do texto original” (Hamm, 2010, p. 55).

Por fim, parece ser possível, então, explicitar melhor, a partir da expressão correspondente latina, o sentido sistemático do uso de “*Schlußstein*” por Kant. Como correlata de “*Schlußstein*”, tem-se, na língua latina, “*lapis in caput anguli*”. Ora, num sentido de cunho semântico meramente histórico-filológico, pode-se ficar satisfeito com a tradução dessa expressão latina por “pedra de aresta” ou – como, de maneira ainda mais genérica, ela também poderia ser traduzida – por “pedra de contato” (Cf. Ladner, 1983, p. 174). Num sentido sistemático-filosófico surge, contudo, a disputa sobre a “posição” dessa “pedra” no todo do “edifício” da razão e, como consequência, sobre a natureza do “contato” que ela proporciona.

Para seguir na literalidade da metáfora: (i.) a liberdade seria assentada como fundamento dos pilares do sistema (e, assim, no mesmo sentido de *Grundstein*) ou como confirmação das estruturas teórica e prática desses pilares?; (ii.) a liberdade garantiria, com a admissibilidade de que “[...] sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática” (*KrV*, A 04), uma passagem àquela estrutura teórica, no sentido de que essa razão prática asseguraria o fundamento do todo do sistema?

Ora, se, num contexto religioso, não parece fazer sentido a distinção entre “fundamento” e “confirmação”; num contexto filosófico, essa distinção é essencial para que se compreenda a natureza e a especificidade do proceder da filosofia. Tendo-se em conta a especificação kantiana do proceder da filosofia como “esforço” ou “escalada”,¹ parece, sim, ser necessário compreender “*Schlußstein*” como confirmação da estrutura dos pilares (teórico e prático) que sustentam o todo do sistema da razão. De outro modo, a busca por um fundamento comum desses pilares exigiria propriamente um proceder de direção contrária que, ao ver de Kant, só poderia ser constituído como “inspiração”, ou, como uma procura onde, por meio da racionalidade humana, nenhum fundamento poderia ser encontrado. É

¹ Essa especificação é dada no argumento de Kant que foi publicado, em 1800, como Prefácio do livro *Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizismus*, de Reinhold Bernhard Jachmann, e que consiste na defesa do conceito crítico de filosofia enquanto “doutrina da sabedoria”. Para estruturação desse argumento (*VJPKR*, AA 08: 439-441), Kant elaborou mais três esboços similares: **esboço ii**: redigido justamente na metade de uma página do X fascículo do *Opus postumum* (AA 22: 370); **esboço iii**: localizado nos *Altpapier Monatsschrift* de 1899 do então existente Prussia-Museum de Königsberg (AA 23: 467-468); **esboço iv**: encontrado em meados de 1960 por Dieter Henrich nos denominados *Hagenschen Papiere*. Esses quatro esboços são traduzidos e interpretados em (Perin, A.; Klein, J. T. 2010, p. 165-196).

nesse sentido que, enfaticamente, Kant se posiciona contra uma “[...] *falsa filosofia (lapis philosophorum)*”, por meio da qual se pretende alcançar, como que num passe de mágica, a sabedoria da vida de uma única vez e sem esforço” (AA 23: 468).

Assim, é muito importante ter presente que, se “*Schlußstein*” e a sua correspondente latina “*lapis in caput anguli*” podem ser/são traduzidas, em um contexto religioso, por “**pedra fundamental**”; em um contexto filosófico, elas só poderiam ser compreendidas na originalidade e na especificidade de “**pedra angular**”. Em uma palavra, “*Schlußstein*”, no sentido literal de “*lapis in caput anguli*” (pedra no ângulo superior), parece indicar, para a filosofia kantiana, aquele elemento que, por ser estabelecido **a partir de ambos os domínios da razão**, confirma as suas estruturas fundamentais. Essa parece ser, precisamente, a especificidade da liberdade.

3. As distinções críticas e o “dualismo” do sistema crítico: Kant e os idealistas posteriores

Em uma das suas preleções sobre o idealismo alemão, Dieter Henrich considera “A liberdade como ‘pedra angular’ da abóbada da razão” (Henrich, 2003, p. 46-61).² Uma consideração analítico-sistemática da integralidade dessa preleção, nos próximos parágrafos, justifica-se por dois motivos: (i.) Henrich defende uma tese adversa à tese deste trabalho; (ii.) Henrich assume uma posição singular na literatura, ao desenvolver, a partir do conceito de liberdade, uma abordagem sistemática do problema do sistema em Kant aferindo essa abordagem ao idealismo alemão que sucedeu o pensamento kantiano.

Num primeiro momento dessa consideração, serão apresentados os contrapostos e os pressupostos sistemáticos que fundamentam a tese defendida neste trabalho, para que seja possível, nos dois últimos momentos, especificar a proposta de Dieter Henrich e garantir, a partir do texto da *Crítica da razão prática*, a especificidade da filosofia crítica kantiana no que diz respeito à metáfora da liberdade enquanto “pedra angular”.

Henrich inicia a sua preleção afirmando que, não obstante Kant justificar que a “[...] filosofia crítica é a determinação da origem, do âmbito e dos limites de qualquer compreensão *a priori* sobre objetos, [...] ele nunca forneceu uma consideração explícita e completa d[a] estrutura [do sistema crítico]” (Henrich, 2003, p. 46).³

² Trata-se da terceira preleção intitulada “Freedom as the ‘keystone’ of the vault of reason”. Nota-se que a tradução de “*keystone*” (*Schlußstein*) por “fecho da abóbada” não permitira a compreensão desse título usado por Henrich.

³ A referência de Henrich é *KrV*, A 57. No texto, que corresponde a uma seção introdutória da Lógica Transcendental, Kant afirma: “[u]ma tal ciência que determina a origem, o valor objetivo e o âmbito desses conhecimentos, deveria chamar-se *lógica transcendental*”. Diferentemente do garantido por Henrich em seu

Henrich sustenta, outrossim, que a ausência dessa consideração da estrutura do todo do sistema se deve ao fato de que “[p]ara determinar os limites da compreensão racional em relação aos objetos, Kant primeiramente concebe a distinção entre intuição e conceito, entre sensibilidade e entendimento” (Henrich, 2003, p. 47). Ao passo que o próprio Kant “[...] considera isso uma das suas mais importantes descobertas [...], essa distinção leva a um dualismo fundamental no sistema crítico kantiano” (Henrich, 2003, p. 47).

Ora, que esse “dualismo”, quanto à justificação do conhecimento teórico objetivo, seja primordialmente necessário se deve, segundo Kant, à própria natureza das duas faculdades (entendimento e sensibilidade) que fundamentam tal conhecimento. Procurar unificar essas faculdades, sob o pretexto de um princípio fundamental ou de uma raiz comum, significaria, justamente, abandonar, já de início, a legitimidade de qualquer justificação de tal conhecimento.

No que Kant coloca, já na edição de 1781 da primeira *Crítica*, como chamativa primordial à atenção do leitor:

[c]omo introdução ou **advertência** parece necessário dizer apenas que **há dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma raiz comum**, mas **desconhecida a nós**, a saber, *sensibilidade* e *entendimento*: pela primeira os objetos são nos *dados*, mas pelo segundo são *pensados*. Ora, na medida em que a sensibilidade devesse conter representações *a priori*, as quais perfazem a condição sob a qual nos são dados objetos, pertenceria à filosofia transcendental. A doutrina transcendental dos sentidos teria que pertencer à primeira parte da ciência dos elementos, pois as condições sob as quais unicamente os objetos do conhecimento humano são dados precedem aquelas sob as quais os mesmos são pensados (KrV, A15/B 29. Negritos adicionados).⁴

O modo como se compreende a assertiva de que “**há dois troncos do conhecimento que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós**” é o elemento determinante da verdadeira intenção kantiana sobre o método que visa uma relação necessária entre as faculdades do entendimento e da sensibilidade.

A frase poderia ser (e foi) lida como um estímulo para se procurar a “raiz comum, mas desconhecida” mediante prova quer da supressão da dualidade entre as duas faculdades (o que garante supremacia à filosofia leibniz-wolffiana) quer da

comentário, não há referência a limites (*Grenzen*) nesse trecho. Talvez a referência do comentário devesse ser KrV, A XII, onde Kant concebe a tarefa da filosofia crítica “[...] com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação das suas fontes, bem como da sua extensão e limites”.

⁴ Em relação a esse trecho, vale ter presente também a argumentação de Kant na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*: “[o] entendimento e a sensibilidade, apesar da sua heterogeneidade, formam uma conexão estrita para dar origem ao nosso conhecimento, como se uma faculdade tivesse origem na outra ou em um tronco comum, o que não pode ser assim, ou, pelo menos, para nós é incompreensível que o heterogêneo brote de uma mesma raiz” (*Anth*, AA 07: 177) *apud* (Henrich, 1994, p. 32).

apresentação de um princípio que garante unidade entre elas (o que dá legitimidade à superação da filosofia kantiana pelo idealismo posterior).

Parece, contudo, ser mais prudente a leitura que considera que Kant está falando da perspectiva do limite do conhecimento humano e, então, que o “talvez” e o “desconhecido” em questão devem ser lidos no sentido da justificação da impossibilidade de qualquer demonstração constitutiva da “raiz comum”.⁵

Ademais, quanto ao todo do sistema, no que concerne às determinações teórica e prática, Kant chega, na *Crítica da razão prática*, a essa “dualidade” primordial com a tese da autossuficiência dos dois domínios da razão. Vale, destarte, a ressalva, dada já na *Fundamentação*, da impossibilidade de, como alicerce, valer-se “[...] da aplicação do mesmo princípio ao sistema inteiro” (GMS, AA 04: 392). Com consequência, a alegação de Kant de que ele não conseguiria garantir a unidade do sistema “[...] em um princípio comum [...] sem aduzir considerações de natureza totalmente diversa e confundir o leitor” (GMS, AA 04: 391).

Na *Crítica da razão prática*, por seu turno, confere-se a certeza da justificação do uso prático da razão em um domínio próprio de atuação. Como resultado, em tal obra, o termo “unidade” (*Einheit*), que designaria um sistema da razão nos seus domínios teórico e prático, é usado por Kant, ao final da seção da Analítica, apenas e justamente para denunciar

[...] a **expectativa** de se poder talvez um dia chegar à compreensão da unidade [Einsicht der Einheit] de toda a faculdade da razão pura (tanto da faculdade teórica como da prática) e deduzir tudo de um princípio, o que é a inevitável necessidade da razão humana, que somente encontra plena satisfação numa unidade completamente sistemática de seus conhecimentos (*KpV*, A 162.Tradução própria e negrito adicionado).⁶

⁵ Quanto a esse ponto, parecem estar de acordo o próprio Henrich e também Höffe:

(i.) Henrich sustenta que “[c]ertamente, poderia ser o caso de que a sentença em questão revela o caráter preliminar do sistema da *Crítica*, encorajando então os sucessores de Kant a penetrar os seus princípios mais profundamente. É assim que Reinhold, Fichte, Hegel, e Cohen a interpretaram, e Heidegger também a toma neste sentido. Mas também poderia ser o caso de que o ‘desconhecido para nós’ é anunciado a partir da certeza da compreensão de que a tarefa de revelar a raiz comum se situa além dos limites do conhecimento humano, e que o ‘talvez’ meramente concede a possibilidade de que poderia haver tal primeiro princípio, embora não haveria nenhum motivo que ele devesse existir” (Henrich, 1994, p. 19).

(ii.) Höffe garante que “Kant não fundamentou a suposição de que ‘há dois troncos do conhecimento humano’ (B 29). Ele apenas supõe que sensibilidade e entendimento ‘talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós’ (*Ibid.*). A ausência de uma derivação mais profunda corresponde à intenção kantiana de uma crítica da razão que não pretende fornecer uma ‘fundamentação última’ do conhecimento, como Descartes, o Idealismo Alemão ou Husserl. Mas mostra também que uma crítica da razão não constitui a última palavra da filosofia. No entanto, a tese inicial de Kant encontra uma justificação indireta pela solução bem-sucedida do problema fundamental, de escapar das aporias do empirismo e do racionalismo mediante uma suposição nova, mediadora” (Höffe, 2005, p. 67).

⁶ Discorda-se, quanto a esse ponto, do sustentado por dois comentários da literatura:

Juntos, esses dois resultados, que configuram as distinções críticas que o pensamento crítico-transcendental alcança na segunda metade da década de 1780, compreendem a singularidade e a égide desse pensamento em relação às propostas idealistas que foram estruturadas na sua sequência.

É no contexto dessa configuração do pensamento crítico que pode ser lido o comentário de Henrich de que há “[...] uma discordância básica entre Kant e Fichte” (Henrich, 2003, p. 48) e, a partir do último pensador, entre Kant e os demais idealistas. Ao passo que, já em Fichte, é dada a ambição de “[...] desenvolver uma teoria completa do eu e, *nos termos desta*, uma teoria completa das condições de possibilidade do conhecimento”; em Kant, encontra-se a “[...] restri[ção] a certos aspectos do conceito de eu que são necessários a sua teoria” (Henrich, 2003, p. 48).⁷

Numa consideração preliminar da situação kantiana, seria possível cogitar que, com essa “teoria completa do eu”, Fichte conseguiria conceber um elemento, como a liberdade, como princípio da filosofia, desde que tal elemento seria constitutivamente integrante já das “condições de possibilidade do conhecimento”.

Numa consideração mais atenta da situação kantiana, seria possível, ainda, questionar: (i.) Por que Kant, em sua teoria do conhecimento, viu a necessidade de abordar o “eu” apenas como espontaneidade do pensamento?; (ii.) Por que, nesse plano lógico, no qual a razão humana é pura autoatividade (*reine Selbsttätigkeit*), ele não admitiu o conceito de liberdade?

A primeira questão tem a sua pretensão de resposta na justificação, dada no domínio teórico, da autonomia metodológica da filosofia em relação à matemática. De modo distinto ao proceder da matemática, a tarefa de justificação do método da filosofia depende, primeiro, da garantia da legitimidade de conceitos puros sem o recurso ao domínio sensível da intuição e, segundo, da relação necessária de tais conceitos com esse domínio. Ora, Kant só concebe a possibilidade de uma resposta a essa tarefa admitindo o “eu” num plano pré-epistêmico e como condição necessária de qualquer conhecimento possível. A solução: unicamente nesse plano da espontaneidade do pensamento, tem-se a justificação da unidade do múltiplo de representações, a qual é configurada,

(i.) “[...] na transição da primeira para a segunda *Crítica*, a unidade da razão na diversidade de seus usos, já subjacente à crítica da razão teórica e graças à qual são diferenciadas no seu âmbito *determinação e reflexão*, adquire o estatuto de um princípio demonstrado” (Figueiredo, 2009, p. 65).

(ii.) “[a] unidade da razão teórica e prática é afirmada na *Crítica* (121), e quase toda a obra pode ser considerada uma elaboração disso. Contudo, pode-se apenas lamentar que, em nenhum momento da obra, Kant, por assim dizer, pega o leitor pela mão e diz ‘agora eu vou mostrar a você precisamente porque eu penso que a razão teórica e a razão prática diferem apenas por serem duas aplicações da mesma faculdade’” (Beck, 1960, p. 47).

⁷ Nesse contexto, Vinícios de Figueiredo argumenta que “[a] subjetividade kantiana, parece-nos possível mostrar, situa-se entre a tematização do cogito no quadro de uma ontologia da substância (Descartes, Leibniz) e o enquadramento do homem no âmbito das ciências do espírito (neokantismos)” (Figueiredo, 2009, p. 68).

enquanto conhecimento possível, como unidade no domínio da sensibilidade.⁸ O resultado: “[n]em sequer a si próprio – e isso, aliás, segundo o conhecimento que tem de si mediante a sensação interna – o homem tem o direito de se arrogar a vir a conhecer como é em si mesmo” (GMS, AA 04: 451).

Com isso, qualquer suposta “teoria completa” de caracterização do “eu” – quer em caráter epistêmico, quer em caráter prático-moral – implicaria na perda de legitimidade, já que se estaria abandonando, no domínio (teórico) da justificação, o que é específico do proceder da filosofia e buscando subterfúgios ulteriores.

A resposta à segunda questão decorre da resposta anterior. É porque Kant vê a necessidade de manter a espontaneidade do “eu” como um pressuposto pré-epistêmico que ele nega qualquer acesso epistêmico a essa espontaneidade enquanto conceito prático que justificaria uma determinação incondicional da vontade. No período em que até cogitou tal possibilidade, Kant preferiu reconhecer um “certo embaraço” quanto a sua explicação (KrV, A 229 / B 355) ou ainda a compreensão da sua “*incompreensibilidade*” (GMS, AA 04: 463).

Contando com essa situação kantiana e, além dela, partindo da sua “desituação” pelos idealistas posteriores, Henrich diz que “[...] a teoria kantiana do eu – ou melhor, a sua teoria do conhecimento em termos do conceito do eu – é sistemática, mas não é ainda o sistema kantiano” (Henrich, 2003, p. 48).

Como Henrich pretende (re)estruturar o pensamento kantiano visando à composição do sistema e, ademais, como tal pensamento garante a sua especificidade numa estrutura própria e adversa ao idealismo posterior – na expressão esquadrihada por Kant, como “filosofia crítica” – cabe considerar nas próximas seções do trabalho.

4. A liberdade como “pedra angular” (*Schlußstein*): a proposta de Dieter Henrich para o sistema da razão em Kant

É a partir do embate entre Kant e os idealistas posteriores que Henrich apresenta a sua interpretação do problema do sistema em Kant. Outrossim, com tal interpretação, Henrich propõe uma (re)estruturação do pensamento kantiano, de modo a compreendê-lo no contexto da teoria do “eu” do idealismo alemão posterior.

Henrich garante que “[...] é, a propósito, parte da beleza dos sistemas de Fichte e Hegel [o fato de] que eles sempre realizam esse retorno da filosofia a si

⁸ Pode-se dizer, com isso, que, no argumento de 1787, a completude da tarefa da dedução das categorias não se restringe ao domínio da faculdade do entendimento nem à forma do domínio da sensibilidade. Ela demanda, outrossim, a consideração da unidade da intuição no domínio da sensibilidade. O argumento da segunda edição da *Crítica* parte, portanto, de um elemento que define o que é essencial ao entendimento e culmina num elemento que, no que é essencial à sensibilidade, garante o uso legítimo dos conceitos puros do entendimento.

mesma, à sua própria fundamentação, de um modo impressionante” (Henrich, 2003, p. 51). Ele, então, define a tarefa da sua interpretação precisamente como intento de regressar essas concepções de Fichte e Hegel sobre o sistema da filosofia ao pensamento de Kant: “[n]ós podemos, sem dúvida, esperar encontrar isso também no sistema kantiano” (Henrich, 2003, p. 51).

O ponto de partida do idealismo alemão posterior, em seu (des)apreço do pensamento crítico-transcendental kantiano, é também o elemento que Henrich adota para garantir a sua interpretação do problema do sistema em Kant: “[...] a doutrina dos dois mundos [é] a estrutura ontológica fundamental do seu sistema” (Henrich, 2003, p. 51). Desse modo, para garantir que “[...] deve haver, por assim dizer, uma espécie de ‘laço retroativo’ entre a estrutura ontológica kantiana e a fundamentação do seu sistema (a sua teoria do aparato cognitivo das diversas faculdades da mente [...])” Henrich entende – à boa medida do idealismo posterior – que “[a] ideia dos dois mundos é derivada da teoria do eu ativo [...] [e] que [...] daquela ideia] pode haver um retorno ao eu” (Henrich, 2003, p. 51).

Ora, Henrich sabe que, quanto ao pensamento que Kant estrutura nas três *Críticas*, “[...] não pode haver [esse] retorno ao eu” (Henrich, 2003, p. 51), que é característico do idealismo posterior. Assim, ele vai buscar uma solução no “[...] Kant idoso, trabalhando em seu último manuscrito que nunca conseguiu acabar, o denominado *Opus postumum*” (Henrich, 2003, p. 52).

Antes mesmo de considerar o desfecho da interpretação de Henrich, cabe dizer que ela apresenta, já na sua enunciação, dois contratempos:

(i.) Um pouco antes, no mesmo trabalho, Henrich tinha garantido que Kant “[...] havia se restringido a determinados aspectos do conceito de eu para a sua teoria” e que, assim, ele não “[...] almejou desenvolver uma teoria da estrutura completa do eu” (Henrich, 2003, p. 48). Agora, ao apresentar a sua proposta, Henrich parece querer assegurar justamente o que havia dito que Kant não fez.

(ii.) A aceitação de um retorno ao eu, como estrutura fundamental que compreenderia os dois mundos, exigiria justamente a renúncia àquelas distinções apresentadas como características do pensamento crítico-transcendental kantiano: “[...] entre sensibilidade e entendimento [...] entre razão e entendimento” (Henrich, 2003, p. 48). Em uma palavra, com essa interpretação de Henrich, ter-se-ia que abandonar o pensamento crítico-transcendental em prol de uma teoria do sistema em Kant.

Henrich encontra, como desfecho da sua interpretação, um fragmento do *Opus postumum*, no qual Kant estaria reconhecendo a adoção do eu como princípio das determinações teórica e prática – quer dizer, acatando, finalmente, o método proposto pelos idealistas posteriores para consideração do problema do sistema: “[...] o Kant idoso [...] definiu a filosofia, primeiro, como a teoria do princípio do mundo intelectual; segundo, do mundo sensível; e, terceiro, do sujeito como um ser racional neste mundo” (Henrich, 2003, p. 52. A referência é *OP*, AA 21: 34).

Ora, do modo como Henrich concebe a solução para o problema do sistema, a saber, a partir da (des)estruturação do pensamento crítico-transcendental em face de um pensamento fundamentador de cunho idealista; tal solução, em Kant, só poderia ser caracterizada por uma via patológica: “[e]m razão da sua idade, ele [Kant] não conseguia escrever mais de uma frase sem perder a linha do seu pensamento. Isso era muito doloroso para ele, já que precisava ficar começando do zero” (Henrich, 2003, p. 52).

Partindo dessa suposta condição de Kant – a qual (unicamente) o teria impossibilitado da consideração do problema do sistema nos moldes do idealismo posterior – Henrich se vê apto a reconstruir, ele próprio, o pensamento crítico-transcendental kantiano, de modo a estruturá-lo em uma teoria completa do eu (em um sistema da razão).

Seguindo esse intuito, Henrich assegura que “[...] o eu como o combinador não pode, contudo, realizar essa tarefa, é a doutrina kantiana da *liberdade* que abre a perspectiva de um retorno da estrutura ontológica dos dois mundos à fundamentação da teoria na atividade mental” (Henrich, 2003, p. 52).⁹

Essa distinção entre “eu” e “liberdade”, de um ponto de vista estritamente teórico da filosofia crítica kantiana, não faz sentido. Isso porque o eu (penso) kantiano é justamente descrito como autoatividade, o que corresponde à liberdade num sentido transcendental. Henrich sabe que essa ideia teórica da liberdade é, por assim dizer, “neutra” quanto à proposta da “síntese dos mundos” e à unificação das determinações teórica e prática no sujeito. Ele, então, investe em um conceito prático de liberdade, como princípio ou fundamento do sistema da filosofia em Kant.

Nessa proposta, Henrich defende que aquela metáfora da “totalidade organizada” da primeira *Crítica*, com a qual Kant designara a sua filosofia crítica e a qual “[...] descreve as faculdades cognitivas que de algum modo cooperam [...]e] significa que cada elemento particular na razão existe tendo-se em vista todos os demais” (Henrich, 2003, p. 50-51),¹⁰ deve ser substituída pela metáfora da

⁹ A motivação, pelo menos fichteana, para essa solução de Henrich ao problema do sistema em Kant parece inegável. De acordo com o que assegura Günter Zöller: “[a] condecoração de Fichte da liberdade e da autodeterminação não é limitada a sua personalidade pública e aos seus trabalhos em filosofia moral. Ela também anima e sustenta, na sua origem, as suas especulações filosóficas, que são altamente abstratas e excessivamente exigentes, sobre a origem, os limites e os objetos do conhecimento humano, as quais ele levou a cabo durante um período vinte anos sob o título da obra *Wissenschaftslehre*” (Zöller, 2002, p. 02).

Outrossim, a partir do que afirmam os jovens Fichte e Schelling, compreende-se que, de fato, essa tese, afiançada por Henrich, caracterizava as suas filosofias: (i.) “Na primavera de 1795, *Fichte* chamou o seu sistema, na ‘*Wissenschaftslehre*’, ‘o primeiro sistema da liberdade’ [em nota, a referência: FICHTE. Band 2 (1970), 298, 300]”; (ii.) “O jovem Schelling escreve a Hegel: ‘[p]ara mim, o princípio mais elevado de toda a filosofia do eu puro, absoluto, quer dizer, o eu como mero eu, não é ainda condicionado por objetos, mas é estabelecido pela liberdade’ [em nota, a referência: SCHELLING. Band 1 (1952), 22]” (Fulda, 2007. p. 15-16).

¹⁰ A referência de Henrich é *KrV*, B XXIII. Kant, nesse trecho do Prefácio da segunda edição da *Crítica*, afirma que “[...] a razão pura constitui uma unidade completamente à parte e autônoma, na qual, como num corpo organizado, cada membro existe para todos os outros e todos para cada um, não podendo inserir-se com segurança

liberdade como fundamento do sistema: “[a ...] definição de Kant não é mais construída sobre a metáfora da razão como uma totalidade organizada, mas, ao invés disso, da razão como uma abóbada cuja pedra angular é a liberdade” (Henrich, 2003, p. 55).

Henrich se vale, para justificar essa transição, de uma terceira metáfora kantiana, a qual é encontrada no texto dos *Progressos da metafísica*, que é redigido entre 1793 e 1794. Apenas nesse período, segundo Henrich, Kant teria “[...] argumentado que a razão ela própria tem um destino e que o sistema da filosofia precisa ser estruturado de tal modo que ele justifique o destino fundamental que a razão definiu para ela mesma” (Henrich, 2003, p. 55).¹¹

A terceira metáfora kantiana, para não esquecer, é a da metafísica como uma porta sustentada por e presa a duas dobradiças (*zwei Angeln*):

[h]á duas dobradiças pelas quais ela se movimenta: *primeiro*, a doutrina da idealidade do espaço e do tempo, que, em virtude dos princípios teóricos, aponta simplesmente para o supracognoscível, mas como incognoscível para nós, já que ela é teoricamente dogmática no caminho para tal objetivo, onde tem de lidar com o conhecimento *a priori* dos objetos dos sentidos; *em segundo lugar*, a doutrina da realidade do conceito de liberdade, enquanto conceito de um supracognoscível cognoscível, no qual a metafísica é, contudo, apenas praticamente dogmática (FM, AA 20: 311. Tradução modificada).¹²

Como justificativa do uso dessa “metáfora da porta” por Kant, Henrich assegura que “[...] Kant descreve o conceito de liberdade como o destino (*die Bestimmung*) da própria razão” (Henrich, 2003, p. 53). Como consequência, ele afirma que o contexto de tal metáfora precisamente “deixa claro” (Henrich, 2003,

qualquer princípio *numa* conexão, sem ter sido, ao mesmo tempo, examinado o *conjunto* das suas conexões com todo o uso puro da razão”. Segue-se, neste trecho, a tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão.

¹¹ Sobre essa defesa de um “destino da razão” – no texto de Henrich, em inglês, “destination of reason” – cabe, também, a inegável suspeita de uma orientação fichteana na interpretação do problema do sistema em Kant. Kant não usa, no texto dos *Progressos da metafísica*, a expressão “destino da razão” (*die Bestimmung der Vernunft*). O que Kant, contudo, fala é que “[...] lida-se [...] realmente com a metafísica se a crítica da razão controla cuidadosamente todos os seus passos e se considera para onde se dirige” (FM, AA 20: 311). A expressão usada por Henrich, aparece, sim, de um modo muito similar, como título da obra de Fichte, de 1800, a saber: *Die Bestimmung des Menschen*. Nessa obra, Fichte defende a tese de que “[...] o destino do ser humano é precisamente a liberdade de todas as determinações, com exceção daquelas que o ser humano dá a si mesmo de modo livre” (Zöller, 2002, p. 01). Em Kant, encontra-se, primeiramente, a expressão “*Bestimmung des Menschen*” justamente no contexto da primeira *Crítica* (KrV, A 840 / B 868), no qual Henrich concebe Kant empenhado com a (metáfora da) sua tarefa crítica e, como consequência, a impossibilidade da consideração do problema do sistema. Trata-se, especificamente, da argumentação do capítulo da arquitetura da razão pura (KrV, A 832 / B 860 – A 851 – B 879).

¹² Essa metáfora também é encontrada, numa formulação parecida, em uma das *Reflexões* do final da década de 1770: “[m]etafísica e moral, ambas arquitetônicas, são as duas dobradiças da porta da filosofia”. *Refl* 4970, AA18: 044: “Metaphysik und Moral, beyde architectonisch, sind die zwey Thürangel der Philosophie”. Em *Prol*, AA 04: 374, Kant dá uma definição sucinta e precisa do que denomina “idealidade do espaço e do tempo”: “[e]spaço e tempo, juntamente com tudo que eles contêm, não são as coisas ou as suas propriedades em si mesmas, mas pertencem apenas aos fenômenos delas”.

p. 52) que o pensamento crítico-transcendental, enquanto sistema, sustenta-se naquela outra metáfora “[...] da razão como uma abóbada cuja pedra angular é a liberdade” (Henrich, 2003, p. 54).

Assim como o retorno ao “eu” fora designado como “[...] parte da beleza dos sistemas de Fichte e Hegel” (Henrich, 2003, p. 51), Henrich assegura, agora, que “[e]ssa última metáfora é tanto bela como instrutiva” (Henrich, 2003, p. 54).

Por que Kant menciona duas dobradiças se, em último caso, para a sustentação da metafísica ou de um sistema da razão, apenas uma delas seria necessária? Parece que, para seguir no contexto da metáfora, do mesmo modo que nenhum carpinteiro usaria duas dobradiças em uma porta sabendo que ela demanda apenas uma; assim também, nenhum filósofo mencionaria dois fundamentos para a sua filosofia se, ao fim das contas, apenas um é suficiente.

Em uma palavra, se a liberdade fosse o conceito que, sozinho, justificaria ou fundamentaria o todo do sistema, não haveria necessidade da referência à determinação do entendimento (enquanto conhecimento, condicionada à idealidade do espaço e do tempo) como uma das suas sustentações. Isso porque tal determinação teria, como seu fundamento último, a liberdade.

Henrich insiste, como explicação do retorno do pensamento crítico a um único elemento fundamental, que “[...] enquanto nós não inserirmos a pedra angular, a abóbada não se sustenta sem suporte exterior. Tão logo nós inserirmos a pedra angular, contudo, a abóbada se torna autossustentável” (Henrich, 2003, p. 54).

Cabe considerar que Kant não compreende a filosofia crítica como uma abóbada. Ele a compreende, sim, como um “edifício” (*Gebäude*) já fundamentado, quantos as suas estruturas, e que possui a liberdade como sua “pedra angular” (*Schlußstein*). Nesse sentido, a ressalva, cuja singular observância permitiu a construção do edifício da filosofia crítica e teve presente o resultado de qualquer outra metodologia de construção: “[d]espreocupadamente, nós construímos sobre abóbadas, cujos pilares de vez em quando oscilam e ameaçam ao desabamento” (UE, AA 01: 419).

Com isso, entendesse que essa (con)figuração da liberdade, enquanto pedra angular, não é admitida no sentido de que ela garantiria qualquer fundamentação ou sustentação primeira (das partes) do edifício, ou seja, de um sistema da razão.

É por isso que, quanto à determinação teórica, Kant nega à autoatividade (*Selbsttätigkeit*) do pensamento o *status* de único elemento que garante a fundamentação do conhecimento; o que equivaleria – sem distinção e num sentido transcendente – a um caráter epistêmico e a uma determinação positiva dessa autoatividade. Outrossim, também a proposta de uma determinação prática da vontade, pelo menos como ela é apresentada na *Crítica da razão prática*, recusa o

acesso – que só poderia ser de cunho teórico-transcendente – à liberdade como um primeiro fundamento (prático) da moralidade.¹³

Henrich, por fim, argumenta que o abandono da metáfora do todo organizado para adoção da metáfora da liberdade como pedra angular se justifica porque, “[...] se nós propriamente compreendemos a função de qualquer atividade mental particular, nós podemos também prever o que a parte determinante do sistema – a pedra angular – vai ser” (Henrich, 2003, p. 54).

A partir do exposto acima, sobre as determinações teórica e prática, pode-se dizer que essa posição de Henrich tem dificuldade de encontrar sustentação no pensamento crítico-transcendental kantiano: (i.) quanto à determinação teórica, não é de imediato claro que a restrição da autoatividade do pensamento, em termos de atividade constitutiva do conhecimento, preveja a “positividade” da liberdade enquanto determinação incondicional da vontade; (ii.) quanto à determinação prática, também não é garantido que o resultado do seu desfecho tenha validade constitutiva para o domínio teórico, ou seja, que a liberdade exerça uma determinação no mundo sensível, este determinado teoricamente pela legalidade da natureza.

Em uma palavra, no período crítico, as argumentações constitutivas dos domínios teórico e prático não são estruturadas a partir da previsão de uma estrutura fundamental dos usos da razão; usos esses que, em tais domínios, garantem, de modo autossuficiente, a fundamentação do conhecimento e do agir.

¹³ Numa conhecida nota do Prefácio, Kant argumenta, nesse sentido, que: “[p]ara que não se imagine encontrar aqui *inconsequências*, quando agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos *tornar-nos* conscientes da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada *antes* claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas, se não existisse liberdade alguma, a lei moral *não* seria de modo algum *encontrável* em nós” (KpV, A 06 – nota). Nesse trecho, entende-se, por “*ratio essendi*”, que a ideia transcendental da liberdade é a condição sistemática de admissibilidade de uma legalidade prática positiva: a lei moral. Outrossim, entende-se, por “*ratio cognoscendi*”, que a lei moral é o elemento primeiro para compreensão e admissibilidade, a partir da sua positividade prática, da liberdade como uma causalidade operante no domínio prático da razão.

Discorda-se, com isso, de Allison, na sua descrição do proceder metodológico de Kant na *Crítica da razão prática*, o qual ele denomina “dedução da liberdade na segunda *Crítica*”: “[...] ele [o proceder argumentativo de Kant] se move do conceito positivo de liberdade, certificado pelo fato da razão, ao conceito negativo de liberdade”. Com essa posição, Allison chega a conclusão de “[...] que a razão prática proporciona a solução ao problema teórico colocado pela razão teórica na terceira antinomia” (Allison, 1990, p. 243). São duas, aliás, as discordâncias com Allison: (i.) o ponto de partida de Kant não é o conceito positivo (prático) de liberdade, mas a lei moral; (ii.) a partir da lei moral, não há o retorno ao conceito negativo de liberdade, no sentido de que ele seria, na segunda *Crítica*, garantido como uma causalidade operante no mundo sensível.

Nessas discordâncias, segue-se o que sustenta Brito, na sua defesa de que, na filosofia prática kantiana, a liberdade não pode ser o ponto de partida da argumentação: “[d]e onde, então, pode tirar o compatibilista a ideia de que a autonomia é condição da responsabilidade? Não da liberdade da vontade, coisa de resto incognoscível. Ademais, concordaria Kant, mesmo que nenhum agente racional jamais tenha agido livremente, eles, ainda assim, seriam responsáveis por suas ações, porque poderiam, em cada caso, ter agido assim. E como se sabe que poderiam? Certamente não em virtude da liberdade dos agentes, pois um argumento assim redundaria numa *petitio principii*” (Brito, 2010, p. 267). Tradução do autor.

Henrich precisaria, então, buscar, em outro lugar, apoio para a sua tese de que, ao término dos seus esforços filosóficos e mentais, Kant teria tentado um fundamento dos domínios autossuficientes da sua filosofia e de que a própria estruturação crítica desses domínios já previa esse fundamento.

Surpreendentemente, ele encontra esse apoio em uma anotação de Kant sobre Rousseau, que Kant redigiu na sua cópia do ensaio *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, de 1764. A anotação de Kant é esta: “[d]er freien Willkühr alles zu *subordinieren* ist die Größte Vollkommenheit” (*Bem*, AA 20: 144). De acordo com a sua intenção de estabelecer um sistema da razão em Kant tomando o conceito de liberdade como princípio fundamentador, Henrich traduz essa anotação “[...] com a resoluta fórmula ‘subordine tudo à liberdade’” (Henrich, 2003, p. 54). Isso para garantir que “Kant deve ao seu contato com Rousseau a compreensão de que a razão e, com ela, a filosofia têm um determinação prática” (Henrich, 1966, p. 68).

Henrich chega à conclusão de que é essa fórmula que embasa a construção de um sistema da razão em Kant; no mesmo sentido daquela outra anotação, que Kant fez no *Opus postumum*, e na qual ele encontra, também nos moldes do idealismo posterior, a busca de um retorno do pensamento crítico a uma estrutura fundamental do “eu”.

Dado esse desfecho, é preciso dizer que Henrich está se valendo apenas de anotações de Kant – quer sobre Rousseau quer sobre as propostas idealistas posteriores – para justificar que “[...] entre Kant e o idealismo [...] há [...] uma] continuidade óbvia” (Henrich, 2003, p.61).

Que tal “continuidade”, ofertada na proposta de Dieter Henrich, não é tão “óbvia” a partir da perspectiva kantiana cabe precisar com o significado da metáfora da liberdade enquanto “pedra angular” para a filosofia crítica.

5. A liberdade como “pedra angular” (*Schlußstein*): a especificidade da proposta crítica kantiana

Faltando ainda dizer o que a metáfora da liberdade como “pedra angular” significa para filosofia crítica, assume-se, nesta última seção, tal tarefa. As palavras de Kant, na descrição da metáfora, são: “[...] o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura” (*KpV*, A 04).

Esse trecho assinala que a liberdade configura o domínio teórico e assegura que ela é, agora, mediante a lei moral, provada como real no domínio prático. Ora, o significado sistemático da metáfora da liberdade, na situação de “pedra angular”,

depende da explicação da natureza de tal “prova” prática e, por conseguinte, do caráter da relação dessa prova com aquela configuração teórica.

Na *Crítica da razão prática*, a solução kantiana para a garantia de uma determinação incondicional da vontade é concebida no sentido de que ela é destituída de qualquer prova teórico-epistemológica e – não menos importante – também de qualquer consequência constitutiva para o domínio de tal prova. É precisamente essa “natureza” que, desde que transmutável com a lei moral, o conceito prático de liberdade herda.

Vale ter presente, com isso, que em vários trechos, Kant chama a atenção para a limitação prática da prova da realidade da liberdade. Já no Prefácio, logo antes de fazer menção à metáfora da “pedra angular”, lê-se um trecho que vale a pena ser citado e, sobretudo, esclarecido a esse respeito:

[c]om essa faculdade [a razão prática], fica doravante estabelecida a **liberdade** transcendental, e, em verdade, naquele sentido absoluto que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, necessitava para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o *incondicionado*, conceito esse que ela, porém, podia fornecer só problematicamente, como não impensável, sem lhe assegurar a respetiva realidade objetiva (KpV, A 04).

O que está em jogo, nesse trecho, é, por assim dizer, um “acerto” entre a razão especulativa e a razão prática: ao passo que aquela, ao se situar no domínio teórico, “só podia fornecer problematicamente” um conceito de liberdade, “como não impensável”; esta, por se situar em um domínio próprio, garante a liberdade como “estabelecida”. Primeiro, considerando-se o referido “acerto”, nesse “estabelecimento” não é dada qualquer prova constitutiva para o domínio teórico. Depois, que tal estabelecimento tenha um “sentido” também para a razão especulativa significa que, dado que ele é garantido em um domínio prático próprio, a razão especulativa pode “reconhecer” que aquele “não impensável” teórico, agora, é pensado como constitutivamente prático. Ou seja, a razão especulativa pode conceder o “primado” de uma determinação constitutiva à razão prática.

Kant garante, assim, que, com o referido estabelecimento da liberdade,

[...] em nada é incrementada à razão especulativa com vistas a sua compreensão [Einsicht], mas com vistas à *abonação* [Sicherung] de seu problemático conceito de liberdade, para o qual é obtida aqui *realidade objetiva* e, **se bem que somente prática**, todavia indubitável (KpV, A 85. Negrito adicionado).

Como esse trecho destaca, a força constitutiva da “*realidade objetiva*” da liberdade tem efeito apenas no domínio prático. Outrossim, a possibilidade de designar ou significar (*bedeuten*) ela, nesse sentido, como “liberdade prática” depende precisamente dessa restrição. Nas palavras de Kant:

[...] o conceito que ela [razão prática] faz de sua própria causalidade como *noumenon*, ela não precisa determiná-lo teoricamente para o fim do conhecimento de sua existência suprassensível e assim, pois, poder conferir-lhe significado. Pois significado ela obtém sem isso, embora **só para o uso prático**, a saber, pela lei moral (*KpV*, A 86. Negrito adicionado).

Assegura-se, então, a “natureza” da prova prática da liberdade: “[o] significado que a razão lhe proporciona pela lei moral é **meramente prático**” (*KpV*, A 87. Negrito adicionado) e, assim, “[...] a sua realidade objetiva [...] [é justificada] não para o fim do uso teórico e sim **do uso prático da razão**” (*KpV*, A 87. Negrito adicionado).

Definida a “natureza” da prova prática da liberdade, cabe, então, questionar: (i.) qual a relação dessa prova com aquela configuração teórica da liberdade?; (ii.) (como) seria dada uma mediação entre tal realidade prática da liberdade e a determinação teórica, esta assegurada, enquanto legalidade da natureza, como regente dos eventos no mundo sensível?

Dieter Henrich, seguindo seu propósito de caracterizar a liberdade, enquanto “pedra angular”, como fundamento primeiro e único dos domínios teórico e prático da razão, responde a essas questões deste modo: “[...] a liberdade é uma espécie de causalidade [...] [que] determina não apenas as leis que pertencem ao mundo inteligível, mas também ações cujos efeitos são conhecidos no mundo sensível” (Henrich, 2003, p. 58).¹⁴

Essa conclusão só se sustentaria com a premissa de que, no pensamento crítico-transcendental, o primado e a validade da legalidade e da determinação prática são estabelecidos, com peso constitutivo, para o/no domínio teórico da razão.

Ora, a filosofia crítica kantiana, pelo menos na sua formulação madura a partir do final da década de 1780, não aceita essa premissa. Vale considerar, assim, na *Crítica da razão prática*, a particularidade da situação que, a partir da admissibilidade da liberdade enquanto legalidade determinante apenas em sentido prático, configura a relação de tal legalidade com a determinação teórica da natureza. Nas palavras de Kant:

[...] está ainda pendente outra dificuldade acerca da liberdade, na medida em que ela deve unir-se ao mecanismo natural em um ente que pertence ao mundo sensível [Sinnenwelt]; uma dificuldade que, mesmo depois de tudo o que foi concedido até aqui, ameaça a liberdade de completo naufrágio. Diante desse perigo, [...] o fato de que essa dificuldade pressiona muito mais fortemente (na verdade, como veremos em seguida, unicamente) o sistema (*KpV*, A 179-180).

¹⁴ Como contraponto a esse comentário de Henrich, vale ler o que sustenta Brito: “[n]esse contexto, e pensando nas ações humanas, é possível dar ao conceito ‘liberdade’ algum conteúdo, mas ele será negativo e bem ao gosto do empirismo humeano: a ignorância, e incerteza, acerca das causas de um fenômeno prático” (Brito, 2010. p. 266). Tradução do autor.

Depreende-se, da argumentação de Kant nesse trecho, que a *Crítica da razão prática* garante a fundamentação do uso prático da razão quanto à possibilidade de uma determinação incondicional da vontade humana, mas – e justamente para assegurar tal possibilidade – precisa manter o sistema da razão como um problema/uma tarefa (*eine Aufgabe*).

Isso porque, no contexto e com os resultados dessa fundamentação prática da razão, a busca por um sistema dos seus domínios teórico e prático – ou, o que é o mesmo, da compatibilidade da liberdade com a legalidade da natureza no mundo sensível – é, admite Kant, uma “dificuldade” cuja resolução “[...] encerra muitos obstáculos internos e que não é sequer suscetível de uma apresentação clara” (*KpV*, A 184).¹⁵

Então, é a partir do reconhecimento da liberdade como uma legalidade constitutiva apenas no domínio prático e da (resultante) problemática/tarefa (*Aufgabe*) da sua relação com a legalidade da natureza, que opera constitutivamente no domínio teórico, que deve ser compreendida a metáfora da liberdade como “pedra angular”.

O que precisa ser essencialmente considerado, nessa metáfora, é que Kant está se referindo ao fato de que a liberdade, na medida em que é pensada como possível no domínio teórico da razão e evidenciada/estabelecida no domínio prático, por assim dizer, tangencia analiticamente esses domínios.

No ensaio *Anúncio do término próximo de um tratado para paz perpétua na filosofia*, de 1796, Kant deixa isso muito claro: a liberdade “[...] abre a perspectiva de uma paz perpétua entre os filósofos, por meio da impotência das provas teóricas do contrário, por um lado, e mediante a força dos fundamentos práticos da aceitação de seus princípios, por outro lado” (*VNAEF*, AA 08: 416).

O que não pode ser admitido, a partir da argumentação da segunda *Crítica*, é que, mediante o conceito de liberdade, Kant estaria empreendendo um movimento sintético entre os domínios teórico e prático da razão, de modo a estabelecer este como fundamento daquele. Eis porque Kant é muito cuidadoso em

¹⁵ Em Perin (2008, p. 129-146), defende-se que essa “dificuldade” também é um elemento sistematicamente operante na *Crítica da faculdade do juízo*. Com isso, diverge-se de Allison (2001, p. 204) e Guyer (2000, p. 21), autores que reconhecem nessa obra uma solução de cunho prático para o problema do sistema da filosofia em Kant, no que concerne à passagem entre as legalidades da natureza e da liberdade. Diverge-se, ademais, de Lebrun (1993, p. 70) e Freudiger (1996, p. 435), autores estes que encontram, na terceira *Crítica*, uma solução para o problema do sistema caracterizada como “teologia moral” ou como elemento prático “suprassensível que garante a unidade de ambos os âmbitos” da razão. Não se pode deixar de ler – ao se cogitar que Kant estaria finalmente fornecendo uma mediação entre as legalidades da natureza e da liberdade, e então, um sistema da razão – as suas palavras no final da *Crítica da faculdade do juízo* estética: “[...] a faculdade teórica está ligada, em vista da unidade, com a faculdade prática **de um modo comum e desconhecido**” (*KU*, 258-259. negrito adicionado).

escolher a metáfora: a liberdade não é descrita como pilar fundamental ou raiz comum do sistema, mas como sua “pedra angular” (*Schlußstein*).¹⁶

Em uma palavra, na *Crítica da razão prática*, à proposta idealista de fundamentação ou estabelecimento de um sistema da razão prevalece a tarefa crítica de justificação autossuficiente dos seus domínios teórico e prático.¹⁷ É no contexto dessa tarefa que a metáfora da liberdade como “pedra angular” (*Schlußstein*) precisa ser lida.

¹⁶ A busca por tal movimento sintético só poderia conduzir ao resultado de que “[...] o âmbito ideal desse sistema, apresentado no contexto arquitetônico de uma abóbada, torna-se obscuro” (Fulda, 2007, p. 41).

¹⁷ No sentido dessa assertiva, vale ler estes comentários:

(i.) “[o] esforço de Kant vai no sentido de estabelecer a autonomia do âmbito teórico-cognitivo e depois estabelecer também a autonomia da razão prática” (Terra, 1999, p. 63).

(ii.) “[e]m lugar de pular para fora do sistema, como faz quem dá um *salto mortale*, a revolução copernicana contentou-se em fazer a razão girar em torno de si mesma e nisto reconhecer, sob a forma de princípio heurístico e em seguida de princípio e postulado prático, a exigência de *ordenação em sistema* que lhe é peculiar e que a tradição enxergara como existente em si” (Figueiredo, 2004, p. 101-102).

Referências:

- ALLISON, H. E. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, H. E. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BRITO, A. N. "Freedom and value in Kant's practical philosophy". In: PALMQUIST, S. R. (Org.). *Cultivating personhood: Kant and Asian philosophy*. New York: De Gruyter, 2010. p. 265-272.
- FICHTE, J. G. "Rezension des Aenesidemus". In: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Bd. I. Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Veit & Comp., 1845–1846.
- FIGUEIREDO, V. "A reconstituição da moral na Crítica da razão pura". *Discurso*, n. 34, p. 87-107, 2004.
- FIGUEIREDO, V. "Crítica e antropologia em Kant". In: *I Congresso Nacional de Filosofia Unicentro / II Colóquio Kant DA SKB-PR*, 2009, Guarapuava/PR. Anais ... Guarapuava/PR: UNICENTRO, 2009. p. 62-76.
- FREUDIGER, J. "Kants Schlußstein: wie die Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet". *Kant-Studien*, n. 87, p. 423-435, 1996.
- FULDA, H. F. "Der Begriff der Freiheit: Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft?" In: STOLZENBERG, J. (Org.). *Kant und der Frühidealismus: System der Vernunft - Kant und der deutsche Idealismus*. Hamburg: Meiner, 2007. p. 15-44.
- GUYER, P. "The unity of nature and freedom: Kant's conception of the system of philosophy". In: SEDGWICK, S. (Ed.). *The reception of Kant's critical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 19-53.
- HAMM, C. "A fusão dos campos semânticos: o exemplo de *einsehen* – *verstehen* – *begreifen*". In: PINZANI, A.; ROHDEN, V. (Orgs.). *Crítica da razão tradutora*. Florianópolis: Nefiponline, 2010. p. 53-74.
- HENRICH, D. "Zu Kants Begriff der Philosophie". In: KAULBACH, F.; RITTER, J. (Eds.). *Kritik und Metaphysik*. Berlin: de Gruyter, 1966. p. 40-59.
- HENRICH, D. "On the unity of subjectivity". In: HENRICH, D. *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1994. p. 17-87.
- HENRICH, D. *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*. Ed. PACINI D. S. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. "Von den Ursachen der Erderschütterungen" [UE, 1756]. In: Hrsg. ZEHBE von J. *Geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften [1754-1794]*. Hamburg: Meiner, 1985 (Philos. Bibliothek, Bd. 298).
- KANT, I. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen [Bem, 1764]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später

- deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 20. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1971.
- KANT. I. *Kritik der reinen Vernunft* [KrV, 1781/1787]. Hrsg. von Raymundé Schmidt. Hamburg: Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek, Bd. 37). Trad. da edição A de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Trad. da edição B de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- KANT. I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [Prol, 1783]. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 04. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KANT. I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [GMS, 1785]. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 04. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- KANT. I. *Kritik der praktischen Vernunft* [KpV, 1788]. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 38 a). Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT. I. *Kritik der Urteilskraft* [KU, 1790]. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 39 a). Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1995.
- KANT. I. Fortschritte der Metaphysik [FM, 1793-1794]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 20. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1971. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT. I. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie [VNAEF, 1796]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 08. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Trad. Valério Rodhen. *Ethic@*, Florianópolis, vol. 05, n. 02, p. 221-233, 2006.
- KANT. I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [Anth, 1798]. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 07. Berlin: de Gruyter, 1972; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977.
- KANT. I. Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie [VJPKR, 1800]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 08. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Trad. Adriano Perin e Joel Thiago Klein. O conceito de filosofia em Kant: uma tradução e um comentário. *Analytica*, Rio de Janeiro, p. 165-196, 2010.
- KANT. I. Briefwechsel [Br, 1747-1803]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 10-13. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Trad. Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.
- KANT. I. Reflexionen zur Metaphysik [Refl, 1750-1800]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 17-18. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1966.

- KANT, I. *Opus postumum* [OP, 1798-1804]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. königlich preußische (später deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 17-18. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1936 e 1938. Trad. Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1983.
- LADNER, G. B. *Images and ideas in the middle age: selected studies in history and art*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1983.
- LEBRUN, G. "A terceira Crítica ou a teologia reencontrada". In: LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras: Edusp, 1993. p. 69-92.
- PERIN, A. *O problema da unidade da razão em Kant: uma reconstrução sistemática a partir de três momentos do desenvolvimento do período crítico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- PERIN, A.; KLEIN, J. T. "O conceito de filosofia em Kant: uma tradução e um comentário". *Analytica*, Rio de Janeiro, p. 165-196, 2010.
- TERRA, R. *Notas sobre sistema e modernidade: Kant e Habermas*. Filosofia política, Porto Alegre, v. 4, p. 58-64, 1999.
- ZÖLLER, G. *Fichte's transcendental philosophy: the original duplicity of intelligence and will*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Resumo: A metáfora da liberdade como “pedra angular” (*Schlußstein*) é apresentada por Kant nas primeiras linhas que anunciam a derradeira solução para a fundamentação crítica do segundo domínio da sua filosofia, a saber, o domínio da determinação racional prática do agir (*KpV*, A 04). Com isso, é convidativa – e, até mesmo, atraente – a leitura de que tal solução serviria também como garantia do todo da estrutura do pensamento crítico-transcendental kantiano. Neste trabalho, defende-se que essa leitura não faz jus à argumentação da *Crítica da razão prática* porque, nessa obra, a tarefa crítica de justificação autossuficiente dos domínios teórico e prático da razão tem prevalência em relação a uma proposta idealista de estabelecimento de um sistema da razão. Para tal, a argumentação discute a tradução do termo “*Schlußstein*”, considera as distinções críticas assumidas na apresentação da metáfora e, por fim, analisa a interpretação de Dieter Henrich quanto às suas premissas e à sua sustentação no texto da segunda *Crítica*.

Palavras-chave: domínios da razão, sistema da razão, liberdade, filosofia crítica, idealismo alemão.

Abstract: The metaphor of freedom as “keystone” (*Schlußstein*) is given by Kant in the first lines announcing his final critical solution to the establishment of the second domain of his philosophy, i.e., the practical rational determination of action (*KpV*, A 04). As its consequence, one finds as inviting – and, even as compelling – a reading carrying out a solution which would set forth the whole structure of Kant’s critical enterprise. The thesis sustained in this paper is that the *Critique of practical reason* does not assure such a reading, due to the prevalence given in this work to the self-sufficient justification of the theoretical and practical domains of reason vis-à-vis an idealist proposal establishing a system of reason. In order to do that, the translation of “*Schlußstein*” is taken into account, some critical distinctions assumed in the referred metaphor are pointed out, and, finally, Dieter Henrich’s interpretation, in what matters to its premises and its endorsement in the text of the second *Critique*, is brought into discussion.

Keywords: domains of reason, system of reason, freedom, critical philosophy, German idealism.

Recebido em: 07/2017

Aprovado em: 08/2017

Kant, Schiller, Obligation and Chimerical Ethics¹

Charles Feldhaus*

Universidade Estadual de Londrina (Londrina, Brasil)

Introduction

The ethics of Kant is often referred to as a deontological ethics, as one ethical conception, whose fundamental concept is moral obligation in contrast to the teleological ethics, whose fundamental concept is end. This dichotomy does not naturally capture the complexity of the ethical conception of Kant in relation to other ethical views as utilitarianism, ethical virtues, among others. The ethics of Kant also operates with the concept of end in the second part of *The Metaphysics of Morals*, the Doctrine of Virtue. Kant said that there are two ends which are both duties (MS, AA 06 382-3), namely, a "categorical imperative of pure practical reason (...)the concept of duty will lead to ends and will have to establish maxims with respect to ends we ought to set ourselves". These ends are our own perfection (*eigene Vollkommenheit*) and the happiness of others (*fremde Glückseligkeit*). However, as claimed by Oliver Sensen (2015, p. 139), even if the concept of obligation (*Verbindlichkeit*, *Verpflichtung*, *obligatio*) is not that concept which routinely is used to summarize the ethical thinking of Kant, "obligation is at the heart of moral philosophy of Kant, and the bond behind many of the other concepts. " That is the case mainly when discussing the development of ethical thinking of Kant, especially the precritical ethical thinking, namely, what Kant thought about ethics before publication of *The Groundwork of Metaphysics of Morals* in 1785. The first book where Kant deals with moral philosophy is the *Enquiry into the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morals* or what is normally called the *Prize Essay* in 1763. The central concept here is the notion of the primary obligation and the precarious condition of the moral philosophy in this moment (A. A, II, 298). The concept of obligation here is not

¹ This paper was presented as a conference in the VIIth Multilateral Kant Kolloquium in Halle an der Saale in Germany in 2017.

* E-mail: charlesfeldhaus@yahoo.com.br

related to the duties or to the particular actions that the duties require, but to the normativity or to the necessity involved in morality. Moreover, this same concept is developed in the course of the *Lectures on Ethics* as well as in the *Lessons on Natural Law Naturrecht Feyerabend* and Kant relates the concept of obligation with the of autonomy in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. It is important to say that Kant develops the concept of obligation as an alternative to the conception of the obligation to the theological voluntarism of Pufendorf and theological intellectualism of Leibniz, Wolff, Baumgarten, among others in the precritical period.

In this development process of the notion of obligation, it is important to emphasize the relevance of Christian Wolff, who, according to Schwaiger (2009, p. 62), introduced conceptual innovation in the theory of obligation based on the idea of an inner motivation to perform those actions which are recognized as correct and refused to the assumption of an external authority as supreme legislator as a requirement of the obligation and Alexander Baumgarten who was the first to interpret the whole of moral philosophy from the point of view of a theory of obligation (Schwaiger, 2009, p. 63). The main conceptual innovation of Kant would have been the transformation of the word 'imperative', featuring a grammatical category of express sentences in a certain way, a term to define the specific characteristic of moral philosophy, namely the imperative form, the categorical imperative as kind of specifically moral judgment (Schwaiger, 2009, p. 70). However, this study aims to show how the notion of obligation and duty play a central role in the debate between Kant and Schiller and that, contrary to what may seem to at first sight the position of Schiller, the ethics of the German poet do not completely abandon the perspective of normative and deontological ethics. David Pugh (1996, p. 240, note) says that there is a tendency for researchers of the moral philosophy of Schiller to focus only in the work *On grace and dignity* and this first part that deals with the concept of grace and ignore almost completely the second part of their work dealing with the concept of dignity. This emphasis only on the first part of the work leads to these researchers to interpret the moral conception of Schiller based on notions of harmony and beauty and forget that this text was written by a writer whose major works were tragedies, of which the central element is the sublime and not the beautiful.

Historical considerations in relation to the concept of obligation

Zoller examines the conceptual history and function of two concepts: obligatory (*Verbindlichkeit*) and obligation (*Verpflichtung*), from Roman law to mature moral philosophy of Kant, particularly comparing and contrasting the concept of obligation (*Verbindlichkeit*) of *Lectures on Natural Law*

NaturrechtFeyerabend with the conception that Kant presents in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Zoller, 2015, p. 347). The concept of obligation (*Verbindlichkeit*) and its successor are derived from Roman law, in particular the Latin concept of obligatio. Kant is concerned and limited to discussing the basic methodological concepts, which are translated from juridical sphere to the moral one (Zoller, 2015, p. 349). Political and legal concepts originally like the idea of the will, law, autonomy migrate from the legal sphere and political to the ethics one (Zoller, 2015, p. 350). The term obligation (*Verbindlichkeit*) designated in financial discourse in the Germany the customary monetary obligations. However, hence arises the problem of differentiating the two terms usually translated by obligation, the concept of *Verbindlichkeit* of *Verpflichtung*. From this comes the suggestion to translate *Verbindlichkeit* by mandatory (bindingness) and *Verpflichtung* by obligation (obligation) (Zoller, 2015 p.351). But the Latin term obligatio is usually translated into German by *Verbindlichkeit* and designates the legal strength and effectiveness of a contractual relationship. (Zoller, 2015, p. 352) Obligatio was restricted to the area of contractual and even restricted to the transference of ownership and monetary equivalents relations. What was originally translated by *Verbindlichkeit* in the eighteenth century, it becomes translated by *Verpflichtung*, which is derived from the German word *Pflicht*. Obligatio as *Verbindlichkeit* was first of all a legal concept, as *Verpflichtung* is more suitable for both the legal sphere and the moral sphere. (Zoller, 2015, p. 354) "It was Kant who undertook the dual and linked conceptual transition from the specific legal obligation (*Verbindlichkeit*) the general obligation (*Verpflichtung*)" (Zoller, 2015, p. 355)

The concept of verbindlichkeit in prize essay

In the precritical work *Enquiry into the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morals*, Kant points out that philosophy was still far from finding the first distinct concept of obligation (*Verbindlichkeit*). To Korsgaard (1989, p 313), the problem that Kant attempts to resolve in the final part of the text that deals with moral philosophy is to "find an analysis of the obligation that combines the two elements of the obligation or normativity: motivation (motivation) and compulsory (bindingness) ". Robert Stern (2013, p. 129) argues that the distinction between holy will and human will occupy a key role in explaining how the binding force and the necessity involved in morality without recourse a divine commander is possible. However, the distinction between holy will and human will is essential to understand the sense of obligation involved in morality, since the deontological moral conception of Kant was still committed to the figure of an external being in the explanation of the possibility of morality as

mandatory. Stern (2013, p. 140) explores the possibility of explaining the mandatory nature of morality without recourse to distinguish between holy will and human will. But that will not be the subject of this study.

Stern takes up the attempt of Korsgaard to explain normativity, particularly the distinction between two types of response to this question: a) the framework of the virtuous agent as a person whose desires and inclinations were so trained so that she does not longer experience the moral law as an obligation and acts in a spontaneous way, Korsgaard called this one a good dog agent; b) the framework of the virtuous agent as someone in need of a constant reform, which requires a suppression of desires in order to conform to the demands of duty, she called this one a miserable sinner agent. Korsgaard ranks the position of Kant at least partly as an example of the second case, the miserable sinner (Korsgaard, 2009, p.7; Stern, 2013, p. 141). She proposes an alternative interpretation to the explanation of the notion of moral obligation based on the idea that the fight involved in morality concerns a struggle to achieve psychic unity and not a struggle to be rational or morally good as Kant is supposed to do. Stern said that Korsgaard "puts necessitation in the wrong place," there is not at least in the moral philosophy of Kant, a struggle for psychic unity, but still a struggle to act in a moral way. Although the position of Kant regarding the moral obligation shares some aspects with what Korsgaard called the miserable sinner, I would say that the debate between Kant and Schiller could serve to clarify how Kant's position distances also from this conception of obligation based on the notion of the miserable sinner. Kant in *Metaphysics of Morals* clearly differentiates his conception of the virtue from an ascetic monastic ethics and that seems much closer to what Korsgaard called a miserable sinner. Kant said that the ascetic monastic morality consists of a kind of moral fanaticism to be avoided (MS, AA 06 484-5). The good dog picture seems to be similar to what Schiller called a beautiful soul.

In *Enquiry into the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morals*, Kant (UD, AA 02 298) differentiates between two obligation senses: as a means to a desired end; and as something that should be done immediately. The first sense of necessitation is related to the means to solve some problems and in fact is not any obligation, but a precept for solving problems, since they only indicate what are the necessary means to be employed to achieve certain ends. At this point in the development of his ethical thought, Kant argues that in order to call something a 'duty', it is necessary to find an end in itself. The ground of the obligation must order an action as necessary in an immediate way and not as means to a contingent end. Kant here also argues that the material principle of the obligation is something not able to be provable and seems to defend a version of perfectionism of Wolffian school as the formal principle of obligation (Korsgaard, 1989, p. 313). Although Kant also argues that the perfectionist criterion, without the inclusion of material principles of obligation, would be formally empty or

unable to derive duties and a similar objection will be presented by Hegel against the ethics of Kant based on the categorical imperative as developed from 1785 on, with the publication of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Thus, "the discussion of ethics *Essay Prize* ends inconclusively" (Korsgaard, 1989, p. 313). Dieter Henrich points out that Kant understands that "the flaws in the obligation of concept analysis are responsible for the opacity and the death of the evidence in the practical wisdom of the world" (Henrich, 2012, p. 24). Also, Henrich (2012, p. 27) points out that Kant would have left the 1762 project, so that the "problem of the relationship between formal principles and obligation to materials that still in 1762, was therefore resolved so that it became characteristic of the whole Kantian ethics. At the root of this solution is the insight that ethical obligation establishes a demand for volition and action. "

The response of kant to schiller in *religion*

In response to Schiller in the second edition of the *Religion within the limits of the simple reason*, Kant (RGV, AA 06 24) points out that Schiller disapproves the presentation of the concept of duty, which could give the impression of being a monastic conception of virtue. Kant gave already an answer to this objection in the note of the *Religion with the Boundaries of Mere Reason*, although he offered an answer with more details only in the *The Metaphysics of Morals* and in the *Lectures on Ethics Metaphysics of Morals Vigilantius (1793-4)*. Someone could say that the disagreement between Schiller and Kant is not about that duty has a role to play in the moral reflection, but that virtue should not be presented as something that gives the impression that the moral requirement is the negation of the sensitive part of the human being. Kant seems to realize this point when he emphasizes that the concept of virtue is not incompatible with a joyful heart in the fulfillment of duty, although Kant also understands that the concept of grace and the concept of duty cannot be harmonized in the way that figure of the beautiful soul of Schiller supposes. That the concept of duty still occupies a role in the ethical conception of Schiller is evident when he deals particularly with the concept of dignity, that is the focus of the second part of the work *On Grace and Dignity*. Moreover, it is important to observe that Schiller still employs the deontic language in ethics, so it is wrong to hold that there is a difference between Schiller and Kant with regard to the specificity of ethics, when he says, for example, that "human being not only can, but must combine pleasure and duty; it must comply with the joy his reason" (Schiller, 2008, p. 38). Schiller and Kant consider the natural philanthropist as not a model of moral virtue. To be a virtuous person require for both of them control the inclination that are against what the morality require from the human beings.

Schiller and the *metaphysik der sitten vigilantius*

In *Lectures on Ethics Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Kant is devoted explicitly to answer the objections of Friedrich Schiller to his moral conception. The position of Kant in relation to Schiller here is less conciliatory, but a central element, although still less explored in the note to the second edition of *Religion with the Boundaries of Mere Reason* here is presented, namely the incompatibility between the concept of grace and the concept of duty or obligation, because the concept of duty contains the concept of an unconditional obligation, that is in contradiction with the concept of grace. Kant believes that when duty speaks, grace keeps away. Kant appeals to another ancient Greek myth in response to the myth of the goddess of the beautiful used by Schiller in *On Grace and Dignity* to defend the harmony between duty and inclinations, the myth of Hercules. Kant emphasized that the greek demigod need and should first realize some hard works and only after doing it he could enjoy the muses. The joy can be a part of the moral life, but only after the control of the inclinations against the moral law. Naturally, Schiller could agree with Kant here, since he thinks the natural philanthropist is not a model of moral perfection, but Schiller believes that was possible a complete harmony between duty and inclinations, or at least this should be the final end of the moral life. Kant thinks that is simply impossible to human beings, that's why I would say that Schiller requires from us something that is beyond the limits of the human capacities and this is exactly what Meier and Baumgarten said one chimerical ethics was (Dyck, 2012, p. 42). In *Lectures on Ethics Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Kant distinguishes between morose and rigorist ethics of a rigid ethics. A rigid ethics determines all duties strictly and absolutely, but it does not advocate to abandon all the joy of life (*alle Freuden des Lebens*) (V-Met\Vigil, AA 27 623). The concern here seems to be to avoid a link between the notion of the moral obligation with an ethical conception whose main model was one of a Carthusian priest or a miserable sinner (to use the Korsgaard expression). In addition, Kant maintains that its ethical conception is nothing similar to a slave ethical conception and that his concept of virtue is compatible with a cheerful heart in the accomplishment of the duty, what is even a criterion of authenticity of virtuous behavior (*KpV*, AA. 08 23, note) Robert Louden (2015, p. 93) states that Kant agrees with Schiller that genuinely virtuous human beings act with joy of the duty but that does not imply that necessitation is absent in moral human conduct. Louden also believes that Kant was arguing that the position of Schiller as a kind of moral fanaticism (*Schwärmerei*). I would agree with Louden here and besides I would add that could be interesting to approximate the notions of chimerical ethics and moral fanaticism, in order to understand better the debate between Kant and

Schiller. The ideal of beautiful soul and the notion of grace of Schiller are beyond the horizon of human nature and Kant accused the stoic ethics of moral fanaticism exactly because the notion of the *ataraxia* is beyond the horizon of the human nature in the *Critique of the practical reason*. In other passage of *Lectures on Ethics Metaphysik der Sitten* Kant refers explicitly to Schiller, he is emphatic that strict duties do not do well (*sich mitvertagen*) with the concept of love (*V-Met/Vigil*, AA 27, 623). Kant distinguishes between practical love and pathological love. We can have an obligation to practical love but not of a pathological love. It is beyond of the human nature a moral requirement of a pathological love.

Schiller and *die vorarbeiten zur religionsphilosophie*

In the *Vorarbeiten on the philosophy of religion*, Kant responds again explicitly to criticisms of Schiller to his moral philosophy and it is possible to realize here, that Kant really read the work of Schiller *On grace and dignity* and not only restricted to respond to the brief presentation of the criticisms of Schiller contained in the letter of Biester of 05.10.1793 (AA11 456-7), since there are passages of this book of Schiller included in these text of Kant. In these fragments, Kant claimed that the concepts of duty (*Pflicht*) and grace (*Anmut*) are heterogeneous, that obligation (*Verpflichtung*) is completely distinct from fear. The moral law raises respect (*Achtung*) and not fear (*Furcht*). Kant argues that "to be gracious is by no means a characteristic that with the duty as such can belong to and therefore be bound" (VARGV, AA 23100) and "something to do voluntarily for the sake of duty and for inclination is a contradiction" (VARGV, AA 23 100). But why the concept of duty and the concept of grace would be heterogeneous? Why would it be a contradiction to practice something for duty with grace and at the same time? Kant understands that the concept of obligation expresses a kind of necessitation. The concept of obligation expresses a kind of necessitation of the will and coercion. Robert Stern (2013, p. 127) thinks the distinction between the human will and the holy will is central to understand the conception of moral obligation in the moral philosophy of Kant. But I will not explore this interpretation here. Coercion always involves some sort of obstacle that someone feels when he fulfills the moral law. Compulsion occurs when one acts morally but reluctantly. That is the position of the finite rational beings as human beings. And Kant also added that the concept of duty has no grace in their representation (*Vorstellung*) (VARGV, AA 23100). Kant comes to recognize that an action according to duty (*pflichtmäßige Handlungen*) can be made with pleasure but cannot be made with pleasure for the sake of duty, because this leads to a

contradiction (VARGV, AA 23100). Kant said that grace cannot be accepted (*sichschicken*) as a legislation (VARGV, AA 23100). I suppose that Kant is claiming that grace could not be made a principle. If it is remembered from the distinction between true virtue and adopted virtue in *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, it is possible to say that Kant maintains one similar position here, since he believes grace could not be made a law, grace could not be made a principle of action.

References:

- AMERIKS, K.; HOFFE, O. *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- BUNKE, S.; MIHAYLOVA, K.; RINGKAMP, D. *Perspektiven der Ethik* 5. Verbindlichkeitsdiskurse im 18. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- HENRICH, D. "Concerning Kant's earliest Ethics". In SCHELL, S. M.; VELKLEY, R. *Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 13-37, 2012.
- DYCK, C. W. "Chimerical ethics and flattering moralists: Baumgarte's influence on Kant's moral theory in the Observations and Remarks". In SCHELL, S. M.; VELKLEY, R. *Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 38-56, 2012.
- KANT, E. *Textos Pré-críticos*. Tradução José Andrade e Alberto Reis. Porto: Rés. 1983.
- KANT, I. *Kants Werke*. Akademie Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- Kant, I. *Escritos Pré-críticos*. Tradução de Jair Barbosa, Joãozinho Beckenkamp, Luciano Codato Paul Licht dos Santos e Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- KORSGAARD, C. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- KORSGAARD, C. "Kant's Analysis of Obligation". *The Monist* 72 (3): 311-340, 1989.
- PUGH, D. *Dialect of Love. Platonism in Schiller's Aesthetics*. London: McGill-Queen's University Press, 1996.
- SCHWAIGER, C. "The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant". In: AMERIKS, K.; HÖFFE, O. *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.
- SCHILLER, F. *Über Anmut und Würde*. Stuttgart: Reclam, 1971.
- STERN, R. *Understanding Moral Obligation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- STERN, R. "Kant, Moral Obligation, and the Holy Will". In: TIMMONS, M.; BAIASU, S. *Kant on Practical Justification. Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press. 2013.
- ZÖLLER, G. "'Without hope and fear ': Kant's NaturrechtFeyerabend on Bindingness and Obligation". In: CLEWIS, R. R. *Reading Kant's Lectures*. Berlin: De Gruyere. 2015.

Abstract: This study analyzes the debate between Kant and Schiller about the role of feelings in the moral sphere based on the concept of obligation (*Verbindlichkeit*) and the concept of chimerical ethics. The concept of obligation is a central concept in all development of ethics of Kant from the *Prize Essay* (1763) on. The notion of obligation plays an important role in the debate between Kant and Schiller, since Kant said the concept of duty and the concept of grace could not be harmonized as Schiller thought with the figure of the beautiful soul in *Grace and Dignity* (1793). Kant discusses the notion of the chimerical ethics in the *Lectures on Ethics* based on the Baumgarten and Meier. One main characteristic of a chimerical ethical is imposed to human beings to perform an obligation that exceeds the human capacity. One could say that the concept of chimeric ethics influences the conception of moral fanaticism of the *Critique of Practical Reason* of Kant and the refusal of the ideal of perfection of Stoic ethics. In the debate between Kant and Schiller, the main point of divergence between them is about the possibility of realizing the ideal of moral perfection contained in the concept of the beautiful soul.

Keywords: duty; inclination; virtue; obligation

Recebido em: 07/2017

Aprovado em: 08/2017

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, tecendo ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 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, primeira letra do nome em maiúscula. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, 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, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em maiúscula, 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, primeira letra do nome em maiúscula, 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, primeira letra do nome em maiúscula, título da tese em itálico, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adequam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 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, initial of the author's first name in capital letter. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, 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, initial of the author's first name in capital letter, 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, initial of the author's first name in capital letter, 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, initial of the author's first name in capital letter, title of thesis in italics, 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.