

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

**Número 10
dezembro de 2010
ISSN 1518-403X**

Editor

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria

Editor-Associado

Rogério Passos Severo
Universidade Federal de Santa Maria

Comissão Editorial

José Henrique Santos
Universidade Federal de Minas Gerais

Valerio Rohden
Universidade Federal de Santa Catarina

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas

Endereço para correspondência

Christian Hamm
Departamento de Filosofia – UFSM
Av. Roraima, 1000 – prédio 74
Cidade Universitária – Camobi
97105-900 Santa Maria-RS
Tel. / Fax: (55) 3220-8132
e-mail: chvhamm@gmail.com

Conselho editorial

António Marques
Universidade de Lisboa

Eckart Förster
Universidade de München

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Henry Allison
Universidade de Boston

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Julio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Marco Zingano
Universidade de São Paulo

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Nota de apresentação

Este número 10 da *Studia Kantiana* é o último que sai de forma impressa. Na sua última sessão, realizada em outubro de 2010 em Águas de Lindóia, a Assembléia da Sociedade Kant aprovou a alteração no formato da revista, o qual passará a ser eletrônico. O motivo principal para optar pelo novo formato é a intenção de facilitar o acesso à revista aos nossos leitores: não só àqueles que, como membros efetivos da Sociedade Kant e, portanto, “assinantes natos”, já estão recebendo regularmente seus respectivos exemplares, nem aos que, até agora, adquiriram a revista, de forma mais ou menos regular, num dos (poucos) postos de venda distribuídos pelo Brasil, mas também, e sobretudo, aos muitos outros que, seja em contato direto com os editores, seja através de colegas e amigos, manifestaram seu interesse em conhecer a revista e em obter mais informações sobre temas tratados e textos publicados nela, ou que até mandaram pedidos de enviar, por correio ou via internet, determinados volumes ou artigos específicos - pedidos que, por razões técnicas, lamentavelmente não sempre podiam ser atendidos. Esperamos que, com a adoção do novo formato, se resolva não só os problemas da distribuição da revista, mas que, em geral, a comunicação entre os editores, os autores e os leitores se torne mais fácil e mais eficiente.

No dia 19 de setembro de 2010, recebemos com muito pesar a notícia do falecimento do nosso colega Valerio Rohden, fundador e ex-presidente da Sociedade Kant Brasileira (1994-2006) e também autor e membro da Comissão Editorial desta revista. Alguns meses atrás, ele nos tinha anunciado a conclusão iminente de uma tradução do opúsculo kantiano *Über einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, declarando, nesta ocasião, seu interesse em publicá-la na *Studia*. Na noite de 18 de setembro, poucas horas antes da sua morte, ele nos mandou, por e-mail, o texto pronto. Já não havendo tempo para agradecer ao autor o envio pontual do trabalho, publicamos, neste número, o texto *Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia*, como última produção acadêmica de Valerio Rohden.

Os Editores

Studia Kantiana

número 10
dezembro de 2010
ISSN 1518-403X

Artigos

- 07 **“Necessary Sentiment” and Moral Sensibility in Kant**
André Klaudat
- 27 **Kant, sobre a possibilidade de deveres para consigo mesmo (*Tugendlehre* §§ 1-3)**
Dieter Schönecker
- 51 **A solução *crítica* do fato da razão na *KpV***
Flávia Carvalho Chagas
- 73 **La ética kantiana como “sistema de los fines”: Algunas objeciones a las lecturas formalistas y procedimentalistas de la ética de Kant**
Macarena Marey
- 113 **Kant e os fundamentos das ciências humanas**
Bernward Grünewald
- 125 **El arte ejemplar kantiano: una filosofía del arte más allá de *reglas***
Mónica Herrera Noguera

Textos

- 137 **Immanuel Kant: *Início conjectural da história humana***
Joel Thiago Klein
- 152 **Immanuel Kant: *Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia***
Valerio Rohden

“Necessary Sentiment” and Moral Sensibility in Kant

André Klaudat

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

1. The problem and the approach

The *conception* of the relations between morals and human sensibility in Kant’s practical philosophy can be much influenced by, *e.g.*, a claim made in the foundational *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785):

But inclinations themselves, as sources of needs, are so far from having absolute value to make them desirable for their own sake, that it must rather be the universal wish of every rational being to be wholly free from them (4: 428)¹

What looms large in our thoughts is the idea that it must be a wish of every rational being *not* to have inclinations (*Neigungen*). What is troubling for our thinking is that, though it *might* seem an ideal even for our human rationality, it turns out to be wholly unfeasible. Inclinations are cases, in technical terms, of dependencies of our faculty of desire on *sensations* (of which the sense here is of being hedonically charged, being pleasures and pains), which indicates a need of beings that have inclinations (cf. 4: 413n). The ideal in question would, then, be – by get-

¹ The quotations of Kant’s work in the text will follow this principle: *The Groundwork of the Metaphysics of Morals* = “4”: and page of the academy edition (“4” is the number of its volume in this edition); *The Critique of Practical Reason* = “5”: and page; *The Metaphysics of Morals* = “6”: and page.

ting rid of inclinations – to wish not having sensations of pleasure or pain at all. What an ideal, for beings like us, could that be?²

Many maintain that the late *Metaphysics of Morals*, this work of 1797, offers solace on this point to Kantians, what relieves even Neo-Aristotelians dedicated to reinstitute Virtue Ethics to the centre of ethical discussion.³ Allen Wood, a Kantian, is representative in his defense of the importance of this work. This influential interpreter of Kant claims that the *Metaphysics of Morals* is the final form of a changing conception of a moral theory which is an attempt to give an increasing role in the system of ethics to the empirical.⁴ Foundational works, like the *Groundwork* and the second *Critique*, would develop, according to Wood, a theory of the apriority of the supreme principle of morality and of the purity of the moral motive, in “sharp separation” of the *Metaphysics of Morals* from whatever *application* of it. The “major change” of the late work would be to conceive of duties under a wholly different orientation: that *pure* moral principles generate a system of duties “*in so far as they are applied to human nature*” (p. 3). Thus far, Kant’s metaphysics of morals “expands in the direction of the empirical” (p. 3), leading Kant to abandon the *Groundwork* thesis that “the metaphysics of morals has to examine the idea and the principles of a possible *pure* will, and not the acts and conditions of human volition generally, which are drawn largely from psychology” (4: 390-1). Consequently, this separation is no longer as *sharp*, and the use, already implicitly made in 1785, of, *e.g.*, “empirical information about the natural purpose of self-love” (p. 3) is in 1797 incorporated in a “system of duties that results when the pure principle is applied to the empirical nature of human beings in general” (p. 4).⁵

² It is worth noting that Kant’s claim is being made in the context of a discussion on what qualifies for *absolute value*, that is, a special philosophical context. This should obviously bear on the point being made with this particular remark.

³ Cf. Julia Annas (2006), “Virtue Ethics”, especially p. 529.

⁴ Cf. Allen Wood (2002), “The Final Form of Kant’s Practical Philosophy”, p. 2 (the next references in the text are to this paper). Cf. also Robinson dos Santos’ approach in “Sobre a Virtude como a Realização da Moral e do Dever de Amor aos Seres Humanos em Kant” (2010).

⁵ It is a forceful vision: “A metaphysics of morals is bounded, on the empirical end, only by the fact that it limits itself to duties that can be derived from pure principle as applied to *human nature in general*, leaving to a more broadly moral philosophy all duties that involve reference to particular conditions of people and special human relationships” (p. 3).

But is this “expan[sion] in the direction of the empirical” by the metaphysics of morals really needed?

It is true that in the Introduction to the Doctrine of Virtue, Kant presents the concept of duty as a “*self-constraint*” that has application *only* to being like *us*, i.e., “to *human beings*, rational *natural* beings” (6: 379). However, this is not at all removed from claims to be found in the *Groundwork*. Is it, thus, plausible to credit Kant with a vision *at that time* to the effect that our rationality requires us incredibly to abandon our sensibility, creating as a consequence the need of a move of expansion in the direction of the empirical?⁶

My aim in this work is to focus the relations between morality and human sensibility motivated by the promised “solace” Kantians could get from the *Metaphysics of Morals*. Firstly, I will examine the problem of moral motivation and its Kantian solution in terms of what I will call a “necessary sentiment”. Secondly, I will pay attention, in an effort of accommodation, to Kant’s conception of what must “presupposed” by our *sensibility* in view of “the mind’s receptivity to the concepts of duty as such” (Introduction to the Doctrine of Virtue, section XII). Before that though, I need to clarify what is the general line of approach I will be following. Two points seem crucial to me for the correct understanding of the relations in question. They may easily seem to be in contradiction with each other, and it is important for me to compatibilize them, at least in general terms as a way of preparation. Both points are found in the *general* Introduction to the *Metaphysics of Morals*.

Especially in the work referred to, which aims to articulate a *system* of duties, the problem of the relationship between the *a priori* principles of a metaphysics and the behavior of beings like us – the problem of the *application* of that metaphysics to us – requires much care. Kant states that “a metaphysics of morals cannot dispense with principles of application” (6: 217). With this we get the conception of *principles* of application. Where do they come from? It seems we can countenance only two options: either these principles are derived from “the particular *nature* of human beings”, which can only be known by experience – which makes the *principles* of application turn out *empirical* –, or these

⁶ Cf. the following admittedly subdued negative remark in answer to my question: “For, being a creature [as we are] and thus always dependent with regard to what he requires for complete satisfaction with his condition, he can never be altogether free from desires and inclinations which, because they rest on physical causes, do not of themselves accord with the moral law, which has quite different sources (...)” (5: 84).

principles are derived from the *metaphysics* of morals itself. Kant seems to me to go for the second option. This becomes clear in his conception of the *peculiarity* of the nature of the relation which is our focus now.

Kant says that to get at the “principles of application”, “we shall often have to take as our object the particular *nature* of human beings, which is cognized only by experience, in order to *show* in it what can be inferred from universal moral principles” (6: 217). That is, to look at the nature of human beings is necessary so that we can “*show* in it” what we could get from another source, *i.e.*, “what can be inferred from universal moral principles”. This *showing*, as a consequence, does not in anyway “detract from the purity of these principles or cast doubt on their *a priori* source” (*loc. cit.*). The picture of these relations seems, therefore, to be the following: there are the *a priori* moral principles, then the principles of their application, derived from the former but illustrated in human nature, and at the far end the application proper of the moral principles. This way, “a metaphysics of morals cannot be based upon anthropology but can still be applied to it” (*loc. cit.*).

How effectively we proceed the derivation of the *principles* of application is a vexed problem.⁷ But only such a possibility as this – which is my only concern here – would allow Kant to claim, in the *Metaphysics of Morals* itself, in view of a *pure* doctrine of *virtue* (section XIII of the introduction to the Doctrine of Virtue) that:

Ethical duties must not be determined in accordance with the capacity to fulfill the law that is ascribed to human beings; on the contrary, their moral capacity must be estimated by the law, which commands categorically, and so in accordance with our rational knowledge of what they ought to be in keeping with the idea of humanity, not in accordance with the empirical knowledge we have of them as they are. (6:404-5)

The second point concerns the nature of the human faculty which is fundamental to morality: the *will*. This faculty is explored by Kant with the goal of establishing the possibility of a *pure* will, this is what he makes in his foundational works. What is important for my purposes now is to point out that the human will is, even in its exercise as a *pure* will, a *faculty of desire* (cf. 6: 213). Thus far, the will is necessarily re-

⁷ Cf. Herman (1993) “Leaving Deontology Behind”, and Klaudat (2010) “Os Princípios de Aplicação da Metafísica dos Costumes de Kant” on this.

lated to *pleasure* and *displeasure* (cf. 6: 211). Let us point out the main elements of Kant's conception.

In the first place, "the *faculty of desire* is the faculty to be, by means of one's representations, the cause of the objects of these representations" (6: 211). In other words, this faculty is a faculty of "acts of the will", that is, *volitions*, which are seen as causally efficient in relation to the production of its objects (obviously, in Kant this is an agent-causalism, not an event-causalism, but *causalism* none the less). Thus far, we are dealing with a causal faculty, an executive faculty.

In the second place, *feeling* for Kant is "the capacity for having pleasure or displeasure in a representation" (6: 211), it is a "susceptibility" to pleasure or displeasure (6: 211). But what are *pleasure* and *displeasure*? They are *relations*. Pleasure and displeasure in a representation involve "what is *merely subjective* in the relation of our representation and contain no relation at all to an object for possible cognition of it" (6: 211). More explicitly: "(...) pleasure or displeasure (in what is red or sweet) expresses nothing at all in the object but simple *a relation to the subject*" (6: 212, my emphasis). This construal of feelings allows Kant to avoid the reductionism of the classical empiricist definition of pleasure and displeasure in terms of the phenomenology of physical sensations. In a note to this text, Kant explains that the *effect* of a representation on a subject, be it a sensible or an *intellectual* representation, will be a "feeling", which is a "susceptibility to the representation" that "belongs to sensibility, even though the representation itself may belong to the understanding or to reason" (6: 212n).

In the third place, it is crucial to keep in mind the distinction between two types of effects a representation may have on a subject, two types of "feelings" which are the mentioned relation. In this regard, important will be, to start with, the relationship of the feeling to the faculty of desire. When there is no relationship of the "feeling" of pleasure or displeasure with the *desire* for an "object", then the pleasure or displeasure will be due exclusively to the transit of the representation in our mentality and will thus far "be called merely contemplative pleasure or *inactive delight*" (6: 212). This type of pleasure is, according to Kant, merely a "taste". Perhaps we could call it a *passive* intellectual pleasure because it is merely contemplative. Of this, Kant says, practical philosophy deals only *en passant*.

When there is a relationship of the "feeling" of pleasure or displeasure with the faculty of desire, because the relation of the representation, which affects us, with its "object" – even though not established by

the understanding for the sake of knowledge – is of importance for us, then this “feeling” is a “*practical pleasure*” (6: 212). Crucial for our purposes now is the internal division in this practical pleasure. There are two forms of it, depending on it being the *cause* or the *effect* of desire. When the faculty of desire is *determined* by a pleasure that *antecedes* the “desire”, which *causes* it, then, we are dealing with what Kant calls “*desire* in the narrow sense” (6: 212). Inclinations, the dependencies of “the faculty of desire on sensations” of the *Groundwork* (cf. 4: 413n), are in the *Metaphysics of Morals* “habitual desire[s]” in this narrow sense (6: 212). However, by parity of reasoning, it will be possible then – at least theoretically – to have practical pleasure which is the *effect* of a “determination”, a “formatting”, of the faculty of desire, a “desire” in the broad sense. This is precisely the case when this “determination” is effected by a “pure rational principle”, which will then produce an effect that Kant conceives of as “an intellectual pleasure” (6: 212). In view of what came before, we should keep in mind two of the features of this intellectual pleasure *consequent* upon the determination of the faculty of desire: in contrast to the *passive* intellectual pleasure (the contemplative pleasure), this one is *practical*, or *active*; but, similarly to the passive type, this pleasure is – because of Kant’s conception of pleasures and displeasures as relations between representations and their subject, including representations of the understanding and of reason – a *bona fide* “feeling”.

Therefore, the point we should keep in mind is that the will, because it is a faculty of desire, deals with “desires” which as such do have a necessary relationship with the “feelings” of pleasure or displeasure, even though they can be desires in the narrow sense *or* desires as determinations of the faculty of desire which have as *effects* intellectual practical pleasures.⁸

What we have with these two points concerning the right approach to our subject-matter is only a general conception. Paying attention to both of them, what should we say is Kant’s conception of the concrete relationship between morality and human sensibility?

⁸ For the importance Kant gives to these theoretical possibilities in relation to ethical investigation, cf. 5:9n: the *definitions* of theoretical psychology should *not* rule out the possibility of a pure practical reason through *stipulation*.

2. Moral motivation according to Kant

Kant's efforts to establish, in the first chapter of the *Groundwork*, the *moral worth* of actions done “*out of duty*”, with the aim of clarifying the type of “without qualification”-value pertaining to the good will, are well-known. His very sophisticated discussion of the three examples in which it may be difficult for some at first to distinguish, *conceptually*, the motive of duty from the direct inclination towards action offers him the means – as if through a “chemical precipitation” – to illuminate the worth of that motive.⁹ What we know is that Kant's conception of this worth is related to a motivation that is opposed to all forms of motivation that are *a posteriori*, that is, *material*. It must, therefore, concern an *a priori* form of motivation, a *formal* one. Kant in fact does not use the phrase “*a priori* motive”.¹⁰ More circumspective, Kant claims that the moral worth of an action done out of duty, or for the sake of duty, is to be found “*in the principle of the will*, irrespective of the ends that can be brought about by such action” (4: 400).

What I believe takes Kant's reader by surprise at this juncture of the argument is the introduction of the “third proposition” on this subject-matter, and which, he claims, follows from two preceding ones. It is clear that Kant previous discussion was *motivational*, but it seemed to concern a *pure* motive. How should we understand Kant's introduction in the third proposition of a *feeling*, and more, as a *consequence* of the analysis of the moral worth of action done out of duty? Why should we be in this way referred to an item which certainly pertains to human *sensibility*? The mentioned third proposition reads: “*Duty is the necessity of an action done out of respect for the law*” (4: 400).

Why is the feeling of respect introduced in the motivational argumentation developed by Kant to deal with the moral worth of the motive of duty?

⁹ Cf. 5: 92. Cf. also Herman (1981), “On the Value of Acting from the Motive of Duty”, for a very influential discussion of these issues. For a typical interpretation which over-looks the mentioned elaborate treatment of the examples by Kant, cf. Thomas Nagel (1979), “Moral Luck”: “Kant was particularly insistent on the moral irrelevance of qualities of temperament and personality that are not under the control of the will. Such qualities as sympathy or coldness might provide the background against which obedience to moral requirements is more or less difficult, but they could not be objects of moral assessment themselves, and might well interfere with confident assessment of its proper object – the determination of the will by the motive of duty” (p. 181).

¹⁰ But Jerome Schneewind (1998) does: “the *a priori* motive of respect” (*The Invention of Autonomy*, p. 521).

The *Groundwork* gives short shrift to the issue. Two points deserve our attention. Firstly, Kant’s claim that the object of respect is related to my will only as a “ground” and never as a “consequence”, thus far as “something that does not serve my inclination, but overpowers it or at least excludes it entirely from my decision-making” (4: 400). Inevitably, then, the moral law *is*, against expectations, intimately related to our *sensibility*.

Secondly, Kant’s famous note in the *Groundwork* about respect (4: 401n) seeks to preempt the criticism that he is appealing to “an obscure feeling” by (1) the clarification that respect “is not a feeling that we are caused to *receive* by some (external) influence; rather, it is a feeling that is *self-generated* by a rational concept, and it is therefore different in kind from feeling of the first sort”; by (2) claiming that this feeling constitutes “the awareness of [the direct determination of the will by the law]”, it is the direct recognition of the law, of what “I recognize with respect”, being thus far the *effect* of the law on the person; and by (3) the claim that this feeling involves “the thought of something of such worth that it breaches my self-love”.

The chapter of the second *Critique* on the *incentives* (*Triebfedern*) of pure practical reason (*N.B.*) deals with the topic in a much more detailed manner, presenting a worked-out conception of what I shall call a “necessary sentiment”.

3. The “necessary sentiment” of respect

In the second *Critique*, Kant begins the chapter on the incentives of pure practical reason reminding us his point about the moral worth of actions done out of duty. “What is essential to any moral worth of actions is *that the moral law determine the will immediately*” (5: 71). What is noticeable is that the issue concerns the *determination of the will*, the issue is *motivational* again. But more is salient: that, as the determination in question is of a human will, we are in *need* of an *incentive* (a *Triebfeder*), a “subjective determining ground of the will” (*loc. cit.*). Only in this way shall we have morality Kant’s way, which does not foster mere legality and does not pay heed merely to the letter of the law, but rather contains its spirit (has the law present in the *disposition* [*Gesinnung*] to action) and thus far is properly morality, again, by having the moral law “quite alone be[ing] also the subjectively sufficient determining ground of action” (*idem*). However, how *can* the law be this, an *incentive*? It

appears that it, by its nature, should not be able to play this role¹¹ (rationalist interpretations of Kant hang on fiercely to this appearance).¹²

Kant is careful with this step of his argument. He takes great care not to go against any of the interdictions of his transcendental idealism. So, as we can *not* explain *how* a free will is possible (cf. 5: 72), we also can *not explain* how the law by itself can be immediately the “subjective determining ground of the will”. But something else can be done, surely something philosophically surprising. Kant claims that we can determine “carefully in what way the moral law becomes the incentive”, and thus far, as an incentive, “what happens to the human faculty of desire as an effect of that determining ground upon it” (5: 72).

What can be done is surprising for its clear commitment with *apriorism*:

What we shall have to show *a priori* is, therefore, not the ground from which the moral law in itself supplies an incentive but rather what is effects (or to put it better, *must effect*) in the mind insofar as it is an incentive (5: 72, my emphasis).

The problem is precisely the following. In so far as the solution to the difficulty with moral motivation uses the conception of the moral law as (*N.B.*) an *incentive* (a subjective determining ground of the will), we *already know* that the moral law *needs to affect us* (the general thesis) as beings with sensibility, motivating us by involving feelings. This by itself can make us doubt the austere vision of Kant as the sheer detractor of feelings *a propos* the determining ground of the *human rational* will.¹³

¹¹ Cf. Herman (2005) “Transforming Incentives”: “So, starting with the necessary independence of the moral law as a determining ground of the will, we get the seemingly contradictory claim that to be causally effective the moral law requires the empirical support of some feeling, a feeling that somehow arises from pain caused by the moral law itself” (p. 20). I would like to put on record that I owe much to this paper by Herman for the general direction of my argument in this work as well as for some of its concrete argumentative links. There is a second paper by her that is also of this importance to me: (2010) “Rethinking Kant’s Hedonism”.

¹² Cf. Longuenesse (2005) “Moral Judgement as a Judgment of Reason” for the conspicuous absence of the issue and the consequent insistence that Kant’s conception of morality is based on the “juridical model”. Cf. also: “The role of practical reason is not to generate a representation of good and evil by pure concepts, but to order our empirical/sensible ends under the discriminating principle of the categorical imperative” (p. 263). Such a principle can only put a grid on pre-existing and independently obtainable empirical ends.

¹³ Cf. Herman (2005): “We are supposed to know from the *Groundwork* and the main argument of the second *Critique* that the moral law is the objective determining ground

But now the problem shows itself in full: following the observations of the *Groundwork* about the law not serving my inclination at all, even overpowering it, we could quite naturally think that the moral law *has* negative effects on our sensibilities, however, what Kant claims is that the law *must have* this type of effect (the specific thesis). Why indeed?¹⁴

At this point, Kant’s metaphysical bent is fully exposed. We can know something about the necessary relation between the moral law as an incentive and our sensibility.

We can see *a priori* that the moral law, as the determining ground of the will, must by thwarting all our inclinations produce a feeling that can be called pain; and here we have the first and perhaps the only case in which we can determine *a priori* from concepts the relation of a cognition (here the cognition of a pure practical reason) to the feeling of pleasure or displeasure (5: 73).

How does Kant establish the necessary relation which is responsible for the “necessary feeling” that is respect?

To my mind, two are the “links” that allow Kant to articulate in an *a priori* fashion his conception of the *effect* of the moral law on human sensibility (cf. 5: 72 and ff.). The first is related to the conception of the human will as a faculty of desire, which has a necessary connection – in a philosophical neutral conception of it – with the “feelings” of pleasure and displeasure. The first “link” appears in the argument in one of its aspects at first.

As a faculty of desire, the will is susceptible of determinations in the form of “desires”. But, as we saw above, these, when taken in the narrow sense, are the determinations in question by being preceded by pleasure or displeasure, which can be felt presently (as in the discomfort

of the will: the law of a free will’s causality. We are reminded that for an action to have moral worth, the moral law must determine the will *immediately*: that is, no other principle or any feeling may come between the moral law and the agent’s willing, as a condition of the law’s effect. This is the austere doctrine. We are to act *from* the moral law – from duty – an ability we have because the will is free. But now we are told that this is not the end of the story: the moral law must also play the role of incentive, of a subjective determining ground of the will. Indeed, it seems that the moral law must affect us as sensible creatures motivating us in some non-austere way through the production of *feelings*, albeit feelings of a special sort. But why should Kant think this?” (p. 19).

¹⁴ Cf. Herman (2005) on the importance of the modality in question: “The negative effect at issue arises not because inclinations do oppose the law – as Kant says, they might cooperate – it is because they *could* oppose the law. So what is exactly thwarted?” (p. 20).

which is hunger taking me to desire something to eat) or they can be associated to the expectations about the existence of an object (as with the expectation of pleasure with the ingestion of a particular type of food). What is important about these desires is that they are “material desires” for Kant, the pleasure or displeasure associated to them is dependent on the relations of the desires’ objects to the subject, on how the objects affect the subject. They are, therefore, *sensible* inclinations. In this respect, we are beings about which it is the case not only that we have these inclinations (or desires), but also that we – as *rational* human beings – develop an idea of them all which is systematized in the form of an end we pursue: our happiness.

There is, however, *one* end that we may presuppose as actual in all rational beings (so far as they dependent beings to whom imperatives apply); and thus there is one aim which they not only *might* have, but which we can assume with certainty that they all *do* have by a necessity of nature and that aim is *perfect happiness* (*Glückseligkeit*) (4: 415).

This is the necessary desire for our happiness, be it what it will in our varied conceptions about its content. This is a *formal* point concerning the nature of a type of desires in us and of their systematization in a conception of the imagination, not of reason (otherwise it would be fully and perspicuously systematizable): we have material desires as the modes objects have to affect us with pleasure or displeasure and we unite them in an idea of a whole which will satisfy us as individuals, and this is then our *necessary* end¹⁵. The vision is this: “All the inclinations together (which can be brought into a tolerable system and the satisfaction of which is then called one’s own happiness) constitute regard for oneself (*solipsismus*)” (5: 73).

The second “link” in Kant’s articulation of the necessary connection between the moral law as an incentive and the pleasure and displeasure we humans feel concerns the conception of *value*, in fact, absolute value. Let’s follow suit.

Our regard for ourselves (solipsism) has two forms: one defensible, the other wholly unacceptable. It can be (1) *love* for oneself, a kind of prevailing benevolence toward oneself (*philautia*, self-love); or it can be (2) a *satisfaction with oneself* (*arrogantia*, self-conceit), a kind of

¹⁵ Cf. Herman (2005): “Whatever happiness is materially, in thinking of one’s life as happy, one thinks of something that, on the whole, will be agreeable all the way through (and, perhaps, agreeable as a whole). This is enough to make happiness an end” (p. 23).

complacency with oneself. The second link, which concerns Kant’s view of value, establishes two types of relationships the moral law has with the necessary material end of human beings. Self-love is something natural in us, and, Kant says, is active even before we ask ourselves about the action of the moral law in us.¹⁶ For this reason, pure practical reason through the means of the moral law “merely *infringes upon* self-love”, the law limits it “to the condition of agreement with this law, and then it is called *rational self-love*” (*idem*).

But with respect to the second form of regard for ourselves, the complacent self-conceit, Kant claims that the moral law does “*strike [it] down (...) altogether*” (*ibidem*). Why? Because it amounts to debunking what has value according to Kant. This complacent self-conceit is in fact an attempt to be estimated, of having worth, *as a subject of self-love*, which precedes what the moral law states concerning this issue of what has and is value, and precisely because of this is “null and quite unwarranted”. It is precisely *only* the moral law which functions as a norm about this.

The problem with complacent self-conceit – arrogance – is *not* that it is a propensity to self-esteem which rests on sensibility, because this propensity is “infringed upon” together with the inclinations to which the moral law “infringes upon”. The problem with arrogance lies in its being an attempt at a view of value which prescribes, legislates, independently of the moral law, thus far relying exclusively on the conception that we have value as subjects of sensibility.¹⁷ For this reason the moral law *necessarily* strikes down the complacent self-conceit.

(...) We find our nature as sensible beings so constituted that the matter of the faculty of desire (objects of inclination, whether of hope or fear) first forces itself upon us, and we find out pathologically determinable self, even though it is quite unfit to give universal law through its maxims, nevertheless striving antecedently to make its claims primary and originally valid, just as if it constituted our entire self. This propensity to make oneself as having subjective determining grounds of choice into the objective determining ground of the will in general can be called *self-love*; and if self-love makes itself lawgiving and the unconditional

¹⁶ This should help to convince one that Kant does *not* aim to suppress –as if it were possible – our sensibility.

¹⁷ Cf. Herman (2001) on who exactly is responsible for this “error”: “(...) Contrary to what one might have thought, the problem sensibility poses for morality is not that desires tempt us away from virtue. The problem arises from a feature of our *rational natures*, from self-conceit – a flawed rational principle of desire-satisfaction” (p. 183n12).

practical principle, it can be called *self-conceit*. Now the moral law, which alone is truly objective (namely objective in every respect), excludes altogether the influence of self-love on the supreme practical principle and infringes without end upon self-conceit, which prescribes as laws the subjective conditions of self-love. Now what in our judgment infringes upon our self-conceit humiliates. Hence the moral law unavoidably humiliates every human being when he compares with it the sensible propensity of his nature (5: 74).

None the less, how exactly do we move from the necessary desire for our happiness, from this necessary material end, to a form of self-evaluation in reason of being subjects of this happiness, in fact, to the presumptuous self-regard in worth because we are the subjects of such an end? Why does self-love lead inevitably to self-conceit? The text above states that, firstly, the “matter” of the faculty of desire imposes itself to us, that is, our sensible inclinations are enough for us to be interested in ourselves, and they are desires whose satisfaction is our interest. However, Kant also states that our self, as “pathologically determinable”, seeks to make this condition the *rationale* for a “primary and originally valid” form of value, of objective value. This means that as beings who seek happiness, we have as the source of our satisfaction our sensibility, but *this* does not show us any *source of value* except our sensibility itself as being worth of valorization, and this naturally leads to a presumption on its part to be the law for the will in general, that is, to a presumption to legislate the law, to arrogance.¹⁸

But if this is so, then, we can appeal to a second aspect of the first “link” presented previously. If the law *strikes down* a form of value which is the presentation as value of ourselves as subjects of happiness, of self-love, then this process occurring on our sensibility has necessarily the *sensible negative effect* which is by right a feeling. Kant says: “(...)

¹⁸ Cf. Herman (2005): “Our interest in our happiness, however we come to fill it out, supplies the condition for our other material interests. By contrast, our interest in happiness has no such condition. Further, our interest in happiness is itself an interest of sensibility – it arises from the capacity of feeling to respond to the idea of our life as a whole – and so its principle too belongs to self-love. As there can be no further principle of this kind that can limit it from the point of view of self-love, the principle of happiness is unconditional. That is, since nothing from the domain of sensibility can give us reason to abandon happiness as an end, self-love naturally commutes an interest in happiness into self-conceit – a natural tendency to regard our own happiness as a law. In this way, caring about something – its having a place in our conception of our life going well – becomes essential to what we can value” (p. 25).

the negative effect on feeling (by the infringement upon the inclinations that takes place) is itself a feeling” (5: 73).

For this reason, Kant maintains that “respect for the moral law is a feeling that is produced by an intellectual ground [it is not of empirical origin], and this feeling is the only one [it is a “singular feeling”, “of such a peculiar kind” being “at the disposal only of reason, and indeed of practical pure reason” (5: 76)] that we can cognize completely *a priori* and the necessity of which we can have insight into” (5: 73).

Respect is therefore the only “necessary feeling”. In two senses. It is necessarily produced by the moral law in beings like us.¹⁹ And in beings like us, it is necessary for our effective *rational* moral agency.²⁰

4. The case of the sensible predispositions to the concept of duty

My purpose now is to briefly examine the case of the four predispositions on the part of feeling to the concept of duty presented by Kant in introduction to the Doctrine of Virtue (section XII). They are *moral feeling*, *conscience*, *love of human beings* and *respect* (for oneself, self-esteem). This examination is clearly motivated by the parity of treatment Kant gives to these *predispositions* in relation to the “necessary feeling” of respect. They have the following in common.

1. We can *not* have the duty to have the predispositions. So, the “love of one’s neighbor” (of human beings) as a predisposition must be clearly distinguished from the “*duty* of love to other human beings” (section I; 6: 448), which does not deal in fact with a feeling (cf. 6: 449),

¹⁹ Cf. Kant describing, later on, the chapter on the incentives of pure practical reason: “(...) the chapter about the relation of pure practical reason to sensibility and about its necessary influence upon sensibility to be cognized *a priori*, that is, about *moral feeling*” (5: 90).

²⁰ Cf. Kant: “For human beings and all created rational beings moral necessity is necessitation, that is, obligation, and every action based on it is to be represented as duty, not as a kind of conduct which we already favor of our own accord or could come to favor – as if we could ever bring it about that without respect for the law, which is connected with fear or at least apprehension of transgressing it, we of ourselves, like the Deity raised beyond all dependence, could come into possession of *holiness* of will by an accord of will with pure moral law becoming, as it were, our nature” (5: 81-2). Cf. also: “Therefore respect for the moral law must be regarded as also a positive though indirect effect of the moral law on the feeling (...) and must therefore be regarded as (...) an incentive to compliance with the law – and as the ground of maxims of a course of life in conformity with it” (5: 79).

rather it deals with philanthropy, that is a “practical love” (6: 650). This duty requires an “active benevolence” (6: 650), that is, it requires “beneficence” (6: 452). In fact, this predisposition of love of human beings as such is said by Kant, as with the others, to pertain to everybody: “every human being has them” (6: 399), they are “natural predispositions of the mind (*praedispositio*)” (6: 399). Therefore, it can not be a duty to have them. But *how* do we have them exactly, when Kant claims we have them in us “originally” (6: 399)?

2. Our consciousness of the predispositions “is not of empirical origin”. As with respect, their consciousness by our part “can, instead, only follow from consciousness of a moral law, as the effect this has on the mind” (6: 399). But if not of empirical origin, then we can cognize them *a priori*, which means as the necessary effects of the moral law on our sensibility, as with respect. But *how*? What is the *rationale*, perhaps in each particular case, comparable to that revealed in the production of respect?

3. Kant claims that the predispositions “lie at the basis of morality, as *subjective* conditions of the receptiveness to the concept of duty” and that “it is by virtue of them that [the human being] can be put under obligation” (6: 399). But was this exactly the role played by respect? Here we seem to meet a difference between the “necessary feeling” and the predispositions.

The feeling of respect, previously analyzed, had a clear connection with the problem of *moral motivation*, with the conception of the *incentives* (*Triebfedern*) of pure practical reason, thus far, with the effectiveness of morality as a *disposition* (*Gesinnung*). In spite of the parity of claims regarding the production of respect and, say, the predisposition of the “moral feeling” in relation to the fact that a form of pleasure or displeasure follows the determination of choice through the representation of the law, and in spite of the reference in the latter case to “the constraint present in the thought of duty” which the moral feeling makes us aware of, Kant in no way links this feeling, with necessity, to pain or displeasure (*N.B.*: the negative effect only). So, even though Kant does present this moral feeling as “a *susceptibility* on the part of free choice to be moved by pure practical reason (and its law)” (6: 400), he does not link the moral feeling to *incentives* of pure practical reason, and certainly does not present a comparable elaborated account of the manner in which the consciousness of them – which in this case obviously amounts to the consciousness of their *actuality*, in the episodic sense of a capacity – is “produced”. Perhaps we should conclude tentatively that the men-

tioned predispositions are *not directly* involved in the effectiveness of the moral law in moral *actions*, as is respect in relation to action for the sake of duty. They would not address the motivational problem directly, but then *how indirectly*?

When Kant deals with the predisposition of love for human beings, it is important to note (1) that it is a sentiment, and (2) that it is geared towards human beings *simpliciter*. A feeling of this sort, of love for human beings *as such*, David Hume in a realistic mood claims not to exist.²¹ But Kant is different. What else does he claim about it?

Kant presents it, to begin with, as something pertaining to feeling, it is “a matter of *feeling*”, and not of willing. Therefore, it may not be commanded (“I cannot be constrained to love”), it can not be the object of a duty, as we already saw. So it is of a different category of love than that related to the will: “But *benevolence* (*amor benevolentiae*), as conduct, can be subject to a law of duty” (6: 401). Accordingly, Kant offers an important clarification: “What is done from constraint, however, is not done from love” (6: 401). Presumably, as a *bona fide* feeling. But then, as the case of the predisposition concerns an effect the moral law has on the sensibility of a human being, Kant maintains that that *feeling* can be produced by beneficent actions: “If someone practices it [beneficence, which is a duty] often and succeeds in realizing his beneficent intention, he eventually comes actually to love the person he has helped” (6: 402).

We should not miss a point Kant is making: this love, even though a feeling, is not exactly personal, it is not geared towards a “pleasure in the perfection of others”, it is not a “*delight* in them” (6: 449). It is a love of humanity in someone: “(...) your beneficence will produce love of them [your fellow human beings] in you (as an aptitude of inclination to beneficence in general)” (6: 402).

As to the *indirect* character of this love, Kant distinguishes it from love which is complacency towards others,²² which is somehow

²¹ Cf. *Treatise*: “In general in may be affirm’d, that there is no such passion in human minds, as love of mankind, merely as such, independent of personal qualities, of services, or of relation to ourself. ’Tis true, there is no human, and indeed no sensible, creature, whose happiness or misery does not, in some measure, affect us, when brought near to us, and represented in lively colours: But this proceeds merely from sympathy, and is no proof of such a universal affection to mankind, since this concern extends itself beyond our own species” (p. 481).

²² *Pace* Dieter Schönecker (2009) “O Amor ao Ser Humano como Disposição Moral do Ânimo no Pensamento de Kant”: “Não é o amor de benevolência, que Kant discute no contexto de capítulo sobre o amor ao ser humano, que constitui o amor ao ser humano

sensually based it seems: “(...) Only the love that is *delight* [*Liebe des Wohlgefallens*] (*amor complacentiae*) is direct” (6: 402). Therefore, love of humanity as such is *indirect*. But what is the relation of this feeling with the effectiveness of morality if it is not related to moral motivation directly?

The answer seems to me to be that with these “predispositions” Kant aims to make justice to the *phenomenology* of the moral experience of the Kantian moral agent as a whole human being, as an individual with a precise vision of what morality involves according to Kant. Perhaps it is the phenomenology in keeping with our “common rational knowledge” of it. In this respect, this issue of the *Metaphysics of Morals* certainly amounts to an *expansion* of Kant’s moral philosophy, but in the direction of a finer characterization of the *moral psychology* of the Kantian moral agent. But even there we do *not* use inputs of our empirical knowledge of human beings. The feelings in question can be known *a priori* and are all, as is respect, somewhat peculiar. They do not in any way represent the instrumentalization of our sensibility for the goal of warranting moral behavior, this would amount to sheer heteronomy. Somehow, they seem to be the expansion towards a finer moral psychology of the moral agent of that which Kant also claims about respect: that “it is morality itself subjectively considered as an incentive” (5: 76), but, in the present case, of morality itself subjectively considered as *sensibility**.

como disposição do ânimo que se busca, e tampouco a aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral. Esse amor é, antes, o da complacência (*amor complacentiae*)” (p. 54). O argumento de Schönecker opera por eliminação: o primeiro, por razões já vistas, foi excluído; o último é o que resta por que o segundo foi eliminado também. O argumento está na seguinte passagem: “Kant diz expressamente que essa ‘aptidão’ é um ‘efeito’ da prática do bem ordenada. Visto que a prática do bem é ordenada, sendo, portanto, um dever, que *já precisa tomar como fundamento* a disposição moral do ânimo do amor ao ser humano como fundamento subjetivo, essa disposição moral do ânimo do amor ao ser humano não pode ser primeiro ‘efetuada’ ou afetada pelo cumprimento da ordem de fazer o bem; pois para esse cumprimento já se *pressupõe* o estado do ânimo afetado do amor ao ser humano. Este é, em minha opinião, um argumento convincente de que a ‘aptidão da inclinação para a prática do bem de modo geral’ *não* pode ser a disposição moral do ânimo” (p. 60). The picture I work with is wholly different: the fact that the predispositions in question is a sort of subjective ground of moral action does not preclude it being “produced” originally by the moral law, as we saw happening with respect. As to the role of the predisposition in the production of action for the sake of duty, my position – as bellow – is that is not of the same sort as that of respect, it is rather an element pertaining to the sensibility of the moral agent of which she is conscious in the phenomenology of her experience of this action, as the results of the repeated practice of this type of action.

References

- ANNAS, J.: (2006) “Virtue Ethics”, in: COPP, D. (ed.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford U.P., 2006; pp. 515-36.
- HERMAN, B.: (1981) “On the Value of Acting from the Motive of Duty”, in: ____: *The Practice of Moral Judgment*, Harvard U.P., 1993; pp. 1-22.
- HERMAN, B.: (1993) “Leaving Deontology Behind”, in: ____: *The Practice of Moral Judgment*, Harvard U.P., 1993; pp. 208-40.
- HERMAN, B.: (2001) “Rethinking Kant’s Hedonism”, in: ____: *Moral Literacy*, Harvard U.P., 2007; pp. 176-202.
- HERMAN, B.: (2005) “Transforming Incentives, Feelings and the Making of the Kantian Moral Agent”, in: CARLSON, Å. (ed.): *Philosophical Aspects of Emotions*, Stockholm, Thales, 2005; pp. 17-44.
- HUME, D.: (1978) *A Treatise of Human Nature*, Oxford U.P. (Selby-Bigge and Nidditch edition).
- KANT, I.: (2002) *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Oxford U.P. (T.E. Hill Jr. & A. Zweig edition) (*Kants gesammelte Schriften*, Ak. vol. 4: 387-463).
- KANT, I.: (1996) *Critique of Practical Reason*, in: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: *Practical Philosophy*, Cambridge U.P. (trans. by Mary J. Gregor) (*Kants gesammelte Schriften*, Ak. vol. 5).
- KANT, I.: (1996a) *The Metaphysics of Morals*, in: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: *Practical Philosophy*, Cambridge U.P. (trans. by Mary J. Gregor) (*Kants gesammelte Schriften*, Ak. vol. 6).
- KLAUDAT, A.: (2010) “Os Princípios de Aplicação da Metafísica dos Costumes de Kant”, in: *Ethic@*, Florianópolis, v. 9, n. 1, 2010; pp. 77-87.
- NAGEL, T.: (1979) “Moral Luck”, in: WATSON, G. (ed.): *Free Will*, Oxford U.P., 1982; pp. 174-86.
- LONGUENESSE, B.: (2005) “Moral Judgment as a Judgment of Reason”, in: ____: *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge U.P., 2005; pp. 236-64.
- SANTOS, R. dos: (2010) “Sobre a Virtude como Realização da Moral e o Dever de Amor aos Seres Humanos em Kant”, in: CORRÊA NOVAES, J.L. & OLIVEIRA DE AZEVEDO, M.A. (eds.): *A Fi-*

- losofia e seu Ensino*, Porto Alegre, Editora Sulina, 2010; pp. 95-111.
- SCHNEEWIND, J.: (1998) *The Invention of Autonomy, A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge U.P.
- SCHÖNECKER, D.: (2009) “O Amor ao Ser Humano como Disposição Moral do Ânimo no Pensamento de Kant” in: *Studia Kantiana*, n. 8; pp. 54-69.
- WOOD, A.: (2002) “The Final Form of Kant’s Practical Philosophy”, in: TIMMONS, M. (ed.): *Kant’s Metaphysics of Morals*, Oxford U.P.; pp. 1-21.

** I would like to thank all the participants of IV Colóquio Kant, PPG-Fil. UFPEL (Pelotas, RS), for the discussion of an earlier version of my paper.*

Resumo: O objetivo desse trabalho é trazer para um foco mais preciso as relações da moralidade com a sensibilidade humana no pensamento de Kant. Visto que, por um lado, a vontade humana é uma “faculdade de desejar” que está necessariamente vinculada ao prazer e desprazer, e que, por outro lado, a tarefa filosófica em relação ao tema é concebida como “metafísica”, isto é, de abordagem *a priori*, tem-se que os dados do problema não sugerem uma solução fácil. A teoria kantiana do respeito – o “sentimento necessário” – como o móbil da razão pura prática é o *locus classicus* quando se busca essa solução. A lei moral tem um efeito necessário sobre a sensibilidade de agentes como nós. Nossa agência, inicialmente, se orienta naturalmente pelo amor-próprio, e inevitavelmente sucumbe à arrogância como concepção de valor quando erige aquele amor como fonte de valor absoluto. A lei moral causa dano irreparável à arrogância, produzindo assim *necessariamente* a dor presente no respeito a essa lei. Esse modelo de visão das relações que nos interessam parece estar presente também, em traços gerais, na teoria kantiana das “disposições morais”, sem que, nesse caso, Kant se enderece ao problema da motivação moral, mas, alternativamente, procure oferecer uma visão mais ampla da fenomenologia da experiência moral de agentes como nós.

Palavras-chave: Kant, respeito, sensibilidade moral

Abstract: The aim of this paper is to bring to a sharper focus the relation between morality and human sensibility in Kant’s thought. Given that, on the one hand, the human will is a “faculty of desire” which is necessarily linked to pleasure and displeasure, and that, on the other side, the philosophical task concerning the subject-matter is conceived as of *metaphysics*, that is, to be dealt with in *a priori* terms, we find therewith the makings of a difficult problem. Kant’s theory of respect – the “necessary” sentiment – as the incentive of pure practical reason is the *locus classicus* for the search of a solution. The moral law has a necessary effect on the sensibilities of beings like us. Our agency is, at first, naturally orientated by self-love, and, then, inevitably succumbs to arrogance as a conception of value when it harbours that love so as to become the source of absolute value. The moral law causes irretrievable loss to arrogance, thereby *necessarily* producing the pain present in the respect for this law. This model of the relation in question seems to be present as well in Kant’s theory of the “moral predispositions”, without in this case the central issue being moral motivation, but rather a broader vision concerning the phenomenology of the moral experience of agents like us.

Keywords: Kant, respect, moral sensibility

Kant, sobre a possibilidade de deveres para consigo mesmo (*Tugendlehre* §§ 1-3)

Dieter Schönecker

Universität Siegen, Alemanha

No § 1 da *Tugendlehre*, Kant confronta sua própria teoria ética com a objeção de que o conceito de um dever para consigo mesmo é contraditório em si, pois tal dever faz da mesma pessoa tanto o sujeito como o objeto da obrigação. Reagindo a este problema no § 2, Kant parece defender que, a menos que existam deveres para consigo mesmo, não existem deveres de natureza alguma e, conseqüentemente, nenhum dever perante outros. Defenderei, no entanto, que este não é o argumento de Kant.¹ Antes, o seu argumento é que toda obrigação, mesmo as obrigações perante outros, é um tipo de auto-obrigação; sendo assim, se a única razão para se pensar que os deveres para consigo mesmo não são reais é que uma contradição está envolvida no próprio conceito de auto-obrigação, então nem mesmo os deveres perante outros seriam reais; mas eles o são; donde se conclui que não há razões para crer que os deveres para consigo mesmo não são reais.

¹ Trata-se apenas de um esboço, e isso também à medida que não emprego a literatura de forma completa. Parece-me, no entanto, que existem só muito poucas análises (de caráter mais ou menos literal) dos parágrafos 1 – 3. – As indicações dos números de páginas e de linhas sem siglas (p.ex., 417, 23), bem como de parágrafos (p.ex., § 1), referem-se ao texto da *Tugendlehre* na “Akademie-Ausgabe”. A base textual é a edição da obra organizada por Bernd Ludwig, na editora Felix Meiner, Hamburg 1990. A tradução do texto de Kant para o português é de Albertino Moreira, adaptado, em parte, à tradução de Edson Bini (*A Metafísica dos Costumes*, São Paulo; Edipro, 2008). Agradeço a Stefano Bacin, Wilko Ufert e Oliver Sensen pelos seus comentários valiosos, e a Elke Schmidt pela revisão do manuscrito. Agradeço a Christian Hamm pela redação ulterior do texto da conferência traduzido por Albertino Moreira, bem como a Robinson dos Santos pelo convite a Pelotas, onde podia apresentar uma versão mais curta deste texto. – O texto aqui publicado é uma versão cortada, mas também alterada, do texto Schönecker (2010).

Primeiro, pretendo expor o argumento do § 1 (I). Depois (II) será analisado o argumento do § 2, segundo o qual deve valer que “o ser humano, todavia, tem deveres para consigo mesmo” (417,23). Por fim (III), tem que ser discutido qual contradição é resolvida e como ela é resolvida, e o que é exatamente em que consiste a contribuição do § 3.

I. Ao § 1: A contradição

O título do § 1 já formula o problema. “O conceito de um dever para consigo mesmo contém (à primeira vista) uma contradição”; um pouco adiante, Kant diz que o conceito de tal dever é “em si contraditório” (417). Assim, a alegação principal discutida por Kant no § 1 é a tese que há uma contradição no conceito:

(T1) O conceito de um dever para consigo mesmo é contraditório.

Uma vez que o título do § 3 promete uma “solução para esta antinomia aparente” (418), poderia se pensar que o § 2 afirma o oposto da alegação principal do § 1, a saber, que o conceito de deveres para consigo mesmo *não* é contraditório. Contudo, ao menos no título do § 2, Kant afirma apenas o seguinte:

(AT1) Existem deveres para consigo mesmo.

T1 e AT1, todavia, não se contradizem diretamente. Mas uma vez que não existem deveres para consigo mesmo, sendo incoerente o conceito em si de tais deveres, o problema é de fácil solução, pois T1 implica que

(T2) Não existem deveres para consigo mesmo.

e T2 e AT1 *são* contraditórios; trata-se, nisto, de uma evidente contradição proposicional.

Tudo isto é certamente fácil. Não é fácil, contudo, ver que o *argumento* da alegação é que, na realidade, *há* uma contradição. Para bem do nosso propósito, examinemos rapidamente o texto:

Se o eu que *obriga* é tomado no mesmo sentido do eu *que é obrigado*, o dever para consigo mesmo é um conceito contraditório, pois o conceito de dever contém o conceito de uma coerção passiva (eu sou *obrigado*). Mas como o dever é um dever para comigo mesmo, concebo a mim mesmo como o *que obriga* e, assim, como ativamente constrangedor (eu, precisamente o mesmo sujeito, sou o que obriga); e a proposição

que expressa um dever para consigo mesmo (eu *devo* obrigar-me a mim mesmo) conteria uma obrigação de estar obrigado (uma obrigação passiva que, no entanto, seria ao mesmo tempo uma obrigação ativa no mesmo sentido da relação) e, por conseguinte, uma contradição. – Pode-se também trazer à luz esta contradição, mostrando que aquele que obriga (*auctor obligationis*) pode sempre exonerar o obrigado (*subiectum obligationis*) da obrigação (*terminus obligationis*), de sorte que (se ambos são um e o mesmo sujeito) ele não seria de modo algum obrigado a um dever que ele mesmo se impõe: o que encerra uma contradição.

Esta seção tem claramente três partes:

Primeiro Kant afirma (T1). O motivo básico para a contradição alegada é que o eu que obriga e o eu que é obrigado são “tomados no mesmo sentido” ou “são o mesmo e único sujeito”.

Em seguida, parece que se apresenta um argumento. Todavia, não há nenhum argumento real, ou nenhum argumento reconstruível de alguma maneira, de modo que não entrarei neste mérito.² É somente em terceiro lugar, no restante da seção, que Kant apresenta um argumento.³ Mas este argumento também é difícil de se decifrar. À primeira leitura, compreende-se assim. Primeiro, Kant lança a seguinte pressuposição:

P1 O que obriga pode sempre exonerar da obrigação o que é obrigado.

Dado que o que obriga e o que é obrigado são “o mesmo e único sujeito”, depreende-se supostamente daí (“de modo que”) que o sujeito que é obrigado não estaria obrigado de forma alguma. Mas por que se

² Cf. a esse respeito, no entanto, Schönecker (2010, 246 s.). – No seu resumo da contradição, Kerstein (2008, 205) se refere, portanto, apenas ao segundo argumento, sem mencionar o primeiro. Durán Casas (1996, 123) formula a contradição da seguinte maneira: “A contradição diria que (i) o *auctor obligationis* e (ii) o *subiectum obligationis* são idênticos com respeito a um dever para consigo mesmo”; mas isso não explica ainda *em que* consiste a contradição.

³ Nos *Trabalhos preliminares para a Metafísica dos costumes* (Trabalhos preliminares para a Doutrina dos elementos I: Deveres para consigo mesmo) encontra-se somente este segundo argumento: “Ninguém tem um dever para consigo mesmo, se o obrigante e o obrigado são pensados na mesma pessoa: pois como um é o legislador e quem obedece ao mesmo deve ser a mesma pessoa no mesmo sentido da palavra, o primeiro pode portanto absolver o outro, ou seja, a si mesmo, da obrigatoriedade ou até revogar a lei (AA 23: 399s.). – Também a solução do problema, no fundo, é a mesma: “Mas a humanidade em nossa pessoa é legisladora, o homem obediente, e o dever para consigo mesmo é o respeito pela autoridade da razão legisladora em mim” (ibid.).

conclui isto? Uma possível interpretação é a seguinte: Suponhamos que uma segunda pressuposição seja feita:

P2 O que é obrigado não pode se exonerar da obrigação.

Dadas ambas as pressuposições, surge uma contradição: Suponhamos que exista um certo dever de se fazer X. De acordo com a primeira pressuposição, o que obriga à ação X estaria na posição de exonerar da obrigação o que está obrigado a fazer X; o que é obrigado, no entanto, não estaria na posição de se exonerar da obrigação de fazer X. Ora, se o que obriga e o que é obrigado são realmente “o mesmo e único sujeito” – o que é o caso quando se trata de deveres para consigo mesmo – então, de acordo com a primeira pressuposição do argumento, este sujeito, sendo o que obriga, pode se exonerar da obrigação de fazer X; ao mesmo tempo, de acordo com a segunda pressuposição, este sujeito não pode se exonerar da obrigação de fazer X. Assim, um dado sujeito, que é ao mesmo tempo o que obriga e o que é obrigado, tem e não tem, simultaneamente, a capacidade de se exonerar de uma dada obrigação X, e isto é uma contradição.⁴

O problema desta interpretação é a inexistência de evidência textual para a segunda pressuposição. Por isto, cogita-se outra interpretação. A ideia seria simplesmente não existir nenhuma obrigação real para aquele que obriga a si mesmo, porque o que obriga sempre pode se exonerar da própria obrigação que se impõe. – Mas esta também parece ser uma interpretação um tanto dúbia, embora não o seja por falta de evidência textual. O problema é este: ou uma obrigação moral real é sempre tal que *ninguém* pode se exonerar dela; então a primeira pressuposição é claramente falsa; esta, acredito, é de fato a posição do próprio Kant. Ou uma obrigação moral real é sempre tal que aquele que é obrigado não pode *se* exonerar da obrigação; mas então eu também não posso me exonerar de um dever perante outros, e assim a primeira pressuposição também é falsa. Então, de qualquer modo, a primeira pressuposição parece ser falsa; ou dizendo-se de outra forma: Se há um problema com os deveres para consigo mesmo, então também há um problema com os deveres perante outros.

⁴ Meio século atrás, esse mesmo argumento, outra vez, foi objeto de uma discussão intensa, provocada por um artigo de Marcus Singer; cf. as indicações em Durán Casas (1996, 124).

Em qualquer das hipóteses e segundo qualquer interpretação, há, de acordo com o § 1, uma contradição, e sendo assim, o argumento básico do § 1 é este:

1. Se o conceito de um dever para consigo mesmo é contraditório, então não existem deveres para consigo mesmo.
 2. O conceito de um dever para consigo mesmo é contraditório.
- Logo, não existem deveres para consigo mesmo.

II. Ao § 2: Deveres para consigo mesmo como deveres de si mesmo [aus sich selbst]

Como Kant reage a este argumento? Acrescentemos agora mais detalhes ao § 2. O título do § 2 já formula a posição a ser defendida, a qual, obviamente, é a própria posição de Kant: “Existem, no entanto, deveres do homem para consigo mesmo” (417,23). Referindo-se a este título com base no § 1 apenas, poderia se pensar que Kant argumenta como segue:

1. Se o conceito de um dever para consigo mesmo é contraditório, então não existem deveres para consigo mesmo.
 2. Não existem deveres para consigo mesmo.
- Logo, o conceito de um dever para consigo mesmo não é contraditório.

A primeira premissa, Kant concordará, é de todo em todo correta: é óbvio que nada pode ser real a menos que seja possível, e se o conceito de um dever para consigo mesmo contém uma contradição em si, então não podem existir deveres para consigo mesmo. Contudo, como resposta ao problema levantado no § 1, este argumento seria de pouco auxílio. Tudo o que Kant diz na premissa dois (isto é, no título do § 2) é que (“no entanto”) existem deveres para consigo mesmo; e de fato, se existem deveres para consigo mesmo, então o conceito de um dever para consigo mesmo não pode ser e não é contraditório. Mas *existem* deveres para consigo mesmo? Seria todavia possível (e isso é, de fato, uma posição bastante corrente na filosofia mais recente)⁵ negar a existência de deveres para consigo mesmo sem, no entanto, negar a existência de deveres perante outros seres humanos; se Kant simplesmente pressupusesse

⁵ Cf. as respectivas indicações em Durán Casas (1996, 117ss.).

apenas deveres para consigo mesmo, cometeria uma *petitio principii*, porque pressuporia exatamente aquilo que é negado.

Antes, a alegação de que existem deveres para consigo mesmo deve ser a conclusão de um argumento. Mas qual é este argumento? Prossigamos com a leitura.

Mais uma vez, o título diz “Existem, no entanto, deveres do homem para consigo mesmo”. Kant prossegue: “Suponhamos, pois, que não existem tais deveres: então não existiria nenhum dever em geral, nem sequer deveres externos.” Kant começa com um “pois” (*Denn*, 417, 24) que remete diretamente à afirmação do título, segundo a qual existem deveres para consigo mesmo; ele indica, assim, que existe um argumento. Qual é ele? À primeira vista, parece muito fácil de se reconstruir:

1. Se não existem deveres para consigo mesmo, então não existe nenhum dever em geral.
 2. Se não existe nenhum dever em geral, então não existem deveres externos.
 3. Existem deveres externos.
- Logo, existem deveres para consigo mesmo.

Contudo, Kant não afirma (2) de fato. A fim de tornar as coisas um pouco mais claras, coloquemos o argumento da seguinte maneira; e lembremo-nos de que deveres externos não são nada além de deveres perante outros:

1. Se não existem deveres para consigo mesmo, então não existem deveres perante outros.
 2. Existem deveres perante outros.
- Logo, existem deveres para consigo mesmo.

Ora, contrapondo-se a premissa 1, temos: se existem deveres perante outros, então existem deveres para consigo mesmo; Assim, Kant parece afirmar que, a menos que existam deveres para consigo mesmo, não existem deveres perante outros, ou, colocado de outra forma: Kant parece afirmar que os deveres para consigo mesmo são uma *condição necessária* para a existência de deveres perante outros. Ou, em poucas palavras: *nenhum dever para consigo mesmo, nenhum dever perante outros*. E isto dá margem ao seguinte argumento:

1. Se existem deveres perante outros, então existem deveres para consigo mesmo.

2. Existem deveres perante outros.
Logo, existem deveres para consigo mesmo.

Chamemos o argumento acima de interpretação *prima facie* do argumento do § 2; também é, acredito, a interpretação padrão.⁶ Mas isto é correto? É realmente este o argumento de Kant? Reconhecidamente, apenas considerando a primeira frase do § 2 (“Suponhamos, pois, que não existem tais deveres: então não existiria nenhum dever em geral, nem sequer deveres externos”) parece ser esta uma interpretação difícil de se descartar. Mas as aparências enganam. Vejamos o texto do § 2 como um todo, seccionando-o como segue:

[§ 2Ü] Existem, no entanto, deveres do homem para consigo mesmo. [§ 2,1] Suponhamos, pois, que não existem tais deveres: então não existiria nenhum dever em geral, nem sequer deveres externos. [§ 2.2a] Pois que eu não posso reconhecer que estou obrigado perante outros, a não ser na medida em que me obrigo a mim mesmo: [§ 2.2b] porque a lei, por força da qual me considero obrigado, procede em todos os casos da minha própria razão prática, pela qual sou coagido, sendo eu ao mesmo tempo, perante mim mesmo, aquele que exerce a coerção.

⁶ O mencionado mal-entendido da tese de Kant no § 2 – que, sem deveres para consigo mesmo, não haveria deveres para com outros – encontra-se, p.ex., claramente formulado em Horn (2004, 56): “os deveres do homem para consigo mesmo até devem ser a base do conceito de dever em geral”. Timmermann (2006, 510 ss.) distingue quatro interpretações da tese kantiana, das quais as duas primeiras (chamadas ‘conceptual’ e ‘temporal’) são bastante despropositadas, de modo que não merecem ser tomadas em consideração; a terceira (chamada ‘pragmatic’) é criticada por Timmermann com boas razões (se bem que esta interpretação tivesse que ser aprofundada ainda mais, sobretudo à luz de algumas das Preleções). O que Timmermann denomina de “argument from autonomy” (2006, 511) aproxima-se da interpretação aqui apresentada, a qual, aliás, não consiste na tese de que autonomia e deveres para consigo mesmo coincidem (o que também Timmermann não pensa). Também sua própria interpretação enfatiza a autonomia, ligando-a, no entanto, à ideia da *moralidade* (da ‘Gesinnung’); mas seja como o for, a interpretação de Timmermann não corresponde ao texto (dos §§ 1-3). Lamentavelmente, Timmermann também não faz menção de Durán Casas (1996, 127-130) que, na base da formula do fim-em-si, apresenta mais uma proposta de interpretação; nem de Paul D. Eisenberg, que, neste contexto, se refere, por sua vez, à dissertação do último. Parece que Eisenberg, em princípio, já percebeu o ponto crucial: “if all moral laws – the laws which it is one’s moral duty to obey – are imposed upon by oneself (in the sense that authority of those laws derives from oneself as the possessor of pure practical reason), then it would seem that all moral duties are duties to oneself” (cit. cf. Durán Casas, 1996, 127 e 145).

O texto apresenta uma estrutura um tanto complicada. Primeiro, note-se que há dois “pois” (Denn): Há um primeiro “pois” em [§ 2,1] o qual, como vimos, parece fornecer a lógica do que se afirma no título. A segunda frase [§ 2,2], no entanto, também começa com “pois” (Denn); de alguma forma, [§ 2,2a] parece fornecer a lógica de [§ 2,1]. Mas [§ 2,2] tem, por sua vez, duas partes; e a segunda [§ 2.2b] revela, de algum modo, a razão (“porque”) do que se diz em [§ 2.2a]. De momento, ignoraremos o “pois” de [§ 2.2a] e examinemos somente [§ 2.2] em si, independentemente da sua relação com [§ 2.1]. Ignoremos também as formulações de Kant “Eu não posso reconhecer” [§ 2.2a] e “me considero” [§ 2.2b] e partamos do princípio de que o que ele refere é essencialmente a validade da obrigação moral. (Voltarei a este ponto mais tarde). Assim, temos:

[§ 2.2a]* (Não posso reconhecer que) estou obrigado perante outros, a não ser na medida em que me obrigo a mim mesmo [§ 2.2b]* porque a lei, por força da qual sou obrigado, procede em todos os casos da minha própria razão prática, pela qual sou coagido, sendo eu ao mesmo tempo, perante mim mesmo, aquele que exerce a coerção.

Da mesma forma que o próprio título [§ 2Ü], [§ 2.2a]* parece corroborar a interpretação padrão: “Estou obrigado perante outros somente na medida em que eu, ao mesmo tempo, me obrigo a mim mesmo”; isto é como se Kant estivesse dizendo que, para estar obrigado a cumprir deveres perante outros, tenho que estar obrigado a cumprir deveres em relação a mim mesmo: *nenhum dever para consigo mesmo, nenhum dever perante outros*.

Note-se, contudo, que em [§ 2.2a]* Kant *não* afirma que “(Não...) estou obrigado perante outros, a não ser na medida em que estou obrigado *perante* mim mesmo”; antes, está escrito que “(Não...) estou obrigado perante outros, a não ser na medida em que *me obrigo a mim mesmo*” e “obrigar a *mim mesmo*” é completamente diferente de estar obrigado *perante* mim mesmo. Pois suponhamos que se tome um ponto de vista kantiano tal que toda obrigação é uma auto-obrigação na qual eu sou a fonte da obrigação. Se estou obrigado a exercer algum dever perante outros, isto é, se “Estou obrigado perante outros”, então ainda é verdade que *eu* me obrigo a *mim mesmo* a exercer aquele dever; mas não é verdade que eu me obrigo a mim mesmo a exercer aquele (ou um) dever como um dever *perante* mim mesmo. E isto, acredito, é exatamente o ponto crucial de Kant na próxima sentença, ou seja em [§ 2.2b]*.

Primeiro, note-se igualmente aqui que em [§ 2.2b]* Kant também *não* diz que “estou obrigado perante *mim mesmo* por força da lei”; ele diz que “estou obrigado por força da lei”. Esta “lei”, obviamente, é a lei moral. Esta lei moral, diz Kant, “procede em todos os casos da *minha própria razão prática*”. Ora, qualquer pessoa familiarizada com a filosofia moral de Kant sabe que isto não é nada mais que o cerne e a ideia básica de autonomia. Eis a conclusão como todos a conhecemos: a obrigação moral procede da razão prática como uma faculdade de liberdade transcendental e prática cuja lei é a lei moral. Uma vez que esta razão prática é sempre a minha *própria* razão, a obrigação moral é sempre um ato de auto-obrigação, não em termos de um dever perante mim mesmo, mas em termos de obrigação moral *per se*. A obrigação moral não vem de Deus, ou da natureza, ou da sociedade, ou de onde quer que seja; a obrigação moral é derivada da lei moral, e a lei moral é a lei do meu próprio ser enquanto sujeito livre, prática e transcendentalmente. Na *Grundlegung*, é famosa a afirmação de Kant de que “a vontade livre e a vontade sujeita a leis morais são o mesmo. Assim, se se pressupõe a liberdade da vontade, então a moralidade acompanha o seu princípio, a partir da mera análise do seu conceito” (*GMS*, 447,6-10). Esta relação analítica entre a liberdade e a lei moral só se sustenta no caso de seres perfeitamente racionais, ou seres, como os seres humanos, considerados *somente* em sua qualidade de membros do mundo inteligível. Uma vez que os homens não são seres tão perfeitamente racionais, a lei moral é para eles um imperativo categórico, isto é, “uma proposição prática que não deriva da vontade de praticar uma ação *analiticamente* de qualquer outra vontade já pressuposta (*pois não temos vontade tão perfeita*), mas se conecta imediatamente com o conceito do querer de um ser racional, como algo *não contido nisto*” (*GMS*, 420, 32-35 n., grifo meu). É por isso que na *Grundlegung*, pouco antes da dedução da lei moral, Kant diz: “Como um mero membro do mundo da compreensão, todas as minhas ações *estariam* perfeitamente de acordo com o princípio da autonomia da vontade pura” (*GMS*, 453, 25-27, grifo meu). Mais adiante Kant diz: “O dever moral é, assim, a própria vontade necessária do homem como um membro do mundo inteligível e é concebido por ele como um dever *somente na medida em que* ele se considera um membro do mundo sensível” (*GMS*, 455, 7-9, grifo meu). O “dever” categórico representa uma proposição sintética *a priori*, pelo fato de que à minha vontade, afetada por desejos sensíveis, adiciona-se também a ideia de precisamente a mesma vontade, mas *uma vontade pertencente ao mundo da compreensão, uma vontade pura*, prática em si mesma” (*GMS*, 454, 11, segundo grifo meu). Nesta perspectiva, o ser humano também considera sua von-

tade como livre e tal vontade livre sempre quer o bem. Então a resposta à pergunta “a partir de onde a lei moral obriga” (GMS, 450, 16), é esta: a partir da minha própria razão prática pura que tenho como um membro do mundo inteligível; esta lei é a lei do meu *eigentliches Selbst* (“ser autêntico”; GMS, 457, 34; 458, 2; 461,4) sendo, em si mesma, uma coisa.⁷ “A vontade está assim não somente sujeita à lei, mas sujeita de tal maneira que também deve ser considerada como legisladora de si mesma, e, precisamente por esta razão, como sujeita à lei (da qual pode se considerar o autor)” (GMS, 431, 21). O mesmo ponto é elucidado muito claramente no § 3 da *Tugendlehre*, no qual Kant também trata a questão da identidade do eu que obriga e do eu que é obrigado em relação à consciência. Ali ele também diz que o ser humano é o “sujeito da legislação moral que procede do conceito de liberdade em que o ser humano está sujeito a uma lei que ele impõe a si mesmo” (439, nota de pé de página, grifo meu); Kant visualiza uma razão “que se coloca a si mesma sob a obrigação” (uma “*sich selbst verpflichtende Vernunft*”, *Tugendlehre*, 439 s.).

Sendo assim, a obrigação moral é *sempre* uma auto-obrigação, entendida como obrigação *oriunda de* si mesma, como obrigação autônoma. (Não é necessário dizer que isto não tem implicações subjetivistas; mas também não tem conotações antirrealistas.) Agora podemos compreender melhor que a frase [§ 2.2a] – “(Não...) estou obrigado perante outros, a não ser na medida em que me obrigo a mim mesmo” – *não* significa “tenho deveres perante outros somente na medida em que tenho, ao mesmo tempo, deveres perante mim mesmo”. Significa que estou obrigado perante outros por força da auto-obrigação autônoma. O conteúdo desta obrigação produz deveres diferentes: deveres perante outros e deveres perante si mesmo. Mas em ambos os casos, isto é, tanto em relação aos deveres perante outros como em relação aos deveres perante mim mesmo, o eu autônomo é a fonte da obrigação. E é exatamente isto o que [§ 2.2b] diz: “a lei, por força da qual me considero obrigado, procede em todos os casos da minha própria razão prática”. “Em todos os casos” corresponde a dizer: *todos* os deveres, sejam deveres perante mim mesmo ou perante outros, são deveres que eu próprio me imponho como legislador moral; procedem “da minha *própria* razão prática”. Todos os deveres são deveres de si mesmo (mim mesmo). Pois é “minha *própria* razão prática pela qual sou coagido, sendo eu *ao mesmo tempo*, perante mim mesmo, *aquele que exerce a coerção*” [§ 2.2b]: sou coagido moralmente, mas essa coerção parte de mim mesmo. Todos os deveres

⁷ Isso implica certas considerações onto-éticas; cf. a esse respeito Schönecker (1999).

são deveres *de si mesmo*.⁸ – Nesta parte de [§ 2.2b], Kant se refere diretamente ao problema discutido no § 1.

No § 1, são usados diversos termos alemães (“der Verbindende”, “das verpflichtende Ich”) e um latino (“auctor obligationis”) para expressar a mesma coisa, a saber, o fato de haver um sujeito que é a fonte da obrigação (Verbindlichkeit); visto que o conceito de dever contém o conceito de coerção, em [§ 2.2b] este sujeito que obriga é chamado de “der Nötigende” (aquele que coage). Desta forma, o pensamento expresso em [§ 2.2b] é de fato familiar: Há uma lei que obriga e que consequentemente me coage; esta lei procede da razão prática; uma vez que esta razão é a minha própria razão prática, eu sou, *enquanto* sujeito possuidor de razão prática, o que coage e “ao mesmo tempo” eu sou o que é coagido.

Qual é então o argumento de Kant? O seu argumento *não* é que os deveres perante si mesmo são uma condição necessária para os deveres perante outros. Antes, o seu argumento é que o sujeito transcendental e a sua razão prática são a mesma e única fonte da obrigação moral, a mesma e única fonte dos deveres perante si mesmo e deveres perante outros. Ora, se o argumento apresentado no parágrafo 1 demonstrou a impossibilidade da auto-obrigação, isto é, a impossibilidade do que obriga e do que é obrigado serem “o mesmo e único sujeito”, então não somente não existiriam deveres perante si mesmo – também não existiriam deveres perante outros. Pois a obrigação contida nos deveres externos é uma obrigação que também tem esta estrutura de auto-obrigação; eu próprio, o que obriga, imponho a mim mesmo, o que é obrigado, deveres perante outros. A obrigação é sempre “em todos os casos” auto-obrigação, e se o argumento do § 1, que supostamente mostra que os deveres perante si mesmo são impossíveis, fosse perfeito, então não só não existiriam deveres perante si mesmo, como também não existiriam deveres externos. Sabemos, contudo, que existem deveres externos; logo, esse argumento não pode ser perfeito e, portanto, existem deveres perante si mesmo.

À luz desta interpretação, notar-se-á ainda que em [§ 2.2b] Kant não diz em momento algum que os deveres perante si mesmo são uma condição necessária para os deveres externos; ele nem sequer defende

⁸ Nos “Conceitos preliminares” da introdução à *Metafísica dos costumes* (6: 227), Kant distingue, ele mesmo, entre o “autor (*autor*) da obrigatoriedade conforme à lei” e o “autor da lei”, falando aqui explicitamente da lei moral. Essa diferença, neste contexto, não vou tomar em consideração; cf. também: id., *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe, v. IV, 431, 23; ibid., 448, 17; v. VI, 227).

este argumento. Se, contudo, Kant *apresentasse* este argumento em [§ 2.2a], então, dado que em [§ 2.2b] ele nos dá a razão (“porque”) da proposição feita em [§ 2.2a], seria de se esperar alguma discussão e argumentação com este propósito em [§ 2.2b]. [§ 2.2b] trata da auto-obrigação, isto é da autonomia: “porque a lei, por força da qual me considero obrigado, procede em todos os casos da minha própria razão prática, pela qual sou coagido, sendo eu ao mesmo tempo, perante mim mesmo, aquele que exerce a coerção.” Isto nos dá a razão (“porque”) para o que se defende em [§ 2.2a]: “(Não...) estou obrigado perante outros, a não ser na medida em que me obrigo a mim mesmo” o que, como podemos ver agora, significa: “Estar obrigado perante outros é sempre um ato de auto-obrigação”. Isto, por sua vez, nos fornece a lógica para a alegação principal feita em [§ 2,1]: “Suponhamos, pois, que não existem tais deveres: então não existiria nenhum dever em geral, nem sequer deveres externos.” Agora podemos reconstruir esta sentença [§ 2,1] como segue:

[§ 2,1]* “Suponhamos, pois, que não existem tais deveres *pela razão exposta no § 1*, então não existiria nenhum dever em geral, nem sequer deveres externos.”

Convidando-nos a fazer uma suposição contrafactual (supor), Kant não nos pede para supor *diretamente* que não existem tais deveres perante si mesmo; antes, ele queria que supuséssemos que a própria base de qualquer obrigação, isto é, a autonomia como auto-obrigação, não existia; pois então não existiria nenhum dever em geral, nem perante si mesmo nem externos. Assim, o argumento de Kant é este:

1. Se não existem deveres perante si mesmo como deveres oriundos de si mesmo, então não existem deveres externos como deveres oriundos de si mesmo.
 2. Existem deveres externos como deveres oriundos de si mesmo.
- Logo, existem deveres perante si mesmo como deveres oriundos de si mesmo.

Permitam-me mais dois comentários. Primeiro, examinemos rapidamente aquelas formulações um tanto desconcertantes de [§ 2.2]. Em [§ 2.2a], lembremo-nos, Kant diz que “Não posso *reconhecer* que estou obrigado perante outros ...”; e em [§ 2.2b] ele diz que “*Considero* a mim mesmo como obrigado” por força da lei moral. Não creio que estas formulações tenham um papel significante no argumento do § 2. Se fosse assim, Kant

teria dito em [§ 2.2a] que “Não posso reconhecer que estou obrigado perante outros, a não ser que eu possa, ao mesmo tempo, *reconhecer* que obrigo a mim mesmo”. Mas ele não diz isso. No entanto, dada a compreensão crucial de Kant sobre a *Grundlegung* de que o que eu *devo* fazer é o que eu *quero* fazer como ser inteligível, sua ênfase neste reconhecimento não surpreende. Já mencionamos que, como “ser autêntico”, o homem impõe a si mesmo a lei. E assim a moralidade é, em algum sentido, aquilo que o ser humano “autenticamente quer”. É por isso que o dever moral é “*eigentlich ein Wollen*” (*GMS*, 449, 16). E é “*realmente* uma vontade” porque o homem impõe a si mesmo a lei universal para que esta lei possa motivá-lo: “O ‘dever’ moral é assim a *própria* vontade necessária do homem como membro de um mundo inteligível e é concebido por ele como um ‘dever’ somente na medida em que ele, ao mesmo tempo, se considera um membro do mundo sensível” (*GMS*, 455, 7, grifo meu). “Reconhecer” que tenho deveres perante outros e mim mesmo é reconhecer que esta obrigação não vem de fora; “das Sollen ist eigentlich ein Wollen”, é realmente *minha própria* vontade. (Contudo, ainda que eu não tenha esse reconhecimento moral, a lei continua válida; Kant é um realista moral.)

Para o meu segundo comentário, vamos examinar rapidamente a nota de pé de página do § 2. Kant discute brevemente a fórmula “Eu devo isto a mim mesmo”, que é mencionada duas vezes na nota, uma vez com respeito a deveres perfeitos perante si mesmo, e uma vez com respeito a deveres imperfeitos perante si mesmo. A nota se inicia com um “Pois” (418, 28); mas a que se refere este “Pois” e de que a nota dá um exemplo? Como costuma acontecer com as notas de pé de página de Kant, são colocadas de maneira a não estar claro a que se referem: a toda a seção, a todo o parágrafo, a toda a sentença, ou a uma parte dela? Neste caso, a nota parece se referir a [§ 2.2b]: “porque a lei, por força da qual me considero obrigado, procede em todos os casos da minha própria razão prática, pela qual sou coagido, sendo eu ao mesmo tempo, perante mim mesmo, aquele que exerce a coerção.” E então, ao que parece, há um pequeno problema para a minha interpretação, pois toda a minha argumentação foi que o § 2, e em particular [§ 2.2b], trata de auto-obrigação, não de deveres *perante* si mesmo. A nota, no entanto, refere-se explicitamente a deveres perante si mesmo. – Mas por que isto deveria constituir um problema para a interpretação proposta? O § 2 afirma que todos os deveres são deveres oriundos de si mesmo, e nesse sentido todos eles são deveres de auto-obrigação. Os deveres perante si mesmo não são uma exceção; considerando-os também, é verdade, que “eu sou obrigado na medida em que sou, ao mesmo tempo, o que obriga em rela-

ção a mim mesmo”. A nota fornece um exemplo de auto-obrigação, nomeadamente auto-obrigação perante si mesmo; e isto – auto-obrigação perante si mesmo – é o tópico dos §§ 1-3.

Para concluir, permitam-me questionar a que chega o § 2. Ele não resolve o problema exposto no § 1. *Uma* interpretação pode ser que a primeira seção é sobre a contradição de o mesmo sujeito poder e não poder se exonerar de uma obrigação, pressupondo-se que o eu que obriga e o eu que é obrigado são o mesmo e único sujeito. As pressuposições para este argumento são que o que obriga pode sempre exonerar da obrigação o que é obrigado, e que o que é obrigado não pode se exonerar da obrigação. Kant certamente concorda com que o último é verdadeiro; mas da mesma forma, ele certamente precisa dizer que o anterior é falso: a obrigação moral é uma obrigação de que ninguém pode se exonerar, apesar do fato de a obrigação moral ser sempre auto-obrigação, porque é auto-obrigação no sentido específico de autonomia. Kant não trata ou recusa claramente a primeira pressuposição do § 2. No § 3, Kant tenta de fato resolver o problema básico da identidade do eu que obriga e do eu que é obrigado, introduzindo os conceitos de um *homo noumenon* e um *homo phaenomenon*; esta análise (e solução) apresenta em si sérios problemas que vou abordar no que segue.

(III) Ao § 3: Kant realmente resolve a contradição?

Por agora, o estado das coisas é esse: No § 1 Kant *reproduz* a tese de que o conceito do dever para consigo mesmo é contraditório. Esta tese (T1) implica simultaneamente uma outra, a tese de que não existem deveres para consigo mesmo. No § 2 Kant *afirma*, contrariamente, que existem deveres para consigo mesmo (AT1); e esta é claramente a sua própria posição. Kant formula o seu argumento no § 1 da seguinte forma: todos os deveres são deveres oriundos de si mesmo (logo, deveres da autonomia). O que equivale a dizer que dúvidas sobre a possibilidade de tais deveres oriundos de si mesmo colocariam em questão não só a existência de deveres para consigo mesmo, como também a existência de *todos* os deveres e, com eles, também dos deveres externos. O argumento de Kant não é, pois, que os deveres consigo mesmo são uma condição necessária para os deveres externos. O seu argumento é que, pressupondo-se a existência de deveres externos, deve existir auto-obrigação, uma vez que toda obrigação é auto-obrigação, inclusive a obrigação em relação aos outros. Ele não diz nada, porém, a respeito de como tal obriga-

ção é possível. Seria de se esperar que a resposta a esta questão estivesse no § 3. Ocupemo-nos agora então deste terceiro §. Para tanto, citemos aqui primeiramente o texto.

[§ 3Ü] Solução desta antinomia aparente

[§ 3.1] Na consciência de um dever para consigo mesmo, o homem considera-se, enquanto sujeito desse dever, numa dupla qualidade: em primeiro lugar, como ser sensível, quer dizer, como homem (como pertencente a uma das espécies animais); mas, logo em seguida, também como ser racional (não simplesmente como ser dotado de razão, pois que a razão na sua dimensão teórica poderia ser também a qualidade de um ser corpóreo vivo), que não é acessível pelos sentidos e que só se pode reconhecer nas relações prático-morais, nas quais a incompreensível propriedade da liberdade se manifesta por intermédio da influência da razão sobre a vontade interiormente legisladora.

[§ 3.2] Ora, o homem, como ser natural dotado de razão (*homo phaenomenon*), pode ser determinado pela sua razão, como causa, a realizar ações no mundo sensível, sendo que aqui não se toma ainda em conta o conceito de uma obrigação. [§ 3.3a] Mas, pensado na perspectiva da sua personalidade, quer dizer, como um ser dotado de liberdade interna (*homo noumenon*), é considerado como um ser capaz de obrigação, e, em particular, de obrigação para consigo mesmo (a humanidade na sua pessoa): [§ 3.3b] de modo que o homem (considerado no duplo sentido) pode reconhecer um dever para consigo mesmo, sem com isso cair em contradição consigo mesmo (dado que o conceito de homem não é pensado em um só e no mesmo sentido).

Começamos pela questão do que é na verdade a “aparente antinomia” de que se trata no título do § 3. Em primeiro lugar, é evidente que *não* pode se tratar de uma antinomia no sentido kantiano da “Antitética” (A 420/ B 448) da *Crítica da Razão Pura*,⁹ pois uma antinomia desse tipo não requer simplesmente que das duas teses confrontadas, uma seja verdadeira e a outra falsa; as antinomias não são, embora solucionáveis, “aparentes”, como Kant escreve no título do § 3.¹⁰ Porém, aqui é exatamente este o caso: a tese de que não existem deveres para consigo mesmo é manifestamente falsa; por outro lado a antítese de que há tais deveres é manifestamente verdadeira (tudo isto, é claro, partindo-se do ponto de vista de Kant).

Ora, poder-se-ia dizer que Kant admite exatamente isto, pois escreve que o § 3 está dedicado à solução (a “elucidação”) “desta *aparente*

⁹ Isso é o que diz, por exemplo, Timmermann (2006, 509).

¹⁰ Cf. a esse respeito, com vista à 3ª antinomia, Dimpker/Kraft/Schönecker (1999).

antinomia”. Não penso, porém, que Kant caracterize esta antinomia de “aparente” porque quer chamar a atenção para o fato de ela não ser de todo uma antinomia. O conceito de “antinomia” refere-se muito mais ao conceito de “contradição” do § 1, sobre o qual se diz da mesma forma já no título que se trata simplesmente de uma contradição “à primeira vista”. Para lembrar: nós já diferenciamos entre uma contradição conceitual, contida no conceito do dever perante si mesmo, e uma contradição proposicional entre o AT1 (Existem deveres para consigo mesmo) e o T2 (Não existem deveres para consigo mesmo). Agora vemos que Kant, se muito, só poderia se propor a resolver a contradição conceitual; a contradição proposicional entre AT1 e T2 já não tem diretamente importância nenhuma. E Kant também só retorna exatamente àquela, e tão somente àquela, contradição *conceitual* em [§ 3.3] quando, em vez de falar da “antinomia”, fala da “contradição” existente no conceito de um dever para consigo mesmo, sobre o qual ele pretende ter demonstrado que não existe contradição. O § 2 já mostrou que essa contradição *não pode existir* porque existem deveres perante os outros, e com isso também auto-obrigação, de modo que os deveres para consigo mesmo são possíveis (e reais, como Kant ao mesmo tempo afirma). O § 3 deveria consequentemente ter a tarefa de *resolver* a contradição citada no § 1.

O que acontece então no § 3? Esclareçamos primeiro, antes de nos ocuparmos mais detalhadamente do texto, a tônica de Kant, da forma em que se manifesta claramente na superfície do texto do § 3. A “contradição” resulta, segundo Kant, de um erro, ou muito mais ainda, de um pressuposto geral errôneo. Este erro já é citado na primeira frase do § 1: consiste em que “*se toma no mesmo sentido* o eu que obriga e o eu que é obrigado”, consiste em se considerar o eu que obriga e o eu que é obrigado como “*precisamente o mesmo*” ou “*um e o mesmo* sujeito”; enfatiza-se aí duas vezes que “se” esta identidade for pressuposta, resultará daí uma contradição no conceito do dever para consigo mesmo. A tônica de Kant e a sua estratégia consistem respectivamente nisso, em comprovar que o homem, como se denomina no § 3, “*não* pode ser concebido no mesmo e único sentido”, senão em “*dupla* qualidade” em “*duplo* significado”, a saber, como “ser sensível” e como “ser racional”; no segundo parágrafo Kant fala de “ser natural” (*homo phaenomenon*) e do “*homo noumenon*”.¹¹

¹¹ A mesma problemática (em tendência) do “eu duplicado” (439, 23) é discutido por Kant também no contexto da proibição da mentira (§ 9) e em relação com o conceito da consciência (§ 13, nota); em ambos os lugares, Kant fala também de uma “contradição” correspondente (430, 13; 439, 27).

Não pode haver dúvida de que esta é a tônica de Kant.¹² Recapitulando: a contradição desaparece, segundo Kant, quando se entende o ser humano como “ser sensível” e como “ser dotado de razão”, como “homo phaenomenon” e como “homo noumenon”. Por mais que possa estar claro este pensamento inicial, tão mais obscura se torna a exposição que Kant faz desse pensamento no § 3. Isto também se deve ao fato de o próprio Kant não esclarecer de modo algum a suposta solução da contradição. Pois ele pura e simplesmente *afirma* em [§ 3.3a],¹³ o que é supostamente controverso, que nomeadamente o homem é “um ser capaz de obrigação, e, em particular, de obrigação para consigo mesmo”, e isto é, no seu cerne, a afirmação de AT1 (acerca do conceito da obrigação discutiremos mais adiante). Mais precisamente: AT1 implica a tese de o homem ser um ser capaz de obrigação para consigo mesmo, porque a tese de que existem deveres para consigo mesmo só pode obviamente ser verdadeira se for igualmente verdadeiro que existem seres que podem ser pelo menos os destinatários de tais deveres. De fato, Kant afirma em [§ 3.3b] que dizer “o homem, considerado no duplo sentido”, ou ainda, “dado que o conceito de homem não é pensado em um só e no mesmo sentido” não constitui uma contradição. Mas ele não diz nada acerca do *porquê* não existir então nenhuma contradição, aliás com que *precisão* se deve conceber a solução da contradição, quando se diferencia entre o homo noumenon e o homo phaenomenon.

O homo noumenon é concebido como um, ser dotado de liberdade interior, o que corresponde exatamente à determinação do ser dotado de razão citado em [§ 3.1]. Ali também o “ser dotado de razão” é definido através da “liberdade” (418,12); estes seres livres têm “personalidade”. A liberdade não é concebida aqui como ‘possibilidade teórica’ (418,9) – Kant faz clara menção disto em [§3.1] –, senão como possibilidade prática; um ser dotado de razão como ser livre só demonstra esta sua liberdade em “termos prático-morais”. Nada disto é novo. Por falta de espaço, não entrarei no mérito do significado exato e das diversas implicações da diferenciação entre um *homo noumenon* e um *homo phaenomenon*, ou seja, entre um *ser sensível* e um *ser dotado de razão*. Pressuponho uma compreensão básica a respeito e questiono somente qual é a função que esta diferenciação tem para a “solução desta antinomia aparente” (418, 4).

¹² Em Durán Casas (1996, 117-19) encontram-se diversas indicações a passos afins nas preleções, que aqui não poderão ser tomadas em consideração.

¹³ Com respeito a isso, Kerstein (2008, 205) tem razão, quando escreve que as exposições de Kant no § 3 são “not particularly illuminating”.

O ‘*mesmo*’ do início de [§ 3.3a] refere-se claramente ao “homem” do início de [§ 3.2]; já na primeira frase [§ 3.1] se diz que o “homem” se considera como ser sensível e ser dotado de razão etc. A tese de Kant em [§ 3.3a] é, portanto, a de que o ser humano como *homo noumenon* “é considerado como um ser capaz de obrigação, e, em particular, de obrigação para consigo mesmo (a humanidade na sua pessoa)”. A expressão “obrigação” é, contudo, ambígua: uma obrigação pode ser algo que devo fazer (neste caso, um dever, ou como diz Kant no § 1: “coerção passiva” através da qual “sou obrigado/comprometido”); com “obrigação” pode-se querer dizer, porém, o ato através do qual alguém é obrigado, então (novamente § 1) “coerção ativa” através da qual “eu obrigo/comprometo”. Exatamente neste sentido Kant diferencia no parágrafo 16 da *Tugendlehre* entre a “[obrigação] ativa ou passiva” (442, 18). Um “ser capaz de obrigação” seria portanto um ser capaz de obrigação “ativa” e “passiva”; um “ser capaz de obrigação” seria portanto um sujeito livre e dotado de razão que pode obrigar e pode ser obrigado. De fato, em [§ 3.3a] não se diz simplesmente que o ser humano é “um ser capaz de obrigação”, senão que ele é “um ser capaz de obrigação, e, em particular, de obrigação para consigo mesmo”. Mas isto também pode ter duas leituras: o ser humano seria, segundo esta afirmação, um ser que pode ser obrigado “*para consigo mesmo*” (coerção passiva); ele seria, ainda segundo a afirmação, um ser que pode “obrigar a si mesmo” (coerção ativa).

No entanto, resulta desta significação ambígua de “obrigação para consigo mesmo” um grande problema. Pois se Kant concebe o homem como um *homo noumenon*, de maneira que este e *somente este* é um ser capaz de obrigação ativa e passiva, então o pressuposto geral citado acima (de que o eu que obriga e o eu que é obrigado são tomados “no mesmo e único sentido”) ainda não estaria superado. Pois então o eu que obriga e o eu que é obrigado seriam tomados “no mesmo e único sentido”, a saber *no* sentido do ‘*homo noumenon*’; e *não* se deve pensar “o conceito de homem no mesmo e único sentido”.¹⁴ Ou, dito de outra forma: se a contradição do § 1 um emerge do fato de se tomar o eu que obriga e o eu que é obrigado “no mesmo e único sentido”, então esta contradição não pode ser superada ao se fazer do *homo noumenon* aquele ser que é o eu que obriga e o eu que é obrigado.

A solução para este problema está à mão; no entanto, ela parece gerar, à primeira vista, um problema de não menores proporções. A so-

¹⁴ Para isso apontam também Reath (2002, 365) e, com referência a este, também Kerstein (2008, 206).

lução consiste em que Kant, bem no sentido do seu objetivo de evitar aquela pressuposição geral, pensa o “conceito do homem” “não no mesmo e único sentido”, contanto que o concebe (o próprio homem) *por um lado* “como” (418, 14) homo phaenomenon, e, por outro, “como” (418, 18) homo noumenon, entendendo, neste caso, o homo *noumenon* como aquele ser que obriga, e o homo *phaenomenon* como o ser que é obrigado. Evidentemente isto não quer significar uma duplicação ôntica (numérica): Trata-se do mesmo e único ser humano, que porém, em uma perspectiva, é “considerado” (418, 15) como homo phaenomenon e, em outra perspectiva, como homo noumenon: “tanto o sujeito que obriga como o que é obrigado é sempre e somente o homem” (419, 1), como Kant escreve no § 4. Ali também Kant enfatiza isto expressamente, tematizando novamente o “ser duplo” e com vistas à consciência: é “o mesmo homem (*numero idem*)” (439, 27).

O que isto quer dizer veremos adiante com mais detalhe. Porém, se esta é a solução, se então o “ser capaz de obrigação” de [§ 3.3.a] é o ser capaz da obrigação *ativa* (o homem considerado como homo *noumenon*) e o ser capaz da obrigação *passiva* é o homem considerado como homo *phenomenon* – por que Kant escreve então em [§ 3.2] na introdução deste conceito do homo phaenomenon: “aqui [ou seja, em relação ao homo phaenomenon] ainda *não* se toma em consideração o conceito da obrigação (Verbindlichkeit)?” Isto é enigmático, e ainda mais pelo fato de o conceito da obrigação (Verbindlichkeit) em geral, como demonstrado acima, expressar justamente o aspecto passivo da coerção; a “obrigação (Verbindlichkeit) de estar obrigado (verbunden)” (§ 1, 417, 14), ou seja, a obrigação (Verbindlichkeit), justamente no sentido do *terminus obligationis* (417, 19), nada mais é que a “necessidade de uma ação livre” como ação para consigo próprio. Mais uma vez: se a solução da contradição consistir em que a obrigação ativa seja feita pelo homo noumenon, e a obrigação passiva pelo homo phaenomenon, por que escreve Kant então que o conceito da obrigação (Verbindlichkeit) “não é tomado em consideração” no caso do homo phaenomenon?

Ora, Kant escreve, porém, se lermos com mais atenção, que o conceito da obrigação (Verbindlichkeit) “*ainda* não é tomado em consideração” em relação ao homo phaenomenon. Se ele “*ainda* não é tomado em consideração” nesta frase que se refere ao homo phenomenon, então deve obviamente “ser tomado em consideração” no caso do homo noumenon, e de fato a próxima frase o demonstra: “o mesmo (homem) pensado, *porém*, como homo noumenon, é um ser capaz de *obrigação*”. Isto corresponderia porém a dizer que neste contexto, “obrigação (Verpflichtung)” e “obrigação (Verbindlichkeit)” são conceitos intercambiáveis.

Além disso, partindo-se do princípio de que com o termo “obrigação” nesta passagem ([§ 3.3a], 418, 19) somente se quer dizer o momento *ativo*, então o conceito de “obrigação (Verbindlichkeit)” citado na frase anterior ([§ 3.2] (418, 16), uma vez que serve como conceito sinônimo de “obrigação (Verpflichtung)”, significaria apenas este momento ativo. Disso resultaria, por sua vez, que a constatação de Kant de que o conceito da obrigação (Verbindlichkeit) “*ainda* não é tomado em consideração” em relação ao *homo phaenomenon*, nos diz somente que o momento da coerção *ativa* (eu obrigo, eu comprometo) aqui “*ainda* não é tomado em consideração”, porque ele “é” tomado em consideração primeiro com o *homo noumenon*; e daí se poderia também supor (se bem que não deprender) que o que “se toma em consideração” em relação ao *homo phaenomenon* é o momento da obrigação passiva (ativa), (sou obrigado, sou comprometido). Uma vez que o pressuposto geral falso do § 1 consiste em tomar o “eu que obriga com o eu que é obrigado no mesmo sentido”, e exatamente esta suposição deve ser falsificada, deve – de acordo com esta leitura – ser o objetivo de Kant entender o eu que obriga em um sentido e o eu que é obrigado em um outro sentido. E isto só pode significar ainda que o eu que obriga é considerado o homem como *homo noumenon* e o eu que é obrigado justamente este homem como *homo phaenomenon*. O direcionamento geral dos §§ 1-3 fala a favor desta leitura e também o próprio § 3, pois Kant introduz primeiramente, na segunda subdivisão do § 3, o conceito do *homo phaenomenon*, diferencia-o do conceito do *homo noumenon* e prossegue então em [§ 3.3b]: “logo: que o ser humano (considerado em duplo sentido)” – *e isto só pode significar: no sentido de homo phaenomenon e homo noumenon* – “sem entrar em contradição consigo mesmo (porque o conceito de ser humano não é pensado no mesmo e único sentido)” – *mais uma vez: por causa do duplo sentido de “homem” ou mesmo de “homo” como homo phaenomenon e homo noumenon*), pode reconhecer um dever para consigo próprio.” O problema do duplo sentido de “obrigação” – novamente: de acordo com esta leitura – se resolveria então, se compreendêssemos esta obrigação como expressão do momento ativo (o “eu que obriga”); e o problema da exclusão um tanto desconcertante do conceito da obrigação (Verbindlichkeit) no contexto da conceituação do *homo phaenomenon* se resolveria se supuséssemos que com isso se exclui somente o momento ativo, cabendo ao *homo phaenomenon* porém o momento passivo do estar obrigado.

Esclareçamos este segundo ponto ainda melhor, dando a ele ainda outra virada. “O ser humano”, assim escreve Kant em [§ 3.2], “como ser natural dotado de razão (*homo phaenomenon*), pode ser determinado

pela sua razão, como causa, a realizar ações no mundo sensível”. O termo decisivo é “pode ser determinado”. Quem está obrigado pode ser obrigado e quem pode ser obrigado pode ser *determinado* a algo, a saber a ações (ou omissão), das quais é válido, segundo Kant, que elas se manifestam ou podem se manifestar no “mundo sensível” (esta é uma das teses básicas da chamada solução da terceira antinomia na *Crítica da Razão Pura*). A tese de Kant é, portanto: o homem como um ser que se mostra e mostra as suas ações no mundo sensível (mundo das manifestações), é, *neste sentido*, o eu que é obrigado, quando essas ações, às quais o eu que é obrigado é obrigado “pela sua razão”, não somente são ou se tornam inteligíveis, senão que também se manifestam no mundo sensível. Quando Kant escreve “aqui o conceito do comprometimento ainda não é tomado em consideração”, refere-se este “aqui” (418, 16) à capacidade do eu que é obrigado de ser determinado a ações “*no mundo sensível*”. Esta interpretação escaparia à evidente objeção já feita acima de que, sem dúvida e segundo Kant, indiscutivelmente deve ser o homem, como ser dotado de liberdade prático-transcendental (homo noumenon), o *destinatário* dos deveres (ou seja, o eu que é obrigado), de modo que o homo phaenomenon não pode ser identificado com o eu que é obrigado. Creio também que isto é totalmente correto; naquela segunda e já citada passagem sobre o “duplo ser” (*Tugendlehre*, n. 439) diz-se correspondentemente que “como sujeito da legislação moral que procede do conceito da liberdade, na qual o ser humano está *sujeito* a uma lei [ou seja, é *obrigado*] que ele impõe a si mesmo [o eu que obriga]” (439, 28, grifo meu), o homem é homo noumenon (ou seja, em *ambos*). Donde se depreende que não é de forma alguma a tese de Kant ser o homem, na medida em que se manifesta (ou seja, como ser sensível), o eu que é obrigado. Muito mais quer dizer a sua tese que o eu noumenal que é obrigado (que também é o eu que obriga), é considerado tanto como eu que é obrigado quanto como ser sensível, quando as ações deste eu que é obrigado se manifestam no mundo sensível. Parece-me que esta é a única leitura possível do § 3, a qual evita que se entre em grandes dificuldades. Pois a alternativa é que o eu que é obrigado é um ser sensível (homo phaenomenon) em sua propriedade de ser obrigado (e não somente na propriedade de se manifestar no mundo sensível com suas ações); ou que Kant considera o eu que obriga e o eu que é obrigado como o mesmo e único ser (ou seja, somente como homo noumenon). É evidente que a primeira leitura contradiz toda a teoria da liberdade de Kant; e é da mesma forma óbvio que a segunda leitura não contém o que Kant promete (a saber, *não* tomar o eu que obriga e o eu que é obrigado “no mesmo sentido”).

De qualquer maneira, a tese de Kant é, em todo caso, a de que, considerando-se o homem como *homo noumenon* e como *homo phaenomenon*, ele não entra em “contradição consigo” (§ 3.3b).¹⁵ Esta contradição depende, segundo uma leitura, daqueles dois pressupostos que são a base do segundo argumento: (P1) Aquele que estatui uma ordem, pode voltar a retirar essa ordem; (P2) aquele a quem é imposta uma ordem não pode se exonerar a si mesmo dessa ordem. E a contradição, como dissemos, consiste na leitura segundo a qual, no caso de um dever para consigo próprio, o que obriga tem a capacidade de se exonerar de uma ordem e ao mesmo tempo, como ser que é obrigado, não tem essa capacidade. Para solucionar esta contradição conceitual, Kant deveria ou demonstrar que a contradição no sentido do segundo argumento desaparece, porque ambos os pressupostos P1 e P2 já não levam a uma contradição se partirmos do princípio da diferenciação entre *homo noumenon* e *homo phaenomenon*; ou ele deveria mostrar qual é de fato a sua concepção, de que P1 é falso (P2 é partilhado por Kant, como demonstrado). Mas é evidente que Kant não faz nem uma nem outra coisa.

No máximo, Kant poderia argumentar da seguinte maneira: como *homo noumenon* eu posso também retirar uma ordem; como *homo phaenomenon* eu não posso exonerar a mim mesmo da ordem (não posso retirá-la eu mesmo). Isso não significaria que o ser humano (per se) pudesse instituir ordens morais para consigo mesmo e ao mesmo tempo (à sua vontade) pudesse retirá-las; senão *na medida em que* ele é *homo noumenon*, pode retirá-las, *na medida em que* é *homo phaenomenon*, não pode retirá-las. – Mas mesmo tal argumento não poderia estar no sentido de Kant. Pois o *homo noumenon* não pode retirar ordens, ou na formulação exata do § 1: o que obriga (compromete) não pode liberar o que é obrigado (comprometido) (ou seja, a si mesmo) a qualquer momento, da obrigação (*Verbindlichkeit*); os deveres têm categoricamente validade.

Devemos pois constatar: Kant não aborda a contradição descrita no § 1 de maneira explícita; e o caminho da solução, ao qual ele apenas faz alusão, não é convincente, se é que se pode reconstruí-lo de alguma forma. A construção dos §§ 1-3 e, com isso, também a função do § 3, deve ser desta forma: § 1 afirma que deveres consigo mesmo não são possíveis e, portanto, também não reais; § 2 afirma que os deveres são

¹⁵ Kant escreve que, sem esta distinção, o homem se envolve numa “contradição consigo mesmo”. Esta formulação é um pouco curiosa, mas, no fundo, ela expressa exatamente essa mesma contradição: o homem se envolve numa contradição “consigo mesmo”, na medida em que ele, sob aquelas duas suposições e com a identificação do eu obrigante com o eu obrigado, deve, ao mesmo tempo, ter e não ter uma determinada faculdade.

reais, sob a pressuposição de que os deveres para com outros são considerados reais. Neste caso, a tarefa do § 3 consistiria simplesmente na demonstração de *como* deveres para consigo mesmo são possíveis.¹⁶ Mas esta demonstração não é apresentada.

Não estou de forma alguma convencido de que a interpretação aqui esboçada seja a melhor; não passa realmente de um esboço. Porém, se fizer sentido falar de interpretações boas e interpretações melhores, assim como falar de algo como “estado do conhecimento” na história da Filosofia, então o critério só pode consistir em que elas sejam (obviamente) livres de contradição, mas acima de tudo: que expliquem melhor e de forma mais abrangente o texto e as suas características. Espero ter feito um grande número de *observações* textuais em cuja base propus uma *interpretação*. Outros podem, com boas razões, recusar a interpretação e sugerir outra. Mas uma outra interpretação deve pelo menos ser capaz de unir todas as observações textuais da mesma forma em uma imagem coerente (e fazer, de preferência, mais observações textuais). Bons motivos para uma outra interpretação só podem partir do texto. De onde mais?¹⁷

Referências bibliográficas:

- DIMPKER, Henning; KRAFT, Bernd & SCHÖNECKER, Dieter (1996): “Torsionen der dritten Antinomie. Zum Widerstreit ihrer Beweise und Anmerkungen”, in: OBERER, Hariolf (Hrsg.): *Kant: Analysen - Probleme - Kritik*, Band II, Würzburg, 197-261.
- DURÁN CASAS, Vicente (1996): *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants “Metaphysik der Sitten”*, Frankfurt am Main et. al.
- HORN, Christiane (2004): *Die Pflicht, sich gesund zu erhalten, als Pflicht gegen sich selbst bei Immanuel Kant*. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der gesamten Medizin dem Fachbereich Humanmedizin der Philipps-Universität Marburg, <http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2005/0169/>.

¹⁶ Aqui pode ser observado, eventualmente, um certo paralelismo com relação aos argumentos transcendentais de Kant (“Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”), mas, em caso algum, com relação às antinomias da *Crítica da razão pura*. Também na análise da mentira interna (§ 9) Kant procede de forma semelhante: “É fácil demonstrar que o ser humano é efetivamente culpado de muitas mentiras *internas*; porém, parece mais difícil **explicar como são possíveis**, pois uma mentira requer uma segunda pessoa que se pretende enganar, ao passo que enganar a si mesmo propositalmente parece encerrar uma contradição” (430, 9-13; negritos meus).

¹⁷ Com respeito a essas questões metodológicas, cf. Schönecker (2004).

- KERSTEIN, Samuel J. (2008): “Treating Oneself Merely as a Means”, in: BETZLER, Monika (ed.): *Kant’s Ethics of Virtue*, Berlin/New York, 201-218.
- REATH, Andrews (2002): “Self-Legislation and Duties to Oneself”, in: TIMMONS, Mark (ed.): *Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford, 349-370.
- SCHÖNECKER, Dieter (1999): *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg/München.
- SCHÖNECKER, Dieter (²2004): “Textvergessenheit in der Philosophiehistorie”, in: SCHÖNECKER, D. & ZWENGER, Th. (Hrsg.): *Kant verstehen/Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 159-181.
- SCHÖNECKER, Dieter (2010): “Kant über die Möglichkeit von Pflichten gegen sich selbst (*Tugendlehre* §§ 1-3)”, in: BUSCHE, Hubertus & SCHMITT, Anton (Hrsg.): *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*. Würzburg. 2010, 235-260.
- TIMMERMAN, Jens (2006): “Kantian Duties to the Self, Explained and Defended”, in: *Philosophy*, 81, 505-530.

A solução crítica do fato da razão na *KpV*¹

Flávia Carvalho Chagas

UNIFRA, Santa Maria

Para muitos comentadores a solução aparentemente paradoxal da *segunda Crítica* em que Kant afirma a necessidade de admitir sob o ponto de vista prático da razão pura um outro modo de conhecimento, que não é o de fenômenos, a saber, a consciência a priori e, portanto, inegável para qualquer ser racional, de um princípio moral obrigatório, não pode ser defendida com seriedade tendo em vista que esta implicaria na recaída no dogmatismo².

Embora possamos reconstruir os pedaços da teoria moral de Kant em que nota-se a “clareza” ou a direção do seu argumento em favor da certeza deste tipo de saber, que é próprio da moralidade, e isso já em textos pré-críticos até a *III Seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes*³, incluindo naturalmente trechos das duas edições da *KrV*, não podemos sustentar que ele já tinha pronta a sua teoria antes da *KpV*, pois ele mesmo admite no Prefácio desta obra que a “razão prática obtém **agora** por si mesma, e **sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa**, realidade (...) da liberdade (embora como conceito

¹ Este artigo é parte dos resultados da tese de doutoramento, defendida em 2009 (UFRGS), que tem como título “O caminho crítico da *Grundlegung* à *Crítica da Razão Prática*”.

² Refiro-me aqui não só às críticas feitas ao longo da história da filosofia, como, por exemplo, de Hegel e de Schopenhauer, mas também aos comentadores e intérpretes dos textos kantianos.

³ Adotarei as abreviações usuais dos textos de Kant: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS), *Crítica da Razão Prática* (KpV) e *Crítica da Razão Pura* (KrV), *Prolegômenos a toda Metafísica futura que se queira apresentar como ciência* (Prolegômenos).

prático, também só para o uso prático), portanto **confirma** mediante um factum **o que lá meramente podia ser pensado**”⁴ (*KpV*, A 9).

Com efeito, parece-nos que a *KpV* apresenta não só a última resposta de Kant ao problema da fundamentação de um princípio moral universalmente válido, como também uma mudança no que diz respeito à estratégia de prova e da natureza do argumento em relação aos escritos morais anteriores, como, por exemplo, a *GMS* e o Capítulo do *Cânone* da *KrV*.

Assim, na medida em que trajetória comum e linear que se tem feito dos textos kantianos sobre a fundamentação do princípio supremo da moralidade, a saber, o tratamento da *III Antinomia* e o *Cânone* da *KrV*, a *GMS* em seu todo ou somente a *III Seção*, para, então, tematizar (ou não) os argumentos da *KpV* levou a alguns mal entendidos, a proposta aqui é ver se não encontramos resultados mais satisfatórios se partimos já da tese de que nós somos conscientes a priori da necessidade de agir moralmente e que esta consciência da obrigação moral não pode ser negada na medida em que esta constitui o único fato da razão pura.

I. A tarefa (Aufgabe) que deve ser resolvida por Kant, se ele tem sucesso no seu projeto de provar a validade e a necessidade prática de um princípio moral universalmente válido, é a seguinte: mostrar que e como a consciência a priori da obrigação moral determina necessariamente (e não apenas hipotética e contingentemente) a vontade de todo ser não puramente racional. Assim, a solução do problema mencionado parece exigir, em um primeiro momento, que 1) a consciência da lei moral não seja apenas uma “boa idéia”, isto é, uma mera hipótese da razão; e 2) a representação da moralidade deve pressupor alguma figura motivacional que impulse necessariamente a vontade humana ao agir moral. Ora, para solucionar o problema, Kant introduz a polémica figura do fato da razão⁵.

⁴ Negritos meus. A partir de agora, será adotado o seguinte procedimento com relação às ressalvas em citações: todas as alterações das citações em negrito são minhas e as que estiverem em itálico são do próprio autor da obra.

⁵ Na verdade, Kant soluciona o problema mencionado não só com a figura do fato da razão, mas também com a do sentimento de respeito pela lei moral. Embora este sentimento tenha sido introduzido na *GMS*, é somente na *KpV* que encontramos a justificação do respeito enquanto único móbil do agir moral, o qual pressupõe e depende sistematicamente da consciência a priori da lei moral enquanto o único fato da razão.

A figura do fato da razão é introduzida⁶ de um modo completamente inesperado no § 7 da Analítica, tendo em vista que nos seis primeiros parágrafos desta obra Kant retoma a explicitação ou dedução metafísica do princípio moral; logo o leitor tem a impressão de encontrar, após esta análise, a fundamentação ou a dedução transcendental do imperativo categórico como prova da validade objetiva do princípio. Ao invés de apresentar esta prova, Kant afirma que “pode-se denominar a consciência (da) lei fundamental um factum da razão” (*KpV*, A 56). Esta consciência, segundo ele, “não é nenhum fato empírico, mas o único factum da razão pura” (*KpV*, A 56).

Assim, a dedução do princípio moral, como prova da sua validade necessária e universal, não só torna-se impossível, como também desnecessária porque a sua legitimidade é reconhecida de modo originário. A situação, como o próprio Kant admite, é bastante estranha, pois se trata do único caso em que podemos “conhecer” algo que não é fenômeno, mas que deve ser condição de possibilidade da existência de fenômenos, a saber, de ações morais⁷.

Não obstante a consciência da lei moral “não po(ssa) ser provada por **nenhuma dedução**, por nenhum esforço da razão teórica, **especula-**

⁶ Beck (1960) comenta que a forma inesperada como é introduzida a figura do fato da razão não pode constituir um passo argumentativo.

⁷ Que realmente existam ações genuinamente morais, a saber, determinadas exclusivamente pela forma da universalidade das máximas ou, por outros termos, unicamente pela consciência da lei moral, é algo que Kant afirma ser impossível de saber com certeza na medida em que nós não temos acesso ao móbil que determinou a ação. Kant chama a atenção para este problema em uma nota de rodapé da Solução da *III Antinomia* de tal modo que, segundo ele, “a moralidade própria das ações (o mérito e a culpa), mesmo a da nossa própria conduta, fica-nos pois completamente oculta. As nossas imputações podem reportar-se ao caráter empírico. Mas em que medida o efeito puro se deve atribuir à liberdade, em que medida à simples natureza e ao vício involuntário do temperamento ou à sua feliz disposição (*mérito fortunae*), é o que ninguém pode aprofundar, nem portanto julgar com inteira justiça” (*KrV*, A 552/ B 580). Em primeiro lugar, o ceticismo kantiano em relação às ações humanas do ponto de vista da 3ª pessoa ou do observador parece justificável na medida em que nós não temos como saber qual foi o móbil ou o fundamento de determinação subjetivo da vontade de uma outra pessoa. Nessa perspectiva, ele afirma que nós só podemos saber que a ação é conforme ao dever ou legal e isso com base na observação empírica das ações humanas. O ponto que parece problemático consiste na afirmação de que o próprio sujeito também não pode assegurar-se da certeza do móbil que determinou a sua vontade, ou seja, que também do ponto de vista da 1ª pessoa, ou da perspectiva do agente, não podemos ter certeza de que a nossa ação é moral. Por outro lado, Kant não tem dúvidas de que o sujeito é livre no sentido forte do termo, quer dizer, que o homem é livre tanto para agir independentemente da influência de suas inclinações como também para agir com base em princípios autônomos.

tiva ou empiricamente apoiada” (*KpV*, A 81), este princípio serve, segundo Kant,

... como princípio da dedução de uma imperscrutável faculdade que nenhuma experiência tinha de provar, mas que a razão especulativa (...) tinha de admitir pelo menos como possível, ou seja, a da liberdade, da qual a lei moral, que não necessita ela mesma de nenhum fundamento que a justifique, prova não apenas a possibilidade mas a efetividade em entes que reconhecem essa lei como obrigatória para eles. (*KpV*, A 82)

Assim, o reconhecimento a priori da obrigação ou do constrangimento moral pelo homem implica na possibilidade de realizar ou efetivar este princípio nas ações empíricas dos homens. Em um capítulo da *KpV*, que tem o curioso título “Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura” e onde o leitor espera encontrar a dedução da lei da moralidade, vemos que esta credencial da lei é suficiente para a justificação da liberdade e, por conseguinte, para a satisfação da necessidade da razão prática pura⁸.

Tendo em vista, então, que a consciência da liberdade transcendental não consegue mostrar que e como o princípio da moralidade é necessário a priori, é a razão prática⁹ que cumpre esta tarefa, pois só essa faculdade compreende que a consciência da lei moral implica o reconhecimento de uma obrigação ou coerção moral absolutamente necessária. Por conseguinte, a razão prática constitui o fundamento da dedução da liberdade na medida em que, segundo Kant, dever implica poder. Ora, por isso, a figura do facto da razão desempenha uma função sistematicamente necessária porque é mediante ela que é possível preencher o lugar vazio deixado em aberto pelo uso teórico-especulativo da razão.

Vale lembrar as palavras cuidadosas de Kant, a saber, de que tal determinação não aumenta ou estende o conhecimento da razão teórico-especulativa haja vista que se trata somente da determinação prática; o que significa que a razão pura pode ser prática ou determinar a vontade humana necessariamente independente de condicionamentos empíricos.

Com efeito, esta confirmação da razão prática consiste somente em mostrar qual é a lei que deve determinar o agir humano; que esta expressa uma obrigação necessária e não hipotética e, por último, como ela deve funcionar subjetivamente, isto é, como o fundamento de deter-

⁸ Cf. *KpV*, A 83.

⁹ No meu trabalho de doutoramento, pretendeu-se ter mostrado que e porque a validade e a necessidade prática da consciência do princípio moral não podem estar fundamentadas no uso especulativo da razão; argumento este defendido por Kant na III Seção da *GMS*.

minação objetivo, o qual é reconhecido originariamente, pode (e deve) determinar a vontade humana subjetivamente. Ora, as soluções destas tarefas acima constituem a fundamentação moral propriamente dita da filosofia prática kantiana.

II. Diante do problema em interpretar a figura do fato da razão buscando permanecer fiel aos argumentos tanto da filosofia prática-moral, bem como aos do sistema crítico-transcendental como um todo, parece-nos que a figura da “*sittliche Einsicht*” de Dieter Henrich¹⁰ oferece um fio condutor promissor de abordagem do fato razão. Com efeito, podemos dizer que no artigo de Henrich encontramos uma hipótese de como tornar inteligível a experiência da consciência moral tal como é apresentado na *KpV*; consciência esta, como Kant sempre lembra, que mesmo o homem comum é capaz de reconhecer. De fato, segundo ele, o homem, mesmo não agindo com base no princípio moral, é incapaz de ignorá-lo.

Também não é novidade dizer que o ponto de partida de um dos escritos mais importantes da fundamentação moral kantiana é, justamente, a consciência moral própria do senso comum, tal como é exposto na *GMS*. Não obstante, sabemos também que a consciência empírica do princípio da moralidade não pode servir de base para a fundamentação da moralidade.

Assim, resumindo os principais argumentos kantianos em relação à tarefa da fundamentação de um princípio moral universalmente válido, pode-se afirmar que a consciência da lei moral:

- 1) Não pode ser fundamentada pelo uso teórico-especulativo da razão, pois tal tipo de prova incorreria na conhecida falácia naturalista, ou seja, segundo Kant, do que é não se segue o que deve ser;
- 2) Não consiste em algum tipo de intuição, haja vista que teríamos que pressupor algum tipo de intuição intelectual na medida em que a lei moral não corresponde a nenhum objeto na intuição sensível;
- 3) Não se confunde com um sentimento tendo em vista que sentimentos são sempre contingentes e empíricos, e, por fim,
- 4) Não pode nem necessita ser deduzida.

Mesmo assim, segundo Kant, o princípio moral pode ser imediatamente reconhecido, pois ele se manifesta como o único *fato a priori* da

¹⁰ Henrich, D. *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, 1973.

razão prática. Com base nisso, pretendemos ver se e como esta figura pode ser melhor esclarecida pela idéia da *sittliche Einsicht* no intuito de compreender a tese kantiana acerca da desnecessidade da justificação da lei moral pela via de um argumento dedutivo¹¹.

A tese central do artigo de Henrich é a de que a consciência moral expressa um tipo de saber que, embora não possa ser identificado com o conhecimento teórico, tem legitimidade; de modo que tal tipo peculiar de compreensão deve servir de motivo para a revisão da teoria do conhecimento. Ou seja, o conceito de conhecimento precisa ser redefinido se nós queremos tornar compreensível a figura da consciência moral¹².

Henrich afirma que, se retrocedermos na história da filosofia, a teoria platônica consiste na primeira tentativa de definir as características específicas deste tipo particular de conhecimento, tarefa essa seguida por Kant. No artigo supracitado, ele afirma que

... a questão platônica se a *areté* forma um tipo de *epistémé* não significa que o conhecimento do bom deva estar subordinado a um conceito de conhecimento que fosse fixado independente da virtude. Ela conduz à tentativa de formular adequadamente pela primeira vez¹³ um conceito de conhecimento que pudesse incluir insight no bom.¹⁴

Tendo em vista que adjudicamos a legitimidade deste tipo peculiar de compreensão que constitui a *sittliche Einsicht*, devemos investigar os elementos estruturais que o distinguem de outras formas de conheci-

¹¹ É importante deixar claro que não pretendemos fazer uma análise do texto de Henrich, nem mesmo seguir a sua tese, segundo a qual a Ontologia e a Ética estão originariamente ligadas constituindo a Filosofia Primeira. Ou seja, nosso interesse na tematização deste artigo consiste somente no uso desta figura da *sittliche Einsicht* na medida em que ela ajuda a esclarecer este modo de compreensão que é próprio da moralidade.

¹² Cf. esta passagem em que Henrich afirma que “es muss deutlich sein, dass sittliche Einsicht ein Phänomen ist, dessen Eigenart und dessen Möglichkeit man nur schwer verstehen kann, ehe sie ein Motiv bei der Revision der Theorie von alle Wissen wird”. Cf. p. 224.

¹³ O termo em alemão é “allererst” e significa então que se trata de uma tentativa de definir um conceito de compreensão originária; ou ainda, de um tipo de saber peculiar que está dado de antemão.

¹⁴ Ibidem, p. 224: “Die platonische Frage, ob die *arete* eine *episteme* sei, will das Wissen vom Guten nicht unter einen Begriff der Erkenntnis subsumieren, der für sich schon feststeht. Sie führt zu dem Versuch, den Sinn von Wissen allererst angemessen zu fassen, nämlich so, dass er die Einsicht des Guten in sich begreifen kann”.

mento¹⁵. Isso quer dizer que esses elementos estruturais da *sittliche Einsicht* devem ser capazes de esclarecer o que significa que somente a razão prática é capaz de reconhecer a necessidade de se submeter ao princípio moral; ou ainda, que apenas o uso prático da razão consegue mostrar que e como a consciência da moral é um princípio absolutamente necessário. Com efeito, a partir da tematização desta figura da *sittliche Einsicht* fica claro em que sentido somente a razão prática é capaz de determinar a realidade e a necessidade da liberdade da vontade, entendida como princípio transcendental do agir humano.

III. Henrich afirma que há quatro elementos constitutivos da *sittliche Einsicht*. Um deles é o ato da aprovação do bom, o qual consiste em um “ato espontâneo” do sujeito em que este aprova o bom imediata e originariamente: algo que é evidentemente correto deve ser originariamente aprovado. Este ato precede a tematização do conteúdo e da própria teoria moral enquanto tal; ou seja, a investigação do conteúdo do princípio moral só pode ser tematizado sistematicamente após a aceitação e a aprovação do bom como uma “existência” legítima.

Segundo Henrich, o ato da aprovação do bom não se diferencia do reconhecimento da moralidade como algo legítimo, de modo que, mediante ele, a questão sobre a realidade da moralidade torna-se algo sem sentido na medida em que o sujeito “confirma a realidade do bom na aprovação dele”¹⁶, isto é, o ato da aprovação é “idêntico com a afirmação que o bom existe”¹⁷. Com efeito, ele deixa isso claro quando afirma que “a *sittliche Einsicht* não tem em vista o bom como uma questão de fato arbitrária. Ela não constata somente o que o bom é. Sem um ato de aprovação não há conhecimento do bom”¹⁸. Além disso, fica claro também que a pergunta pelo direito da moralidade só pode ser compreendida se

¹⁵ Esta passagem se refere ao seguinte trecho: “Jede Untersuchung über den Zusammenhang von Ontologie und Ethik muss sich an den charakteristischen Zügen der sittlichen Einsicht orientieren, durch die sie sich von anderen Formen der Erkenntnis unterscheidet”. Cf. p. 228.

¹⁶ Ibidem, p. 232.

¹⁷ Ibidem. Estas citações referem-se ao seguinte trecho: “In der Zustimmung zum Guten wird ihm sein Sein vom Selbst bestätigt. Wo das Handeln dieser Zustimmung nicht entspricht, ist auch die Einsicht der Verderbnis ausgesetzt. Die Zustimmung ist also identisch mit der Affirmation, dass das Gute ist”.

¹⁸ Tradução minha: “Die sittliche Einsicht blickt auf das Gute nicht wie auf einen beliebigen Sachverhalt. Sie konstatiert nicht nur, was »gut« ist. Ohne einen Akt der Zustimmung gibt es keine Erkenntnis des Guten”. Cf. p. 228.

nós pressupusermos tal ato da aprovação do bom como uma existência legítima.

Ora, este argumento de Henrich não se distancia da posição de Beck, tendo em vista que este afirma, em um artigo intitulado “Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik”¹⁹, que a pergunta pela legitimidade e pelo direito do bom é algo tomado como algo evidente sob o ponto de vista da fundamentação da moralidade e, por outro lado, trata-se de um pseudo-problema do ponto de vista do conhecimento, pois a *sittliche Einsicht* permanece sempre somente um possível pensamento que não pode ser explicado com o instrumentário teórico da razão.

Este “momento” da *sittliche Einsicht* refere-se ao aspecto da evidência que a palavra “einsehen” contém, ou seja, trata-se de algo, como Henrich afirma, que está “ante os olhos” e que se tem uma *visão* imediata e originária, sendo, portanto, um tipo de saber inegável. Podemos, então, dizer que se trata de uma forma de conhecimento originário que deve ser pressuposto pela razão prática pura mas que, todavia, não pode ser explicado teoricamente²⁰.

Ora, este argumento de Henrich parece uma explicitação da posição de Kant de que a consciência da lei moral “prova não apenas a possibilidade mas a realidade”²¹ [da liberdade] em entes que reconhecem essa lei como obrigatória para eles”²². Ou seja, o ato da aprovação da moralidade como uma existência legítima implica também no reconhecimento da sua *ratio essendi*, a saber, a liberdade.

Além disso, a tese da *KpV* de que a lei moral não pode, nem necessita ser deduzida²³ leva-nos a pensar que a direção do argumento de Kant é justamente a de afirmar que a consciência da lei moral expressa, através do único fato da razão, o reconhecimento originário e, portanto a priori, da obrigação moral²⁴. Com efeito, segundo Kant, mesmo que nós

¹⁹ Beck, L. W. *Das Faktum der Vernunft: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik*, 1961.

²⁰ Henrich, op. cit., p. 228-229.

²¹ No texto alemão encontramos “die Wirklichkeit”. Na tradução de Valério Rohden encontramos o termo “efetividade” e não realidade. Cf. *KpV*, A 82.

²² *KpV*, A 82.

²³ Cf. *KpV*, A 81 em que é afirmado explicitamente que a “realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada”.

²⁴ Todavia, é importante mencionar que este ato da aprovação da moralidade não pode ser entendido como um ato contingente ou empírico, mas deve ser tratado como sendo um “ato a priori” e necessário.

não tenhamos uma intuição da lei fundamental da razão prática pura, a consciência desta lei deve ser considerada como “inequivocamente dada”, mas não empiricamente, pois esta “não é nenhum fato empírico mas o único factum da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (sic volo, sic jubeo)”²⁵.

Sendo assim, haja visto que, como Henrich assevera, “(...) não é o conteúdo, e sim a realidade do bom que é o problema da ética (...)”²⁶, podemos ler uma outra passagem da *KpV*, a saber, que “neste assunto [a razão prática] pode sem objeção começar, e tem de fazê-lo, a partir de leis práticas puras e de sua **realidade**”²⁷ (Wirklichkeit); ou ainda, que “a realidade [...] de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada a priori na lei moral como que mediante um factum”²⁸.

Mas além deste ato a priori da aprovação do bom, Henrich afirma que um outro elemento estrutural da *sittliche Einsicht* é o da passividade na compreensão do bom. Ora, este elemento parece corresponder na teoria kantiana ao sentimento moral enquanto único sentimento que tem a sua origem a priori na razão pura prática e que está indissolivelmente ligado à consciência da lei moral enquanto fato da razão.

Henrich afirma que este ato da passividade que envolve um elemento passional ou emocional não pode ser confundido com o fundamento da aprovação do bom, ou seja, ele não é condição de possibilidade da aprovação do bom. Com efeito, ele deixa claro que a aprovação do bom “não depende [da] intensidade de uma emoção”, isto é, a “aprovação pode ter lugar sem uma reação emocional”²⁹. Ele busca esclarecer que a *sittliche Einsicht* não é um conhecimento que afeta o sujeito do mesmo modo como uma emoção ou como um sentimento contingente e

²⁵ Ibidem, A 56.

²⁶ Henrich, op. cit., p. 225. Tradução minha: “Aber nicht der Inhalt, sondern die Wirklichkeit des Guten ist das Problem einer Ethik (...)”.

²⁷ *KpV*, A 79. Nesta passagem também encontramos o termo “efetividade” e não realidade na mesma tradução.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Henrich, op. cit. p. 229/ 230. Este parágrafo refere-se a seguinte passagem: “ Die Billigung ist nicht von der Intensität eines Gefühles abhängig. Motive, die mich daran hindern, das zu tun, dem ich zustimmen muss, können viel stärker sein, als die Zustimmung selbst. Sie kann erfolgen, ohne dass eine emotionale Reaktion von auffälliger Intensität zu bemerken ist. Die Affirmation der Zustimmung ist von der Intensität völlig unabhängig, in der sie geschieht. Wäre sie nur ein Gefühl, so wäre das Gegenteil der Fall”. Ver também p. 229.

empírico. Mesmo assim, o sentimento faz parte da estrutura da *sittliche Einsicht*.

Então, embora o fato da razão não possa ser confundido com o sentimento de respeito, ele deve estar inscrito nesta figura, isto é, o sentimento de respeito e o fato da razão encontram-se, como nota também Henrich, ligados sistematicamente. Na *KpV* fica claro, por um lado, que o sentimento de respeito depende e pressupõe a consciência a priori da lei moral na medida em que tal sentimento só surge na sensibilidade humana devido a autoconsciência do ser racional humano da sua capacidade autônoma e autolegisladora e, por outro lado, o fato da razão não pode ser identificado com o respeito porque, enquanto manifestação sensível, tal sentimento se apresenta no nível empírico. Isso justifica porque nenhum sentimento pode ser condição de possibilidade do reconhecimento a priori da validade e da necessidade prática do princípio moral tendo em vista que este sentimento manifesta-se na experiência como qualquer outro; logo, o que o diferencia dos outros é a sua causa a priori na razão pura prática³⁰.

Nesta perspectiva de leitura podemos ver como Kant resolve o enigmático problema, a saber, a de encontrar uma figura capaz de tornar eficiente a consciência da lei moral. Como se sabe, a pretensão kantiana com o respeito é o de determinar uma figura que indique a força motora capaz de motivar subjetivamente a vontade a agir moralmente. Em outras palavras, a solução do problema dependia de encontrar uma figura que não estivesse fundamentada empiricamente, mas que fosse capaz ao mesmo tempo de motivar a vontade humana a agir moralmente.

Em uma passagem da *Eine Vorlesung über Ethik* fica clara a dificuldade do problema a ser solucionado tendo em vista que a unidade do aspecto sensível ou emocional e do aspecto intelectual constitui a pedra filosofal da filosofia moral; ou ainda, como que um princípio prático puramente formal e a priori pode determinar ou impulsionar subjetivamente a vontade humana:

Se julgo pelo entendimento, que a ação é moralmente boa, falta ainda muito para eu realizar esta ação que julguei assim. Mas se esse juízo me leva a realizar a ação, então isso é o sentimento moral. O entendimento pode, decerto, julgar, mas dar a este juízo de entendimento uma

³⁰ Parece-nos que a posição do Professor Loparic segue esta direção da identificação do fato da razão com o sentimento de respeito; argumento este tematizado por mim em outro trabalho intitulado “Beck, Guido de Almeida e Loparic: sobre o fato da razão”, Veritas, 2010.

força que faz dele um móbil capaz de determinar a vontade a executar a ação, isso é a pedra filosofal.³¹

Como comenta Henrich, o sentimento de respeito pela lei da moralidade consegue unificar aqueles dois aspectos da compreensão moral, tendo em vista que este sentimento tem um aspecto sensível e um aspecto intelectual. O aspecto sensível do respeito manifesta-se pela definição kantiana de que se trata de um **sentimento**, sentimento esse que é o sentimento moral; sendo que o aspecto intelectual consiste na própria origem deste sentimento, visto que o respeito é o único sentimento **gerado** ou **produzido** pela razão prática pura.

Ora, é exatamente neste contexto sistemático do argumento que devemos ler a figura do sentimento de respeito ligada à doutrina do fato da razão. Embora esta ligação necessária não seja explícita na *KpV*, as próprias palavras kantianas sobre a origem insondável e originária do sentimento moral mostram que há uma conexão necessária entre estas duas figuras tão centrais nesta obra.

Como afirma Henrich em seu artigo supracitado, a descoberta da figura do fato razão também ajudou a reconstruir e fundamentar o sentimento de respeito, o qual deve estar intrinsecamente ligado à consciência a priori da lei. Segundo ele, Kant não poderia ter formulado antes a doutrina do sentimento de respeito como o elemento dinâmico da moralidade porque ele acreditou por muito tempo que pudesse responder ao problema da motivação moral a partir da generalização do prazer sensível ou pela teoria da dignidade ou do merecimento de ser feliz.

O interessante desta “descoberta” da *KpV* foi Kant ter encontrado a solução do problema moral justamente naquilo que, para ele, representava o perigo para a filosofia prática, a saber, no sentimento. Entretanto, como se sabe, o sentimento moral, que indica a força motora da moralidade, não é qualquer sentimento, mas o único que pode ser compatível com a concepção moral kantiana e que se caracteriza pela exclusão das inclinações e pela oposição às exigências da sensibilidade, isto é, o sentimento de respeito.

Com a introdução deste sentimento podemos “ver” também o momento da passividade enquanto conteúdo também da *sittliche Einsicht*, na medida em que o sujeito empírico também “compreende” a necessidade da obrigação em agir moralmente pelo fato de que se trata de um princípio racional de que ele é co-autor. É neste sentido que podemos

³¹ Citação segundo Christian Hamm, 2003, p. 67.

ler as passagens em que o respeito deve estar inscrito ou ligado à figura do facto da razão. No terceiro capítulo da Analítica da *KpV*, onde é tratada exatamente a questão da motivação moral, lemos que o respeito é um sentimento que se encontra “indissolúvelmente vinculado à representação da lei moral em todo ente racional finito”. E, em outra passagem, Kant afirma, quase nos mesmos termos, que o respeito é um “sentimento que concerne meramente ao prático e que, em verdade, é inerente à representação de uma lei unicamente segundo sua forma”.

Uma possível interpretação é dizer que nós podemos reconhecer originariamente a necessidade e a obrigatoriedade da lei moral – esta consciência nós poderíamos chamar o facto a priori da razão prática – mas também nós podemos reconhecer subjetivamente a obrigação moral – esta poderíamos interpretar como a consciência subjetiva da lei moral ou o dever moral. Então, se Kant afirma que o único móbil legítimo é o respeito pela lei, isto mostra que o facto da razão também se manifesta na sensibilidade produzindo o elemento dinâmico que faltava para a efetivação da consciência da lei moral.

Se é a consciência prática da lei moral, isto é, a consciência da necessidade incondicionada ou da obrigatoriedade do princípio moral que é a única capaz de produzir o sentimento de respeito, então, mais uma vez, fica claro que a consciência intelectual que a razão especulativa pode representar não implica em nenhuma obrigação em agir moralmente. Então, na medida em que a consciência a priori da lei moral se impõe mediante o facto da razão, surge, imediata e originariamente, o sentimento de respeito, enquanto consciência subjetiva da necessidade prática da lei moral.

Vale lembrar que tanto no âmbito da introdução e exposição da tese do facto da razão, como no da abordagem do sentimento de respeito, no terceiro capítulo da Analítica da *KpV*, Kant usa o termo “*einsehen*” para referir-se a estas figuras fundamentais da sua teoria moral. Neste sentido podemos entender esta “autoprodução” ou “autoefetivação” deste sentimento, pois o respeito “é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que **conhecemos** de modo inteiramente a priori e de cuja necessidade podemos **compreender** (...und dessen Notwendigkeit wir einsehen können)”³². Ora, isso mostra a importância de não confundir a noção de conhecimento com a *sittliche Einsicht*, pois é óbvio que também neste contexto da abordagem do sentimento de respeito Kant não está falando de conhecimento teórico-

³² *KpV*, A 130.

especulativo, mas deste tipo peculiar de “saber” ou de compreensão que é própria da moralidade.

Essa solução tem a “fraqueza” na falta de explicação do que seja realmente esta *sittliche Einsicht*, embora nós saibamos o que esta forma de saber não consiste, como, por exemplo, num sentimento, numa intuição ou num conhecimento teórico-especulativo. Mas, por outro lado, o aspecto forte e crítico desta solução é a da manutenção dos limites da razão.

Isso significa, tal como é afirmado na *KpV*, que do ponto de vista teórico-especulativo da razão pura, a idéia da liberdade consiste apenas em um “pensamento formal, contudo essencial”, pois, “na verdade, em nada é incrementada a razão especulativa com vistas ao seu conhecimento (ihrer Einsicht), mas com vistas ao asseguramento de seu problemático conceito de liberdade, para o qual é obtida aqui realidade objetiva e, se bem que somente prática, todavia indubitável”³³.

Com efeito, podemos mencionar vários trechos em que Kant deixa claro que a realidade da lei moral ou da consciência desta lei “não culmina [...] de modo algum numa determinação teórica das categorias e numa extensão do conhecimento ao supra-sensível”³⁴. Se não é possível conhecer a idéia da liberdade no sentido teórico-especulativo, então podemos, pelo menos, “confirmar” a sua realidade a partir do uso prático da razão pura:

Visto que [a razão especulativa] exigia (einschärfte) expressamente considerar os objetos da experiência enquanto tais, e entre eles inclusive o nosso próprio sujeito, como válidos somente enquanto *fenômenos*, todavia recomendava pôr-lhes como fundamento coisas em si mesmas, portanto não considerar todo o supra-sensível como ficção e seu conceito como vazio de conteúdo: a razão prática produz agora por si mesma, e sem ter acertado um compromisso com a razão especulativa, realidade para um objeto supra-sensível da categoria de causalidade, a saber, para a liberdade (embora, como conceito prático, também só para o uso prático), portanto confirma mediante um factum o que lá meramente podia ser pensado. (*KpV*, A 9)

Não obstante a confirmação da realidade e da necessidade prática da liberdade como uma faculdade prática seja “certificada” pelo uso prático da razão pura, a razão teórica-especulativa é capaz de reconhecer a validade da lei moral. Com efeito, Henrich afirma que o reconheci-

³³ Ibidem, A 85. Cf. ainda A 83, A 86/ 87, A 95-98.

³⁴ Ibidem, A 8.

to teórico da validade do princípio moral também é um dos elementos constitutivos da *sittliche Einsicht*. Não obstante o consentimento e a auto-compreensão do sujeito teórico na reflexão prática, a autoconsciência moral não pode ser confundida ou resumida na mera compreensão que a razão teórica-especulativa tem da validade e da legitimidade da lei moral³⁵.

Podemos vincular este argumento de Henrich de que sem o consentimento do uso teórico da razão a *sittliche Einsicht* não seria possível, com aquilo que é apresentado na *GMS* e na *KrV*, a saber, que, através de tal uso da razão, o sujeito pode se representar como puramente racional. Nessa direção podemos ler um trecho da *GMS* em que Kant afirma que

o homem encontra [...] em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, a até de si mesmo [...]: essa faculdade é a razão. A razão [...] mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível marcando também assim os limites ao próprio entendimento. Por [...] isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, como inteligência [...], não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível. (*GMS*, Ak 452)

Com efeito, Kant afirma tanto na *KrV*, como na *GMS* que o sujeito reconhece a si mesmo como livre e independente da determinação das leis da natureza mediante o duplo ponto de vista que ele pode representar a si mesmo, a saber, como um ser puramente racional e como um ser racional humano.

A partir disso, podemos dizer que este momento estrutural da *sittliche Einsicht* vincula-se com o argumento kantiano de que se trata sempre de uma e mesma razão, que apenas no seu uso deve ser diferenciada. Ou seja, a razão teórica-especulativa não poderia não reconhecer a validade a priori da lei moral tendo em vista que isso implicaria em uma contradição da própria razão.

Ademais, podemos dizer que os termos *Insight* e *Einsicht* contêm não só aquele aspecto da evidência e da certeza imediata, mas também envolve o sentido da compreensão, do reconhecimento, da introspecção que o sujeito tem que fazer para compreender a si mesmo como livre no ato da aprovação do bom. Ora, de acordo com o texto da *GMS*, o

³⁵ Ver o seguinte trecho: “Diese Eigenschaft, Teilwahrheit zu sein, ist ihre Stärke und ihre Grenze zugleich: Das Selbst, das sich in der Zustimmung der sittlichen Einsicht konstituiert, ist wirklich mehr als nous oder theoretisches Ich”. Cf. Henrich, op. cit., p. 230.

ser racional humano tem que admitir “o seu Eu tal como ele seja constituído em si” pela razão, ou seja, “àquilo que nele [é] pura atividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente)” (*GMS*, Ak 451).

Contudo, tanto na *KrV*, como na *GMS* ainda não há a total clareza de que “são muito diversas as duas tarefas (die zwei Aufgaben)”, isto é, “como a razão pura pode, por um lado, conhecer a priori objetos e, por outro, como ela pode ser imediatamente um fundamento determinante da vontade” (*KpV*, A 77). Isso significa que em ambos os textos Kant talvez pensasse ser possível “explicar” a necessidade prática e a realidade da lei moral enquanto um imperativo categórico a partir da consciência teórica-especulativa da espontaneidade no ato de julgar.

Todavia, o problema consiste em que a razão teórica não pode provar a realidade da lei da moralidade porque ela exige sempre uma intuição sensível do objeto correspondente na experiência para que seja possível um conhecimento objetivamente válido. Além disso, a razão especulativa não pode mostrar em que consiste a necessidade prática da lei moral, já que esta faculdade determina as leis do que acontece e não as do que deve acontecer. A razão especulativa pode compreender apenas hipoteticamente a validade do princípio moral, tendo em vista que se trata de uma lei, não da natureza, mas da liberdade. Mas esta compreensão intelectual de agir segundo a lei moral não “diz” nada ainda acerca da sua obrigação e efetivação em seres que não são puramente racionais, isto é, esta compreensão intelectual da lei moral não consegue satisfazer a condição da obrigatoriedade e da motivação moral.

Por fim, o quarto ato constitutivo da *sittliche Einsicht* é o da convicção da possibilidade de agir moralmente. Segundo Henrich, o ato da convicção consiste na consciência do sujeito de “que é possível [...] estar adequado ao bom”³⁶, ou seja, “que nós somos capazes de fazer aquilo que nós aprovamos”³⁷. O autor destaca a importância desta convicção de que é possível realizar efetivamente a moralidade porque “a aprovação do ‘insight’ moral não garante a realização do bom”³⁸.

Com isso, o ato da aprovação do bom deve implicar também na consciência do sujeito da necessidade e da possibilidade de agir moralmente, isto é, na consciência de que “dever é poder”, como ressalta Kant.

³⁶ Henrich, op. cit., p. 231.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem. Cf.: “ (...) die Zustimmung der sittlichen Einsicht garantiert noch nicht die Verwirklichung des Guten”.

Este aspecto da convicção na estrutura da *sittliche Einsicht* é esclarecido através de um exemplo muito citado da *KpV*:

Perguntai-lhe [...] se, no caso em que seu governante sob ameaça da mesma inadiada pena de morte lhe exigisse prestar um falso testemunho contra um homem honrado, que ele sob pretextos especiosos gostaria de arruinar, se ele então, por maior que possa ser o seu amor à vida, considera possível vencê-lo. Se ele faria ou não, talvez ele não se atreva a assegurar-lo; mas que isso lhe seja possível, tem que admiti-lo sem hesitação. Portanto ele julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve, e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida. (*KpV*, A 54)

Neste exemplo fica claro que, embora o sujeito possa não agir moralmente, ele tem a convicção de que lhe é possível – agir com base no princípio moral – pelo fato de que ele reconhece a priori a obrigatoriedade do mesmo. Logo, ele pode “negar” ou se abstrair da influência dos seus interesses egoístas e, assim, tomar interesse pela ação moral³⁹.

Dito em outros termos, essa passagem deixa claro que na convicção ou na certeza da possibilidade de concretizar ou tornar efetivo na práxis empírica o princípio da moralidade subjaz a consciência da liberdade transcendental, enquanto condição ontológica do agir moral; a qual, por sua vez, baseia-se na *sittliche Einsicht*.

Ora, apesar de que a *sittliche Einsicht* não se confunde com esta certeza empírica, este momento da convicção faz parte da fundamentação da *sittliche Einsicht*. De fato, Kant faz uso de argumentos empíricos para mostrar ou ilustrar que a sua formulação do princípio moral não consiste em algo novo ou um produto da imaginação, pois esse deve ser “comprovável” de alguma forma na práxis empírica. Nessa direção podemos ler duas passagens da *KpV* em que são usados argumentos empíricos em ligação com a figura do fato da razão. Uma delas consiste na afirmação do Prefácio da *KpV*, em que Kant coloca que a “razão pura é efetivamente prática, [e] prova assim a sua realidade e a dos seus conceitos pelo ato mesmo”⁴⁰. O segundo encontra-se logo após a introdução da

³⁹ Henrich introduz nesse contexto o vínculo que há entre a *sittliche Einsicht* e o problema do mal, pois a dificuldade consiste em dar conta da relação entre ter consciência moral e a convicção de poder realizar aquilo que, sistematicamente, foi aprovado como bom, e as ações que não se baseiam em motivos morais. Ver p. 231-233.

⁴⁰ *KpV*, A 3. Encontramos na literatura interpretações distintas desta passagem em que é usada a palavra alemã “Tat”, em português, “ato”. Assim, por um lado, alguns intérpretes entendem que a palavra “ato” é usada como sinônimo de “feito”. De outro lado, há outros, como, por exemplo, Beck, que pensam que Kant está apontando para o fato de

figura do fato da razão, onde Kant afirma que “o factum [...] mencionado é inegável”, pois

... basta desmembrar o juízo que os homens proferem sobre a conformidade de suas ações a leis: então se descobrirá sempre que, seja o que for que a inclinação entrementes possa também expressar, a sua razão contudo, íntegra e coagida por si própria, além sempre a máxima da vontade, em uma ação, à vontade pura, isto é, a si própria, na medida em que ela se considera como a priori prática. (*KpV*, A 56)

A partir destes quatro elementos que fazem parte da estrutura da *sittliche Einsicht* parece-nos que a figura do único fato a priori da razão adquire mais plausibilidade na medida em que – se não podemos **explicar** em que consiste a consciência da lei moral – é possível descrever um modo de interpretar esta forma tão singular de (auto) compreensão.

Nesta direção, a saber, de que a solução kantiana do fato da razão consegue finalmente unificar os elementos deste tipo peculiar de compreensão que é a consciência moral, Henrich afirma que - apesar das críticas e às incongruências de Kant na sua própria teoria até que ele chegasse a solução da *KpV*- este nunca perdeu de vista o caráter peculiar da *sittliche Einsicht* de modo que a sua teoria moral sempre se orientou por ela. Por conseguinte, a solução definitiva do fato da razão constitui a única solução possível e coerente, não só na perspectiva da própria fundamentação moral como também do ponto de vista do sistema crítico-transcendental⁴¹.

Mas essa solução não pode ser confundida com a de Henrich, pois ele sustenta que a partir da *sittliche Einsicht* é possível conceber uma unidade originária entre a ética e a ontologia⁴². De fato, Kant não segue este caminho de que há tal unidade metafísica entre essas duas disciplinas, mas somente pressupõe a unidade dos dois domínios da razão, teórico e prático.

A concepção kantiana sustenta que cada domínio da razão tem autonomia em relação ao outro, de modo que na solução apresentada na *KpV* não há uma tentativa de dedução da razão prática a partir da razão

que o homem prova a realidade da moralidade nas próprias ações empíricas e, por isso, traduzem o conceito “Tat” por ação ou ato no sentido de uma ação empírica.

⁴¹ Ver o seguinte trecho: “Kant hat den eigentümlichen Charakter der sittlichen Einsicht nicht aus dem Blick verloren und seine moralphilosophie Theorie ganz an ihm orientiert. Mit der Lehre vom Faktum der Vernunft hat sie für ihn einen Abschluss gefunden”. Cf. Henrich, op. cit., p. 235.

⁴² Ver Henrich, op. cit., p. 225-227.

teórica. Por outro lado, também o domínio teórico não pode ser derivado ou deduzido da razão prática tal como poderia ser talvez interpretado a partir de algumas passagens em que Kant afirma, por exemplo, que “o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis” (GMS, Ak 453).

Não obstante nesse ponto a concepção crítica-transcendental se distancie da solução de Henrich, é importante chamar a atenção para a afirmação desse último de que o que possibilitou a nova e última resposta de Kant ao problema da fundamentação moral foi o conceito idealista de razão, tal como esse a entende. Ou seja, a própria filosofia transcendental é a chave para a fundamentação crítica da *sittliche Einsicht*.

Isso significa, por um lado, que do ponto de vista do uso teórico-especulativo da razão a *sittliche Einsicht* consiste apenas em um *focus* imaginário, ou seja, uma idéia possível se nós queremos nos pensar como seres livres, pois “é verdade que não podemos, além de toda experiência possível dar um conceito definido do que possam ser as coisas em si mesmas” (*Prolegômenos*, A 165). Em outras palavras, se o ponto de vista da razão teórico-especulativo implica o enfraquecimento da figura do facto da razão enquanto **solução** para o problema da fundamentação da *sittliche Einsicht* e do princípio moral, tendo em vista que se trata apenas de um pensamento possível deste **uso** da razão, essa mesma figura moral acaba por ganhar peso teórico na tarefa de garantir a legitimidade e a realidade do **uso prático** da razão enquanto faculdade transcendental do agir moral a partir da delimitação da razão teórica ao âmbito da experiência possível.

Então, embora nós não possamos conhecer e determinar teoricamente estas ideias “por aquilo que podem ser em si mesmas”, “mas devemos, entretanto, admiti-l[a]s na relação com o mundo dos sentidos e conectá-l[a]s pela razão”⁴³, a razão prática possibilita um modo de pensar esta relação entre as idéias e a nossa experiência, que aqui se refere, particularmente, à moralidade, ou seja, enquanto o princípio moral expressa um tipo de causalidade inteligível, a saber, a liberdade.

Neste sentido, o uso teórico-especulativo da razão não pode ser confundido com o seu uso prático, pois somente a razão prática pura tem

⁴³ *Prolegômenos*, A 171. É importante salientar que neste contexto dos *Prolegômenos* não está em questão a conexão estabelecida pela razão prática pura. Trata-se apenas do estabelecimento de uma ligação possível entre aquilo que Kant se refere também no Prefácio da segunda edição da *KrV*: somente o uso prático da razão pura pode, ou seja, é capaz de determinar positivamente aquele espaço vazio deixado em aberto pela razão especulativa.

o direito a uma ampliação para além do limite do conhecimento. Então, mesmo que a filosofia prática se encontre sistematicamente fora da filosofia transcendental e só possa ser considerada, como é afirmado nos *Prolegômenos*, como um escólio, “esta relação reside, pelo menos, dentro dos limites da filosofia”⁴⁴.

Em uma passagem do Prefácio da *KpV*, também fica explícito como é concebida essa conexão sistemática dos dois domínios da razão pelas idéias transcendentais, pois “o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctida da razão prática, constitui o **fecho de abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa”⁴⁵.

Isso quer dizer que mesmo que o uso prático da razão pura não esteja inserido dentro da filosofia transcendental, ela pode ser integrada no sistema ou na arquitetônica da razão. Com efeito, a idéia de que a razão constitui um sistema e não um mero agregado arbitrário é fundamental para a correta interpretação da filosofia transcendental. Kant explicita a importância desta idéia tentando enfraquecer o ceticismo que, nesse contexto, é levantado pelos defensores da posição da antítese nas antinomias da razão, sendo que

... a razão humana é por natureza arquitetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível e por isso permite também somente aqueles princípios que pelo menos não tornem um conhecimento projetado incapaz de coexistir, em qualquer sistema, com outros conhecimentos. (*KrV*, A 474/ B 502)

Não obstante, como já mencionamos acima, a prova da realidade e da legitimidade que é garantida pela razão prática à idéia da liberdade transcendental (entendida, neste contexto, como faculdade prática-transcendental da vontade do ser racional humano), não pode ser vista como uma derivação ou dedução. Ou seja, tal como Henrich sustenta, Kant não pretende mostrar que a unidade da razão mantém uma relação de dependência de um uso em relação ao outro, mas apenas a pressupõe de tal modo que ambos têm autonomia perante o outro.

Por fim, cabe fazer ainda um breve comentário sobre um argumento de Henrich e que parece-nos a chave para a leitura que foi feita neste trabalho, a saber, que a solução do fato da razão e do sentimento de respeito como figuras estruturais da *sittliche Einsicht* só surgiu no mo-

⁴⁴ *Prolegômenos*, A 186.

⁴⁵ *KpV*, A 4.

mento em que Kant se deu conta de que a razão não se resume a uma faculdade lógica, mas também é capaz de determinar o princípio e o móbil para o agir moral tendo em vista que a razão prática se manifesta mediante um mandamento ou uma obrigação incondicional para todo ser racional humano cujo reconhecimento se dá de modo originário.

Henrich afirma que foi a limitação kantiana da razão à esfera do conhecimento e da lógica que impediram alguns teóricos (contemporâneos de Kant) chegar a uma solução próxima a de Kant⁴⁶. Além disso, este ponto é crucial também para quem defende que a mera consciência pura e a priori do princípio moral consegue estabelecer a legitimidade e a realidade da razão pura prática, ou seja, para os defensores de que a razão especulativa ou a derivação da moralidade a partir da liberdade transcendental consegue solucionar o problema da fundamentação da moralidade. Assim, a razão pura não somente determina os princípios constitutivos do conhecimento e da moralidade, ou seja, é a fonte dos mesmos, como também consiste, ela mesma, em uma faculdade legisladora, ou ainda, capaz de executar os seus princípios.

Podemos dizer, então, que mesmo que nós **não possamos explicar** e, portanto, **conhecer** o princípio moral universalmente válido, este resultado aparentemente **negativo e insatisfatório, de um ponto de vista teórico, adquire plausibilidade e legitimidade** quando nós consideramo-nos **não apenas como seres cognoscentes, mas** também como **agentes morais**, o que, segundo a tese kantiana, é suficiente para esclarecer o princípio que está na base dos juízos e ações morais.

Referências Bibliográficas

- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago & London: Phoenix Books: The University of Chicago Press, 1960.
- _____. “‘Das Faktum der Vernunft’: zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik”. In: *Kant-Studien* 52, p. 271-282, 1959.
- HAMM, Ch. V. “A fusão dos campos semânticos: o exemplo de *einsehen – verstehen – begreifen*”. In: *Crítica da Razão Tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*, Alessandro Pinzani, Valério Rohden (Orgs). Florianópolis: Nefipo, 2009.

⁴⁶ Henrich, op. cit, p 234. Por exemplo, Hutcheson e Clarke.

- _____. “Princípios, motivos e móveis da vontade na filosofia prática kantiana”. In: Napoli, R. B. de., Rossato, N. D., Fabri, M. (Orgs.): *Ética & Justiça*. Santa Maria: Pallotti, p. 67-82, 2003.
- HENRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: Prauss, G. (org.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, p. 223-254, 1973.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Bal-dur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Pau-lo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *Eine Vorlesung über Ethik*. Hrsg. von Gerd Gerhardt. Frank-furt/M.: Fischer, 1990.
- _____. *Prolegômenos a toda Metafísica futura que se queira apresentar como ciência*. Tradução de Tania Maria Bernkopf. In: Os Pensa-dores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Resumo: Para muitos comentadores a doutrina do fato da razão não pode ser defendida com seriedade pois esta implicaria em uma recaída no dogmatismo. Contudo, pretendemos defender, neste artigo, não só que a teoria do fato da razão está de acordo com os resultados da *KrV* e, portanto, que pode ser integrada na filosofia crítica-transcendental, mas também que a resposta kantiana é plausível tendo em vista a fragilidade teórica da consciência moral. Além disso, buscamos mostrar que a figura da consciência moral, tal como Kant apresenta na *KpV*, pode ser melhor esclarecida a partir de um artigo de Dieter Henrich com a noção da *sittliche Einsicht*.

Abstract: For many commentators the doctrine of the fact of reason cannot be seriously defended because this would imply a dogmatic regression. However, we intend to defend in this article not only that the theory of the fact of reason is in accordance with the results of *KrV* and that it therefore can be incorporated in the critical-transcendental philosophy, but also that the Kantian answer is plausible, in consideration of

the theoretical fragility of moral consciousness. Besides, we intend to show that the figure of moral consciousness, as Kant presents it in *KpV*, can be better explained, on the basis of an article by Dieter Henrich, through the notion of *sittliche Einsicht*.

La ética kantiana como “sistemas de los fines”: Algunas objeciones a las lecturas formalistas y procedimentalistas de la ética de Kant

Macarena Marey

Universidad de Buenos Aires / Universidad de La Plata

Auch heute noch wird man auf die Frage nach dem kategorischen Imperativ, den “das weiß Jedermann” Immanuel Kant erfunden, nicht entdeckt haben soll, zur Antwort erhalten diejenige Formulierung, welche das allgemeine Gesetz unterscheidet von der Maxime. Dagegen weiß die allgemeine Bildung wenig oder nichts von derjenigen Formulierung desselben Imperativs, welche die Idee der Menschheit als seinen Inhalt erklärt; und womöglich noch weniger von der dritten, welche den Menschen als Selbstzweck von allem unterscheidet, was “bloß Mittel” sei. Der Selbstzweck erzeugt und bestimmtden Begriff der Person, den Grundbegriff der Ethik. (Hermann Cohen, “Einleitung mit kritischem Nachtrag”, 1896)

I. Moralidad y fines

En *MS* una de las preocupaciones centrales de Kant es estipular de manera estricta las diferencias deontológicas y metodológicas entre la ética, o “doctrina de la virtud”, y la doctrina del derecho. En uno de los pasajes en los que establece estas distinciones, Kant introduce su definición de la ética como “sistema de los fines”: “La doctrina del derecho tenía que ver sólo con la condición *formal* de la libertad externa [...], esto es, con el *derecho*. La ética por el contrario da todavía una *materia* (un objeto del arbitrio libre), un *fin* de la razón pura que al mismo tiempo es representado como un fin objetivamente necesario, esto es, como un deber para el ser humano. [...] Por este motivo se puede definir a la ética como el sistema de los *fines* de la razón práctica. Fin y deber diferencian las dos partes de la doctrina general de las costumbres. Que la ética contenga deberes a cuyo cumplimiento uno no puede ser (física-

mente) coaccionado por otros es simplemente la consecuencia de que la ética es una doctrina de los *fines*, ya que una *coacción* ejercida para tener fines se contradice a sí misma” (TL, 380-381).

En RL, 214 y TL, 379 Kant había definido a la ética como “doctrina de la virtud” y había asociado esta denominación al hecho de que uno de los rasgos definitorios de la ética consiste – como sabemos desde GMS y KpV – en que “las leyes mismas deban ser los fundamentos de determinación de las acciones” (RL, 214), lo cual implica un tipo de legislación, exclusivo del ámbito de la “libertad interna”, que establece deberes que “no admiten legislación externa” (TL, 379-380). Finalmente, la definición de la ética como “sistema de los fines de la razón práctica” queda definitivamente asociada a la noción de autocoacción y al tipo de legislación que le es propia en el establecimiento del “principio supremo de la doctrina de la virtud”: “actúa según una máxima de *fines* tales que tenerlos pueda ser una ley universal para cada uno. – Según este principio el ser humano es fin tanto para él mismo como para los demás y no es suficiente que no esté autorizado a tratarse a sí mismo y a los otros meramente como medios (con esto puede ser también indiferente para con ellos), sino que es en sí mismo un deber del ser humano proponerse como fin al ser humano en general” (TL, 395).

La definición de la ética como “doctrina de la virtud” y “sistema de los fines” significa eminentemente que, para Kant, una teoría ética no solamente tendrá como objetivo la estipulación de principios normativos-procedimentales que sirvan como guías del juicio moral para determinar si nuestras acciones son moralmente permisibles. Esta definición de la ética una clara evidencia de que una teoría ética debe estipular de manera positiva, sobre todo, tanto un *sistema de deberes éticos* con un contenido sustantivo determinado como el fundamento que los justifica como tales, les confiere su contenido e indica el modo en que obligan (esto es, que indica a qué nos obligan – qué debemos hacer – y cómo nos obligan). En otras palabras, podemos decir que con el establecimiento de un principio ético supremo que manda la adopción del “fin de la humanidad” de manera efectiva, consciente y autónoma, la ética de Kant queda definitivamente comprometida con una *concepción sistemática de la moralidad*¹ que excede el campo acotado de la deliberación moral de los

¹ Empleamos el término “moralidad” en el sentido estricto que le da Kant en MS, como término que se aplica *exclusivamente a la ética*. Las obligaciones jurídicas – coactivas – y las éticas – autocoactivas – son, respectivamente, tipos de obligación moral, de modo que el término “moral” (que en Kant debe entenderse como “lo normativo”) designa

agentes en general, para introducir en ella una serie de deberes “materiales” que no son establecidos ya como tales a causa meramente de las características “formales” de las leyes correspondientes. Un sistema de los fines implicará, por lo tanto, no sólo una taxonomía de deberes éticos sino también una comprensión de la moralidad que resulta notablemente más amplia que la preocupación moral de los agentes en la vida cotidiana acerca de la permisibilidad moral de sus acciones. En *MS*, la moralidad es una esfera que incluye la cuestión (positiva) acerca de cuáles son los fines, entendidos no ya como meros “objetos del arbitrio”, sino como principios prácticos supremos que informan el plan de vida de un agente, cuya adopción efectiva es condición necesaria de cualquier pretensión de moralidad (esto es, no sólo de validez moral en general). En una línea similar a la que tomamos aquí, Allen Wood sostuvo que “Para Kant, los deberes de virtud no son meros ‘*side constraints*’ para la persecución de los fines que dan sentido a nuestras vidas. Por el contrario, si soy una persona decente, elegiré dar sentido a mi vida persiguiendo un conjunto de fines que caen bajo las descripciones generales ‘mi propia perfección’ y ‘la felicidad de los otros’. Cuando se da este caso, la moralidad *suscribe* nuestros proyectos básicos [...]. Por supuesto, es perfectamente posible dar sentido a la propia vida persiguiendo fines contrarios a la moralidad, tales como la riqueza, el poder u otras formas de superioridad sobre los otros. La ética kantiana condena esta forma de vida (junto con el significado elegido para ella) como contraria a la moralidad. Esto implica también que los proyectos fundamentales de tal vida son en última instancia contrarios a la razón (incluso si sus objetivos son perseguidos de acuerdo con la racionalidad técnica o prudencial). De aquí que para que la propia vida como ser racional tenga sentido es necesario que su proyecto básico esté entre los proyectos que caen bajo los [...] confines de aquellos fines que son al mismo tiempo deberes” (Wood, 1999, p. 329).

En este marco, podemos notar que el principio supremo de la ética de Kant, si la consideramos como una teoría que puede contener de manera consistente las posturas expuestas en los dos textos éticos de la década de 1780 y en la culminación de su filosofía práctica en *MS*, nos indica que el conjunto de las condiciones para atribuir de *manera plena* valor de moralidad a una acción no se agota en la evaluación de las con-

tanto el ámbito estrictamente autocoactivo, para el que se reserva “moralidad”, como los deberes jurídicos, para los que es metodológica y normativamente ilegítimo apelar a fundamentos autocoactivos (*RL*, 214).

diciones formales de una máxima, como por ejemplo, “poder ser querida sin contradicción”.² Por el contrario, para poder atribuir de manera plena valor de moralidad a una acción debemos tener en cuenta cuál es el principio práctico, o el “fin en general”, el “proyecto fundamental” (según la terminología de Wood) que da forma al plan de vida de un agente.

Ahora bien, un agente racional y libre según los parámetros de la concepción kantiana de la agencia que está en la base tanto de la tercera parte de la *GMS* (aunque quizás de manera rudimentaria) como de la totalidad de la *MS* (y también en la base de las definiciones metodológicas de las dos doctrinas morales) tiene la capacidad de adoptar no sólo el fin incondicionado de la humanidad, sino también *una diversidad de principios prácticos*. En efecto, que las personas son libres de proponerse diversos fines en general o principios prácticos regulativos que dan forma a un plan de vida es una de las *premisas necesarias de la mayor parte de los conceptos jurídicos kantianos*.³ Para el plano jurídico-político, esta concepción ampliada de la libertad práctica (esto es, una concepción de la agencia libre que da cuenta del rol que los “fines en general” juegan en el razonamiento práctico y en la conducta) significa, entre otras cosas, el rechazo por parte de Kant de la posibilidad de que el derecho político pueda estar fundado en afirmaciones antropológicas-metafísicas acerca de la condición humana (metodología que Kant considera funcional al despotismo) y la rotunda negación de una supuesta atribución estatal que confiera al gobierno de turno la competencia de dictar a los ciudadanos una concepción de la felicidad, una concepción religiosa, etc. con el objetivo de garantizarse un “influjo sobre el pue-

² La idea de la no-contradicción como *criterio último* de la prueba de universalidad/moralidad es un tópico tradicional en la literatura especializada y ha suscitado diferentes interpretaciones. Korsgaard, 1996a, p. 78, ha distinguido entre tres modos de concebir la contradicción: a) una “lógica”, b) una “práctica” (que asocia a O'Neill, 1975 y que podemos asociar a Timmons, 1984), y c) una “teleológica” (que asocia a Paton, 1947 y que podemos asociar a Aune, 1979). Para nuestros fines, este tópico no resulta de esencial importancia aquí en la medida en que consideramos que es posible rechazar una máxima en base a su inconsistencia por el motivo de que esa inconsistencia es prueba de que la acción propuesta no constituye un curso de acción *conveniente* para los fines más generales de un agente. Así, el requisito de la consistencia no es, en sí mismo y de modo independiente, garantía de moralidad kantiana: se puede seguir preguntando *por qué la inconsistencia es indeseable*. En efecto, un agente – si seguimos los ejemplos de *GMS*, 402 ss. y 421 ss. – puede considerar (por ejemplo) que la inconsistencia de la promesa falsa significa que ella no es una política conveniente cuando se actúa en base al principio racional de la maximización del propio beneficio. Véase *GMS*, 399: “El mandato de la felicidad la mayoría de las veces está constituido de modo tal que perjudica considerablemente a algunas inclinaciones”.

³ Véase *TL*, 382, 396.

blo”.⁴ En definitiva, la concepción kantiana *pre-moral* (éticamente indiferente) de la agencia libre que funciona tanto para la ética como para el derecho está constituida por dos tesis estrechamente conectadas entre sí: 1) “Todas las cosas de la naturaleza funcionan de acuerdo con leyes. Sólo un ser racional tiene la capacidad de actuar *de acuerdo con la representación* de las leyes, esto es, según principios, o sea que tiene una *voluntad*” (*GMS*, 412). 2) “La capacidad de proponerse algún fin en general es la característica de la humanidad (a diferencia de la animalidad)” (*TL*, 392).⁵

Para la ética kantiana, la idea de la libertad asociada con nuestra capacidad de proponernos “fines en general” de manera consciente y reflexiva (2) y a nuestra capacidad de justificar nuestras acciones en base a razones y principios racionales (esto es, no meramente apelando a inclinaciones inmediatas, emociones y pasiones) (1) exhibe una plena consistencia tanto con la definición de la ética como “sistema de los fines” como con la enunciación del principio supremo de la doctrina de la virtud: *de entre todos los “fines en general” posibles según la libertad de nuestro arbitrio, sólo el de la “humanidad como fin” constituye el principio práctico supremo cuya adopción nos convierte en agentes con capacidad de actuar con valor de moralidad propiamente dicho.*

Ahora bien, si, como demanda el principio supremo de la ética, la adopción del “fin de la humanidad” como principio práctico supremo es necesaria para que nuestras deliberaciones y acciones obtengan valor de moralidad, es de notar que la ética kantiana haya sido leída a lo largo de los más de dos siglos que han transcurrido desde la publicación de la culminación del sistema ético en 1798 generalmente como una teoría cuyo rasgo central y definitorio radica en la obligación de actuar según leyes universales y en el procedimiento de razonamiento práctico que Kant deriva a partir de esta obligación, cuya formulación es conocida como el imperativo categórico de la ley general. (Incorrectamente, muchas veces como “imperativo categórico” sin más).⁶ Esta lectura, que podemos llamar la lectura *eminente formal-procedimentalista* de la

⁴ Véase especialmente *SF*, 18-19, 21-22.

⁵ Véanse *GMS*, 437 (“La naturaleza racional se separa de las demás en que ella se propone un fin a sí misma”) y *TL*, 381. Es importante destacar que 1) y 2) son rasgos *descriptivos* de la agencia libre. Como tales, son presupuestos por el derecho. Ahora bien, a diferencia de la doctrina del derecho, la ética de Kant normativiza estos dos rasgos (los vuelve “sintéticos”), no sin antes otorgarles un sentido específico al determinar cuáles son los fines que debemos proponernos.

⁶ *GMS*, 421: “Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima por la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley general.”

ética de Kant, se enfrenta a varios obstáculos cuando se confronta con los desarrollos de *MS*.

En efecto, a partir de las breves indicaciones que hemos hecho, podemos notar que la adopción por parte de los agentes del “fin de la humanidad” resulta una condición *necesaria* para la atribución de *valor de moralidad* a una acción. De este modo, que un agente pueda deliberar y actuar en base a principios prácticos generales contrapuestos a este fin, como por ejemplo una concepción particular de la felicidad (el egoísmo eudaimonista), el auto-interés, el propio beneficio, una concepción teológica de la perfección, una concepción religiosa del orden del mundo, etc., y *aún así* obtener para sus acciones valor de moralidad deja de ser una posibilidad real dentro del marco de la ética como “sistema de los fines”. Sin embargo, muchas de las lecturas y, sobre todo, varias de las recepciones de la ética kantiana, sostienen implícitamente que esto es plausible. Nos referimos a la idea de que es posible para un agente cualquiera, independientemente de cuáles sean los principios generales que regulan su plan de vida, aplicar la fórmula que Kant supone que se deriva de la obligación de actuar en base a razones universales, esto es, el principio procedimental enunciado en el imperativo categórico de la ley general, para determinar *con certeza* cuál es su deber moral-ético en una situación práctica determinada. Esta es una de las hipótesis interpretativas que, ya sea asumida explícitamente o no, *necesariamente* se deriva de (o es presupuesta por) las lecturas que, ya sean defensoras o críticas de Kant, consideran que la exigencia kantiana de universalizabilidad *tiene la pretensión de ser* un procedimiento formal *suficiente* para establecer deberes éticos por respeto a los cuales actuar. Con todo, esta lectura parcial de la ética kantiana ha sido suscitada por Kant mismo. Podemos citar como un ejemplo paradigmático de apoyo textual para esta lectura en primer lugar el pasaje de *GMS*, 401-2 en relación con el pasaje paralelo de *GMS*, 420-1: “El bien tan excelente que llamamos moral no puede consistir en otra cosa sino en la *representación de la ley* en sí misma, que *ciertamente sólo se encuentra en el ser racional*, en la medida en que esta representación y no el efecto esperado es el fundamento de determinación de la voluntad. [...] /402/ Pero ¿qué puede ser esta ley cuya representación, incluso sin tomar en consideración el efecto esperado, debe determinar a la voluntad para que ella pueda ser llamada buena absolutamente y sin restricción? Como he despojado a la voluntad de todos los incentivos que pueden surgir del cumplimiento de una ley, no queda más que la conformidad universal de las acciones en general a la

ley, lo que debe servir como único principio de la voluntad” (GMS, 401-2).

De esta cita podemos derivar un mandato categórico que nos demanda “actuar siguiendo leyes (morales) universales” (a lo que debemos agregar “por el puro motivo del deber”). Kant está aquí analizando el concepto mismo de una ley moral: dada una ley, si ella es moral, debemos seguirla incondicionadamente precisamente porque es moral. Ahora bien, dado que *esto último nos conduce a la cuestión de saber cuándo una ley puede ser llamada “moral” con propiedad*, Kant se aboca luego a la tarea de establecer aquellos procedimientos de razonamiento práctico que nos permitan determinar eso mismo. Así, de este párrafo Kant deduce que este mandato incondicionado puede ser formulado en los términos del imperativo de la fórmula de la ley general: “nunca debo conducirme de otro modo más *que pueda también querer que mi máxima deba convertirse en una ley universal*. Aquí es la mera conformidad a la ley en general (sin poner como base de ciertas acciones ninguna ley determinada) lo que sirve como principio para la voluntad y lo que debe servirle como principio si el deber no ha de ser una ilusión vacía y un concepto quimérico” (GMS, 402).

De modo análogo, en GMS, 420-1, Kant argumenta: “Cuando concibo un imperativo *hipotético* en general, no sé de antemano qué contendrá hasta que me sea dada la condición. Cuando concibo un *imperativo categórico*, por el contrario, inmediatamente sé lo que contiene. Pues además de la ley, el imperativo contiene sólo la necesidad de la máxima de /421/ conformarse con esa ley, y dado que la ley no contiene ninguna condición que la restrinja, entonces no queda nada más [en él] que la universalidad de una ley en general, a la cual la máxima de la acción debe conformarse, y es esta conformidad [a la ley] lo que el imperativo representa propiamente como necesario.⁷ El imperativo categórico

⁷ Wood, 1999, p. 78, enuncia el mandato que se sigue del pasaje inmediatamente anterior a la enunciación de la fórmula de la ley general en los siguientes términos: “adopta únicamente máximas que sean conformes con la ley universal como tal”. Siguiendo a Aune, 1979, el autor considera (correctamente a nuestro juicio) que Kant comete una falacia al deducir los imperativos legaliformes del concepto de un imperativo categórico objetivamente fundado. Wood indica que la pregunta adecuada que debemos proponernos antes de investigar las particularidades de la exigencia de universalizabilidad es “¿se siguen el imperativo categórico de la ley general y el imperativo categórico de la ley de la naturaleza meramente del imperativo categórico o de la idea de un imperativo categórico o principio fundado objetivamente?”; su respuesta es que no se siguen (p. 81).

Que las fórmulas legaliformes del imperativo no se derivan necesariamente de la idea de un imperativo categórico como un mandato fundado objetivamente fue notado

es por lo tanto sólo uno y es el siguiente: *Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley general*” (GMS, 420-421).

Ahora bien, ¿cuán evidente resulta que el procedimiento de universalización contenido en esta fórmula de la ley general se siga correctamente de la idea de una obligación, objetivamente fundada, que nos manda actuar siguiendo leyes (morales) universales? Claramente, *este mandato no determina necesariamente un único procedimiento de universalización*. De hecho, podemos notar que el procedimiento de universalización contenido en las dos formulaciones legaliformes⁸ no se aplica sobre los fines principios prácticos generales (más amplios y profundos que las máximas contextuales que estos procedimientos evalúan), sobre los que sí se aplica la fórmula del imperativo categórico en términos de la humanidad como fin, sino sobre –precisamente– las “máximas”. Dos preguntas que muchas de las objeciones (y defensas) planteadas al procedimiento kantiano de universalización no suelen plantearse son, precisamente, si el procedimiento de universalización *de las máximas* propuesto por Kant en GMS, 421 se deriva plenamente de la obligación de actuar siguiendo leyes morales universales, y cuál es la relación normativa entre estos dos principios y el “principio supremo de la doctrina de la virtud”. El análisis de estos dos puntos es necesario para poder comprender la ética de Kant en su sistematicidad, puesto que si contraponemos la afirmación de que ese procedimiento puede constituir el “canon” para el juicio moral con la enunciación del “principio supremo de la doctrina de la virtud”, descubrimos que si la fórmula de la ley general no logra apli-

por Aune, 1979, esp. pp. 28-34. Aune analiza asimismo el pasaje paralelo al del GMS, 420-1 en GMS, 402 para extraer las mismas consecuencias: la obligación de “L: conformar nuestras acciones a una ley universal” (p. 29) no es equivalente a la fórmula de la ley general (“C1”). Para Aune, 1979, p. 29 “la cuestión es ‘¿cuál es realmente la ley práctica fundamental: L o C1 –o estos dos elementos son diferentes formulaciones del mismo principio?’. Aunque Aune indica que Kant parece indicar lo último, sostiene que se trata de dos principios diferentes. Wood, 1999, se ha abocado a la tarea de desarrollar exhaustivamente las consecuencias de esta indicación (reconocida asimismo por otros autores).

Con todo, obsérvese que, en rigor, la ley práctica fundamental sólo puede ser la que nos obliga a la adopción del “fin de la humanidad”, en la medida en que es este principio el que justifica la existencia misma de leyes morales válidas para los seres humanos, ya desde GMS: la obligación que Aune llama “L” es, en efecto, una ley *moral-ética* sólo cuando es derivada del reconocimiento efectivo de la prioridad normativa absoluta del fin de la humanidad.

⁸ A saber, la fórmula de la ley general y la de la ley de la naturaleza: “Actúa como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en una LEY GENERAL DE LA NATURALEZA” (GMS, 421).

carse a los “fines en general” que los agentes son libres de proponerse, y, por lo tanto, el procedimiento de razonamiento práctico que la fórmula propone puede ser aplicado correctamente por agentes que no hayan adoptado el “fin de la humanidad” como principio práctico supremo, entonces o bien hay dos éticas en Kant, o bien la primera afirmación es incorrecta. Desechar la prioridad normativa del fin de la humanidad para así salvar el estatuto normativo prioritario del “formalismo” no es una opción plausible: sabemos que sin el “fin de la humanidad”, no tendríamos siquiera la obligación de actuar en base a ninguna clase de imperativos categóricos (*GMS*, 428-429).⁹

Sin embargo, (nuevamente) Kant mismo ha abonado el terreno de las lecturas que dan prioridad al procedimentalismo formal por sobre las consideraciones morales “materiales”: “Si de este solo imperativo pueden derivarse todos los imperativos del deber como de su principio, podremos al menos mostrar qué pensamos por deber y qué quiere decir el concepto del deber, incluso si dejamos sin decidir si lo que llamamos deber no es un concepto vacío” (*GMS*, 420-421). Obsérvese que Kant *no* afirma esto del mandato de actuar siguiendo leyes universales (morales) por el puro motivo del deber, sino *específicamente* del procedimiento de universalización enunciado en la fórmula imperativa de la ley general. En rigor, para evitar que se suscitaran las frecuentes lecturas que sostienen que el procedimiento de universalización intenta ser un principio suficiente para establecer contenidos morales,¹⁰ Kant debería haber predicado esta afirmación del mandato de actuar en base a leyes universales por el puro motivo del deber. A este apoyo textual amigable para las lecturas procedimentalistas formales de la ética de Kant contribuye asimismo la afirmación kantiana acerca de la equivalencia “objetiva” entre las tres formulaciones principales del imperativo categórico (*GMS*, 436).

En este marco problemático, quisiéramos en lo que sigue examinar algunas consecuencias que la “forma final” (según el giro de Wood, 2002) de la filosofía práctica de Kant acarrea para la lectura de las posi-

⁹ Nótese asimismo que el punto analizado por Kant en estos pasajes es, en última instancia, el concepto del deber moral y el de una ley moral. La cuestión verdaderamente normativa es una cuestión lógicamente diferente de estas dos ideas: “¿por qué obliga la ley moral?” (*GMS*, 450), esto es: ‘¿por qué existen obligaciones y deberes morales en primer lugar?’. La formulación de la obligación de actuar siguiendo leyes universales y la de cualquier procedimiento de universalización que se proponga es una tarea que, claramente, no responde la cuestión normativa, sino que presupone su respuesta.

¹⁰ Como por ejemplo, las lecturas de O’Neill, 1975, 1985, Silber, 1974, entre otras, y las recepciones de la ética de Kant en Rawls, 1989 y Habermas, 1986 e incluso la recepción por detrás de las críticas de Hegel.

ciones establecidas en los textos éticos de la década de 1780, sobre todo en la *GMS* (y específicamente, las afirmaciones que Kant hace en *GMS*, 421-4 y 436). Como este objetivo general resulta en realidad demasiado amplio y demanda un análisis mucho más extenso del que podemos ofrecer aquí,¹¹ nos proponemos unos objetivos más humildes. Intentaremos presentar *algunas* objeciones a las lecturas de la ética de Kant que consideren que la fórmula del procedimiento de universalización pretende ser suficiente para establecer contenidos morales-éticos – esto es, a aquellas lecturas que suponen que una exigencia procedimental de universalización es *suficiente* para establecer deberes éticos kantianos. Estas lecturas no se limitan a la bibliografía interpretativa especializada; quizás resulte más importante la *recepción* que esta lectura ha tenido en la historia de la filosofía práctica. Por caso, las conocidas críticas que Hegel realiza contra el “formalismo” del universalismo kantiano (especialmente en “Sobre los tratamientos científicos del derecho natural”, los pasajes “La razón legisladora”, “La razón examinadora de leyes” y “La virtud y el curso del mundo” en *Phaenomenologie des Geistes*, y la “Segunda Parte.

¹¹ Este análisis debería necesariamente dar cuenta de las diferencias que presentan *GMS* y *MS* entre sí. Por mencionar algunos de estos cambios (muchos de ellos notados también por Wood, 2002), entre los más importantes podemos encontrar: 1) En *MS* la prioridad normativa de la “humanidad como fin” para la ética, que estaba presente de todos modos ya en la *GMS*, es explícita y de alcances sumamente profundos. Por esto, las lecturas de la filosofía práctica de Kant que se concentran prioritariamente en el imperativo categórico de la ley general tienden a ignorar que el lugar que esta formulación ocupa en lo concerniente al tratamiento de los deberes éticos queda bastante reducido en la concepción de la ética expuesta en la *TL*. En efecto, los deberes de la propia perfección y de la felicidad ajena obtienen su contenido del “fin de la humanidad”, y no se establecen a partir de la aplicación del requisito de la universalizabilidad. 2) Como notó Beck, 1960, pp. 176-181, la distinción entre *Willkür* y *Wille* está ausente – aunque de algún modo tácita – en la *GMS*; la importancia de esta diferenciación es central para las dos doctrinas de *MS*. 3) La importancia de la noción de “fin” (entendido como principio práctico que guía la conducta de un agente), innegable en *MS*, no es enfatizada por Kant en la *GMS*, incluso a pesar de que Kant afirma que el “fundamento de un posible imperativo categórico” es, de hecho, un “fin” (*GMS*, 428-429). 4) La *MS* introduce en la ética un tipo de razonamiento moral que no está contemplado en *GMS*, a saber: el razonamiento moral por el cual el agente sopesa entre “máximas” ya establecidas como moralmente permisibles (véase por ejemplo *TL*, 390). 5) La redefinición de la clasificación entre deberes “perfectos” e “imperfectos” es otro de los cambios que se observan: en la *GMS* Kant consideraba que los deberes que se establecen a partir de la prueba de la “no contradicción en el pensamiento” de una máxima eran deberes *éticos* perfectos (v. gr., “no mentir”, “cumplir con las promesas”). En la *TL* Kant afirma que *todos los deberes éticos son imperfectos o amplios* (*TL*, 390), en la medida en que el rasgo esencial de la legislación ética consiste en que “la ética no da leyes para las acciones (puesto que eso lo hace el *ius*) sino solamente para las máximas de las acciones” (*TL*, 388). 6) La (consecuente) distinción entre deberes éticos “directos e indirectos” (*RL*, 220-221) no aparece explícitamente en la *GMS*.

La moralidad” de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*) presuponen la hipótesis interpretativa de que para la ética kantiana el requisito *formal* de universalizabilidad *pretende ser suficiente* para atribuir valor de moralidad, y presuponen que la ética de Kant intenta *exclusivamente* ser una guía formal del juicio moral cuyos procedimientos pueden ser aplicados por toda clase de agentes (independientemente de cuáles sean sus “fines en general”) con el objeto de decidir y actuar con valor de moralidad. También la *recepción* de la ética de Kant en algunos autores contemporáneos recientes (como puede verse en Rawls, 1989, y Habermas, 1986)¹² tiende a dar por sentado que la ética kantiana pretende presentar a la exigencia de universalidad y al procedimiento enunciado en el imperativo categórico en sus fórmulas legaliformes como principios suficientes para establecer contenidos morales. La historia de esta recepción no muestra, a nuestro juicio, un Kant convincente en la medida en que insistir en salvar el “formalismo” kantiano proponiendo re-interpretaciones contemporáneas del procedimiento de universalización cuando Kant mismo nos ofrece en *MS* una ética con un contenido “material” definitivamente sustantivo resulta, en todo caso, una estrategia a la que podemos objetar la cuestión problemática de si la ética kantiana puede seguir siendo leída como una ética eminentemente formalista y procedimentalista orientada *solamente* a ofrecer una guía para el razonamiento práctico cotidiano.

Con el objeto de revisar estas lecturas, nos concentraremos (*II*) en la postura de Silber, 1974. Nuestra elección de este texto se debe a que, por un lado, sus argumentos son rigurosamente contruidos y el autor explicita claramente los presupuestos epistémicos de la lectura eminentemente formal-procedimentalista y centrada en el requisito de universalización de la ética de Kant de manera adecuada, puesto que recurre al corpus kantiano en general (i. e., no se limita a *GMS*); por el otro, constituye una investigación de la ética kantiana antes que una recepción reconstructiva. Luego, (*III*) quisiéramos proponer que las afirmaciones de Kant acerca de la equivalencia “objetiva” entre las “formulaciones” del imperativo categórico no son correctas desde la perspectiva de la propia ética de Kant, considerada como una unidad sistemática y desde las posturas desarrolladas en *MS*. Sostendremos que algunas de las afirmaciones que Kant realiza en *GMS* resultan incorrectas cuando las

¹² Para una breve historia de la recepción de la ética de Kant en este sentido (es decir, la recepción de la ética de Kant como eminentemente procedimentalista y centrada en el requisito y el procedimiento de universalización), véase Guariglia, 1994.

contrastamos con la idea de un “sistema de los fines”; con todo, creemos que esta indicación no resulta problemática para Kant, sino que pensamos que descubre la solidez de su filosofía práctica en general, y de su sistema ético en particular.

II. Contra la lectura eminentemente procedimentalista de la ética de Kant

Ya en *GMS* la exigencia de universalidad era una obligación cuya normatividad fue justificada por Kant en base a la noción de humanidad como fin: debemos actuar en base a razones *universalizables* en el sentido específico de que nuestras razones para actuar deben poder ser *aceptables para todas las personas, en virtud de su estatuto de fines en sí mismas*.¹³ La obligación de actuar en base a razones universales resulta así un principio “sintético” en la medida en que depende del *reconocimiento efectivo por parte de un agente del principio que justifica la normatividad de la exigencia de universalidad*. Con esto último, parece resultar claro que para poder decir que un agente actúa con valor de moralidad no será *suficiente* afirmar que “su máxima de su acción puede ser querida sin contradicción”. Por lo menos, para determinar si esto es suficiente, debemos examinar si la fórmula del imperativo de la ley general provee al agente moral de las herramientas necesarias para establecer si la prueba de no-contradicción es o no compatible con la adopción de “fines en general” o principios prácticos inmorales. Pero es posible mostrar que, por ejemplo, un agente racional auto-interesado y egoísta (uno que podríamos llamar con la terminología de Jon Elster, 1979, un “maximizador global”) puede aplicar con éxito la prueba de no-contradicción para establecer no ya deberes, sino cursos convenientes de

¹³ Podemos decir que la cuestión fundamental de *GMS* es la que Kant enuncia en *GMS*, 450: “¿por qué obliga la ley moral?”. Esta es la pregunta normativa básica que orienta la reflexión de *GMS* y que sólo puede responderse a partir del establecimiento de la fuente de normatividad de la ética: nuestro estatuto de fines en nosotros mismos (*GMS*, 428-429). Así, la obligación de actuar siguiendo la “ley moral” es un mandato cuya normatividad se justifica a partir de este principio sustantivo anterior a ella. Si el mandato de actuar siguiendo leyes universales (siguiendo el puro deber) es un mandato de primer orden del que se deriva el procedimiento de universalización enunciado en las fórmulas legaliformes (mandatos de segundo orden), la obligación de adoptar de manera consciente y reflexiva el fin de la humanidad se convierte en un meta-mandato en la medida en que responde, precisamente, la cuestión acerca de *por qué debemos obedecer (o por qué tenemos)* leyes morales en general antes que meramente actuar siguiendo nuestras concepciones particulares de la felicidad, por ejemplo.

acción, en la medida en que puede equiparar ‘no-contradicción’ con ‘racionalmente conveniente para mis propósitos generales según se organizan a partir de un principio del propio beneficio’.

Podría plantearse una aparente objeción a lo anterior que diría algo similar a lo que sigue: “La pregunta acerca de cuáles son las *verdaderas* razones por las cuales un agente puede considerar que la no-contradicción, en vez de garantizar la universalidad (moral) de la máxima, es prueba de que una acción es conveniente a sus propósitos egoístas es una pregunta que no se puede hacer. El motivo por el cual no se puede hacer esta pregunta radica en que el procedimiento indicado por los imperativos legaliformes obtiene una justificación normativa independiente y su normatividad se deriva de la obligación incondicionada de actuar en base a leyes universales.¹⁴ alcanza con saber que mi máxima no genera contradicciones”.

Sin embargo, esta objeción deja sin responder la pregunta por la corrección de la derivación de estas fórmulas desde la idea de un mandato fundado objetivamente de actuar en base a leyes que sean universales en el sentido (“sintético”) específico que obtiene esto en la ética kantiana, ya desde *GMS*: *deben poder ser justificadas frente a todos los seres racionales para poder ser compatibles con su estatuto de fines en sí mismos*. Claramente, esta justificación depende (para que tenga sentido decir que un agente puede aplicar moralmente las fórmulas legaliformes) del reconocimiento consciente y autónomo por parte de ese agente del principio *sintético* que enuncia que todas las personas son fines en sí mismas. En consecuencia, podemos decir que *sólo si* las fórmulas procedimentales enunciadas en los imperativos categóricos legaliformes son aplicadas por un agente que ha reconocido la normatividad de este principio se podrá decir que su aplicación y su resultado obtienen valor de moralidad. Ahora bien, ¿cómo es posible, entonces, que en los cuatro ejemplos expuestos en *GMS*, 421-4 los agentes deliberen y, por lo tanto, actúen, en base a principios asociados a la propia concepción particular

¹⁴ Podría objetarse también que la obligación de actuar según leyes universales, al ser incondicionada, no puede ser justificada objetivamente en un principio normativo ulterior. Esta objeción es, con todo, una falacia: el hecho de que esa obligación se fundamente en el único “fin” con valor incondicionado no implica que ella pierda incondicionalidad; por el contrario, es sólo porque resulta una obligación objetivamente fundada en la fuente de normatividad del “fin de la humanidad” que podemos decir que es incondicionada. El mero análisis del concepto de ley moral no alcanza, en el marco del criticismo kantiano y a pesar de algunas afirmaciones de Kant, para justificar la normatividad de las leyes morales que efectivamente nos obligan.

de la felicidad y al propio beneficio?¹⁵ En efecto, lo que el “principio supremo de la doctrina de la virtud” indica es que la *cuestión de la moralidad es una cuestión que se dirime más allá de la generación y la evaluación de las máximas, para ingresar en un ámbito de la agencia y de la deliberación acerca de las razones para actuar que es, en rigor, anterior a las decisiones y acciones particulares y cotidianas.*

Lo contrario es sostenido por J. Rawls. En su influyente artículo de 1989 titulado “Themes in Kant’s Moral Philosophy”, Rawls, adoptando las lecturas de Herman, 1985, O’Neill, 1975, y Silber, 1974, sostuvo que existe un “constructivismo” kantiano en ética, que consiste principalmente en que el imperativo de la ley general es un procedimiento que “ayuda a determinar el contenido de la ley moral, tal y como ella se nos aplica como personas razonables y racionales dotadas de conciencia y sensibilidad morales, y afectadas por-, pero no determinadas por, deseos e inclinaciones naturales” (Rawls, 1989, p. 82). Rawls sostiene en este sentido, por ejemplo, que el procedimiento de universalización enuncia-

¹⁵ Reconocemos que la complejidad del tópico del funcionamiento de la aplicación concreta de la fórmula de universalización es lo bastante profunda como para hacer esta afirmación sin más. Sin embargo, que esta posibilidad es real (como ha mostrado asimismo Wood, 1999) se deriva del hecho de que la prueba de no contradicción no alcanza a restringir, por ejemplo, el principio del “amor propio” que suscita la máxima “cuando crea estar en apuros económicos pediré dinero prestado y prometeré pagarlo, aunque yo sepa que tal cosa no sucederá nunca” (GMS, 422). El agente del ejemplo kantiano para el caso del deber llamado en GMS “perfecto para con los demás” puede rechazar esta máxima apelando exclusivamente al motivo de que su universalización hipotética “haría imposibles la promesa y el fin que se quiera obtener con ella, pues nadie creería que se le ha prometido algo, sino que se reirían de todas las expresiones de este tipo como de una mera mentira”. La contradicción está dada aquí entre el escenario producido por la universalización hipotética y el objetivo contextual del agente (salir del apuro económico) y la razón ofrecida junto con la prueba de contradicción apela, por lo tanto, al propio beneficio.

En todo caso, debemos tener en cuenta que la noción de “máxima” tal como es empleada por Kant en el contexto del análisis de los cuatro ejemplos de deberes tras la enunciación de las fórmulas legaliformes (GMS, 421-423) y tal como es definida en GMS, 420-421, nota, no es equiparable a la idea de un “fin en general” entendido como un principio práctico supremo que un agente adopta como rector de su plan de vida, esto es, de sus elecciones y decisiones a largo plazo. Dada la definición de la metodología de la doctrina del derecho, los “fines en general” que somos libres de proponernos pueden ser principios egoístas, concepciones religiosas, etc.

Por lo demás, estos principios habrán de tener injerencia en la generación de máximas. Las fórmulas legaliformes no son, sin embargo, sensibles al modo en que se generan las máximas: no es un dato relevante para la aplicación del procedimiento si la máxima está motivada por principios prácticos generales previamente adoptados, como ser un principio egoísta, una costumbre tradicional, un mandato religioso, etc., o simplemente por “inclinaciones”, etc.

do por el imperativo de la ley general es plenamente capaz de ofrecer el contenido de los dos deberes de virtud, si bien esto último se contradice directamente con el hecho de que en *MS* los “fines que son deberes” (la propia perfección y la felicidad ajena) son derivados por Kant únicamente del principio de la “humanidad como fin”. Este último principio no sólo confiere a estos deberes su contenido sustantivo y material, sino que también justifica su normatividad. No reconocer el dato de que la ética kantiana funda, en *GMS* y *MS*, su normatividad en el principio del “fin de la humanidad” constituye una falencia interpretativa, pero también provoca una confianza excesiva en el aspecto procedimental de la exigencia de universalizabilidad que lleva a la ética kantiana a un callejón sin salida en cuanto a la justificación de la normatividad de esta misma exigencia.

Al proponer su tesis acerca del “constructivismo” moral kantiano, Rawls retoma la lectura de Silber, 1974, p. 200, quien había sostenido que “Kant puede introducir reglas para guiar el juicio sin verse envuelto en un regreso al infinito porque no ofrece una regla para aplicar la ley moral; antes bien, la ley moral es un principio que especifica el procedimiento que el juicio debe seguir para primero determinar y luego alcanzar el bien supremo”. Silber, 1974, p. 198, señala correctamente que “la ley moral y el bien supremo, como el objeto material de volición determinado por la ley moral, no son completos y suficientes para la práctica de modo independiente”. Con esta última afirmación, Silber da cuenta acertadamente de la concepción kantiana de la ética como una teoría que intenta ser efectiva en la práctica en el sentido de que sus principios puedan ser aplicados por los agentes como guías del juicio moral frente a la praxis concreta para determinar el valor de moralidad de sus acciones. Esto último es un corolario del giro copernicano que Kant operó en la filosofía moral: la autonomización de la teoría moral iniciada en la primera *Kritik*, culminada en *GMS* y refinada con la tercera *Kritik* y *MS* significa, entre otras cosas, el rechazo absoluto a la idea de que la validez de las normas pueda provenir de un orden moral independiente ajeno al uso efectivo de la razón práctica por parte de los seres humanos, y la consecuente perspectiva teórica centrada en el agente que delibera acerca de sus razones para actuar. Sin embargo, Silber extrae consecuencias incorrectas de este hecho. Al indicar la centralidad que el juicio moral obtiene en “la aplicación de la teoría moral a la práctica”, concluye que la exigencia de universalizabilidad presente en el imperativo de la ley general es suficiente para “determinar la naturaleza de los deberes específicos para uno y para atender a que se cumplan” (Silber, 1974, p.

198), en la medida en que “la aplicación correcta de la ley moral consistiría en la satisfacción por parte del juicio de un procedimiento por el cual un objeto particular o una acción son designados en la imaginación como la encarnación del bien supremo para un acto particular de volición moral, y en la subsiguiente realización de la acción por una voluntad de tal modo especificada” (p. 199).

Ahora bien, la presuposición de la tesis de que el requisito formal de universalizabilidad es capaz de cumplir con este rol del juicio moral de manera suficiente se contradice no sólo con el refinamiento de la ética en *MS*, sino que también resulta una tesis inconsistente: esto es, la tesis acerca de la suficiencia del requisito en cuestión se basa en premisas normativas anteriores a tal requisito, lo que contradice esa misma suficiencia. Veamos cómo.

El análisis del aspecto procedimental del imperativo de la ley general realizado por Silber abrevia en la hipótesis interpretativa de que para Kant existe, en última instancia, un único procedimiento para guiar el juicio en todos los usos de la razón (esto es, en cuanto a los juicios determinantes, a los juicios reflexionantes y al juicio moral). Silber, 1974, pp. 200-201, sostiene, consecuentemente, que en un “acto de esquematismo moral”, el agente que delibera no realiza un tipo de uso del juicio “diferente del que realiza en el esquematismo directo del entendimiento”.¹⁶ Ahora bien, ¿qué significa ‘racionalidad’ en lo concerniente al procedimiento racional del juicio en sus múltiples usos? Silber, 1974, p. 201, responde apelando (correctamente) a un aspecto básico de la noción kantiana de la autonomía de la razón (en cualquiera de sus usos) que consiste en “ignorar toda consideración a las creencias sostenidas por alguno o todos estos empleos”.¹⁷ “En todos los usos de las facultades de

¹⁶ Para Silber, 1974, p. 201, “dado que hay una sola razón que está a la base de una variedad de usos racionales, del mismo modo hay un único proceso racional o de juicio en la variedad de los usos”. Silber remite aquí a la referencia a la unidad ideal sistemática de la razón que Kant esboza en *GMS*, 391, y remite asimismo a las conocidas reglas o máximas del juicio que se enumeran en *Log*, 57 (como reglas procedimentales para evitar el error), *Anth*, 200 (como máximas que conducen a la sabiduría) y 228-229 (como “máximas para la clase de pensadores”), y en *KU*, § 40 (294 ss.). Nótese que la concepción de la autonomía de la racionalidad-razonabilidad humana no es, en los tres lugares citados, meramente descriptiva de las capacidades epistémicas y cognitivas del ser humano, sino que es una concepción prescriptiva o normativa, esto es, acerca de cómo debe realizarse un uso de la razón que pueda ser considerado como plenamente racional (en términos evaluativos).

¹⁷ Silber, 1974, p. 201: “La racionalidad de una persona en cualquiera de estos campos no puede ser evaluada sobre la base de la opinión que sostiene. [...] Uno muestra que es racional en lógica, ciencia, ética y cuestiones de gusto por el modo en que procede en el

la mente, Kant presenta el test para el uso sólido de la razón, para la razonabilidad, no en términos de objetivos, opiniones o hechos estáticos, sino como máximas para la guía del procedimiento de razonamiento. Kant prescribe procedimientos para el juicio que han de seguirse donde se desee un resultado informado por la razón. La racionalidad de un proceso de pensamiento consiste en la fidelidad con la que la mente, la voluntad o el gusto han llevado a cabo estos procedimientos. Sólo si las reglas de pensamiento, normas de la moralidad y reglas del juicio estético son consideradas como expresiones de procedimientos puede genuinamente haber conocimiento racional en la ciencia, acción autónoma en la experiencia moral y libre juego entre sensibilidad y entendimiento en la experiencia estética. El juicio emplea conceptos en muchos de estos usos. [...] Pero el acto del juicio está guiado por referencia a normas procedimentales en términos de las cuales funciona relacionando conceptos e ideas con la sensibilidad (Silber, 1974, p. 203).

Podemos descubrir un inconveniente de la lectura en cuestión con una indicación en apariencia sutil, pero que en realidad constituye uno de los aspectos centrales de la filosofía práctica kantiana. La pregunta que orienta esta indicación es acerca de cómo entendemos que “el acto del juicio está guiado por referencia a normas procedimentales en términos de las cuales funciona relacionando conceptos e ideas con la sensibilidad”. Para Silber, (como para Rawls, 1989, Habermas, 1986, y ciertamente para Hegel), estas reglas procedimentales, en lo que refiere a la guía del juicio moral, son (única y plenamente) co-extensivas con el requisito de la universalizabilidad y, en última instancia, con el test de la no-contradicción enunciado en los dos imperativos legaliformes. (Y Kant parece indicar esto mismo en varios lugares de *GMS*). *Sin embargo, en rigor la moralidad kantiana depende de la justificación de la normatividad de estas normas procedimentales.* En efecto, no alcanza con afirmar que la estructura de la racionalidad-razonabilidad deba regularse, en el “uso práctico” de la razón, por medio de tales o cuales procedimientos: *una teoría moral kantiana se preocupa eminentemente por la cuestión normativa acerca de por qué tales normas procedimentales son, en efecto, normas y no meras reglas para obtener cursos de acción convenient-*

uso de su razón, esto es, por el proceso efectivo de su pensamiento y acción”. Claramente esta indicación es acertada; sin embargo, desde la perspectiva de una teoría moral kantiana, la cuestión normativa predomina en todo momento, con lo cual la cuestión básica para la ética de Kant es cómo habremos de justificar la necesidad práctica de la afirmación de que un uso autónomo de la razón práctica es *siempre* un uso moralmente correcto de ella.

tes para un agente auto-interesado, por ejemplo. La cuestión central de la ética kantiana es, entonces, la justificación de la “necesidad práctica” de todo procedimiento que se proponga para la guía del juicio moral.¹⁸

Esta cuestión de *validez moral* estructura la argumentación de *GMS* y suscita la pregunta normativa básica de la ética, “¿por qué obliga la ley moral?” en *GMS*, 450. En *GMS* esta pregunta se responde retroactivamente, cuando Kant especifica la fuente de normatividad de cualquier imperativo ético (esto es, lo que justifica la afirmación de que aplicar un tipo de razonamiento práctico determinado sea una obligación moral) en la indicación de que para poder decir con sentido que existen obligaciones incondicionadas es necesario contar con un “fin incondicionado” que funcione como criterio normativo válido para todos los agentes (*GMS*, 428-429).¹⁹ Con esta indicación, podemos asimismo descubrir que cualquier procedimentalismo moral kantiano debe necesariamente presuponer una justificación de la corrección moral de la aplicación de los procedimientos correspondientes: una herramienta procedimentalista kantiana que logre ser fiel a la constante preocupación kantiana por la justificación de la validez de las normas (sean estas procedimentales o sustantivas) debe o bien presuponer una fuente de normatividad, o bien ofrecerla él mismo.

¿Cuál es el caso del requisito de la universalizabilidad en cuanto a su aplicación para obtener deberes éticos? Claramente el primero: la exigencia de universalizabilidad no provee por sí misma aquel tipo de razones que Kant considera que obtienen valor de moralidad por derecho

¹⁸ Se da un caso análogo con las máximas del juicio enumeradas en *KU*, *Log* y *Anth*, en la medida en que ellas son consideradas como prescriptivas.

¹⁹ Podemos notar que la estrategia de justificación presente en *GMS* III por la cual Kant apela a la idea de que el ser humano es un ser imperfectamente racional (debido a su doble condición nouménica-racional y fenoménica) es vulnerable a una fuerte objeción. En efecto, la pregunta normativa ‘¿por qué estamos moralmente obligados en general?’ no puede responderse diciendo “porque somos ‘habitantes de dos mundos’”. Esta afirmación sólo nos dice por qué motivo nos resulta *difícil cumplir con la ley moral*. Esto constituye el aspecto motivacional-afectivo de nuestra conciencia moral; sin embargo, la fenomenología (empírica) de nuestra conciencia moral, como cuestión afectiva asociada a la sensibilidad y a la accesibilidad de los principios morales, no es equivalente a la cuestión motivacional racional u “objetiva”. Para Kant, tenemos obligaciones morales para con nosotros y para con los demás porque los seres humanos somos fines de valor absoluto en virtud de nuestra humanidad, no porque seamos inconstantes en su cumplimiento. Asimismo, lo contrario de la moralidad kantiana no es la irracionalidad, sino que existen formas de racionalidad (como la instrumental) que resultan inmorales *a pesar de ser racionales*.

propio, esto es, *las razones basadas en el reconocimiento efectivo del valor moral supremo de la humanidad en todas las personas*. Existe una razón bastante sencilla para sostener esto último. Si nos centramos en una de las condiciones necesarias (aunque no suficientes) para adscribir valor de moralidad kantiana, esto es, la *preocupación moral por la corrección de una acción*,²⁰ y la contraponemos con la *distinción entre legalidad y moralidad*, podemos descubrir que esta distinción implica que un agente puede aplicar correctamente el procedimiento de universalización en su razonamiento práctico y actuar en base a sus resultados, sin tener, sin embargo, una preocupación moral por la corrección de la acción. De hecho, este requisito puede ser aplicado correctamente (como claramente sugieren los cuatro ejemplos de deberes que Kant desarrolla en *GMS*, 421-424)²¹ por un agente auto-interesado y egoísta, esto es, por una clase de agente que delibera y actúa en base a un principio último (el propio beneficio) que, para Kant, es *un principio (un “fin en general”) immoral y no-universalizable*. Lo que es lo mismo: en el contexto en el cual Kant enuncia el requisito procedimental de universalizabilidad en *GMS*, es posible que un agente aplique el test de la no-contradicción

²⁰ Como notó Herman, 1981, esp. p. 366.

²¹ Confróntese *GMS*, 423 (esto es, la justificación de la contradicción de la máxima de no ayudar al prójimo en el contexto de los ejemplos de deberes analizados según la fórmula de la ley general: “pueden producirse muchos casos en los que ella necesite del amor y la asistencia de otros, casos en los cuales se habría arrebatado a sí mismo toda esperanza de la ayuda que desea a causa de esa ley natural surgida de su propia voluntad”) con *GMS*, 430, nota, pasaje en el que Kant rechaza explícitamente la justificación que allí explicaba la inaceptabilidad de generalizar la máxima de no ayudar (a saber, el escenario hipotético es uno en el que el agente no obtendría ayuda) cuando analiza el mismo tipo de deber en el contexto de la fórmula de la humanidad como fin: “muchos consentirían de buen grado que otros no estén obligados a hacerle el bien con tal de poder quedar dispensados de hacerles el bien a otros”. Por otro lado, confróntese el ejemplo del deber “imperfecto para con uno mismo” (desarrollo de los talentos) según es analizado en *GMS*, 422-423 con la indicación de Kant en *GMS*, 399ss en la que Kant señala que la utilidad del desarrollo de los talentos, además de ser una idea asociable de modo directo al principio del propio beneficio, no anula la posibilidad, que Kant advierte en *GMS*, 393ss, de que los talentos cultivados sean empleados para propósitos inmorales o directamente criminales. El desarrollo de los talentos es un claro ejemplo de una máxima que para obtener un valor de moralidad pleno sólo puede ser sostenida por agentes que reconocen el valor supremo del “fin de la humanidad”. Si el requisito formal de universalidad deja indeterminado cuál es el fin en general que un agente ha adoptado (y ciertamente es el caso, dado que la prueba de no-contradicción se aplica sobre las máximas), entonces la razón de que el agente del ejemplo analizado en el contexto de la fórmula de la ley general “como ser racional necesariamente desea que todas sus capacidades sean desarrolladas, pues ellas le son dadas y le son provechosas para todos los propósitos posibles” (subrayado nuestro) *no alcanza para justificar el desarrollo de los talentos como un deber moral-ético*.

exclusivamente para determinar cuál es el curso de acción que resulta más conveniente para sus propósitos (*in casu*, egoístas) más generales. En este caso, por supuesto, el razonamiento en cuestión no podría ser considerado como la aplicación de un imperativo “categórico”, pero de todos modos el agente podría igualmente aplicar el *procedimiento* de este razonamiento según lo expresado en la formulación típica de la exigencia de universalización: de otro modo, la distinción entre legalidad y moralidad no tendría sentido *en este contexto*. Por el contrario, el caso de que un agente actúe de acuerdo con el razonamiento práctico expresado por el imperativo del fin de la humanidad sin tener una preocupación moral por la corrección de la acción no tiene sentido: adoptar el “fin incondicionado” de la humanidad como criterio para la deliberación práctica ya constituye un tipo de acto con valor de *moralidad* por sí mismo.

La diferencia entre la aplicación de un procedimiento de universalización por parte de un agente que *no* ha adoptado el principio de la humanidad como fin como principio supremo que estructura su conducta moral (y que ha adoptado por el contrario un principio del propio beneficio o similar), y por parte de un agente que sí lo ha adoptado constituye, así, una diferencia cualitativa en lo que atañe a la moralidad de sus acciones: el primer agente obtiene del procedimiento de universalización meras políticas convenientes (por ejemplo), mientras que el segundo, deberes éticos. El primer agente no puede, estrictamente hablando, actuar “por deber”, tal como exige la moralidad kantiana (porque *no* obtiene deberes morales-éticos de su aplicación de un procedimiento formal de universalización, incluso si ha manifestado una especie de preocupación moral por la corrección de la acción); el segundo, a la inversa, no puede no actuar “por deber” en la medida en que no sólo puede determinar con certeza cuál es su deber, sino que ya posee el único tipo de motivación de la cual se puede decir con propiedad que posee valor de moralidad. Ahora bien, la tesis acerca de la suficiencia de una exigencia procedimental de universalización para establecer un “contenido de la ley moral” o para determinar valor de moralidad debe necesariamente sostener lo contrario.

Como mencionábamos, *la cuestión que dirime la posibilidad de que el procedimiento de universalidad sea suficiente para adscribir valor de moralidad a una acción es la cuestión normativa acerca de la justificación de la validez moral de las reglas procedimentales de la universalizabilidad*. En este marco, el requisito procedimental de universalizabilidad puede ser aplicado para obtener acciones con valor de mo-

ralidad y deberes éticos sólo cuando se comprende que este requisito es, antes que un procedimiento para la “construcción” (empleando la terminología rawlsiana) de la moralidad, el “producto de una construcción” (vale decir, cuando las virtudes procedimentales de la universalizabilidad son conectadas con su fuente de normatividad). Ahora bien, ¿qué tipo de justificación normativa ofrece Silber para la validez moral del procedimiento de universalización? La validez moral de este procedimiento se sostiene, para la lectura que considera que él es suficiente para establecer la moralidad de las acciones, en la presuposición de la normatividad de la proposición ‘actúa a partir de un procedimiento racional que abstraiga tus inclinaciones egoístas’. En efecto, Silber afirma que: “Al actuar sobre la base de una máxima universal, una persona puede mantener la independencia de su voluntad en un acto moral concreto porque al actuar sobre la base de una máxima universal da cuenta de todas las condiciones y no meramente de las suyas. Al actuar en base a tal máxima, trasciende la subjetividad de la inclinación personal y actúa en términos de la idea de la *ley* más que en términos de la inclinación personal” (Silber, 1974, p. 208).

Sin embargo, esto es cierto sólo cuando el mandato de actuar en base a leyes universales es lógica y normativamente anterior al procedimiento de universalización de las máximas enunciado en los imperativos legaliformes. Aunque esta afirmación es trivial, en realidad esto vuelve insuficiente a tal procedimiento: para que él resulte suficiente para establecer un valor de moralidad, su aplicación por parte de un agente debe estar ella misma justificada en el mandato previo de ‘actuar de modo autónomo en base a la idea de una ley moral’ –y hacerlo por las razones correctas. Un agente que no haya adoptado previamente como principio normativo el mandato de ‘actuar en términos de una ley moral’ (lo cual *no equivale necesariamente* a ‘actuar en base a máximas que *uno* no pueda *querer* como leyes universales’) no podría aplicar el procedimiento de universalización por las razones moralmente correctas; por lo tanto, en este caso, el procedimiento de universalización no sería él mismo suficiente para establecer valor de moralidad. (Desde la perspectiva del “sistema de los fines”, no tiene sentido, por lo demás, afirmar que la aplicación de un procedimiento de universalización por parte de *cualquier* agente produce *automáticamente* deberes éticos por respeto a los cuales actuar).²²

²² Observemos que varias razones para actuar que desde la ética kantiana podrían ser llamadas “inclinaciones personales” son, por el contrario, razones “objetivas” para el

Así, la afirmación de Silber, 1974, p. 203, de que “la interpretación procedimental de la racionalidad, esto es, el intento de explicar la racionalidad del pensamiento en términos del proceso o actividad del juicio, recibe su mayor énfasis y amplificación en la ética kantiana [...] sobre todo en *GMS*” es correcta sólo en parte. Es innegable que Kant concibe que el uso efectivo de la razón (sobre todo, el “uso público” de ella) por parte de los agentes concretos exhibe una serie de virtudes procedimentales que nos autorizan a afirmar, como lo hizo O. O’Neill, 1986, p. 538, que “la autoridad de la razón, como otras autoridades humanas, es instituida por los seres humanos”. Sin embargo, una interpretación procedimental de la razón práctica kantiana *no implica que las demandas morales puedan verse, por su parte, fundadas exclusivamente en términos puramente procedimentales*, esto es, sin contar con la apelación a un principio normativo con contenido “material” (como contrapuesto a “formal”). En rigor, tal pretensión contradice la prioridad normativa que la noción sustantiva de “humanidad como fin” obtiene en el pensamiento ético de Kant en *MS* y, al mismo tiempo, el rol que la adopción de “fines en general” tiene en la estructura del razonamiento práctico que emplea un agente libre.

En este sentido, cuando Silber, 1974, p. 204, adopta la tradicional estrategia de analizar los cuatro ejemplos de deberes deducidos del requisito de la universalizabilidad en *GMS*, 421-424 para sostener que ellos sirven para “ilustrar la función de este imperativo categórico en situaciones morales concretas”, excluye de su análisis (como muchos otros intérpretes) la función que los “fines en general” cumplen en una teoría kantiana pre-moral o metaética de la acción. Al no dar cuenta, en la explicación del modo en que procede el “esquematismo moral” kantiano, de este rasgo central del razonamiento práctico tal y como es concebido por Kant en *MS*,²³ Silber pierde de vista el hecho de que estos

agente, es decir, asociadas a algún principio que el agente considera como objetivamente valioso. Así, si un agente considera que un objeto posee valor supremo, no aceptará que la normatividad de ese objeto haga exigencias normativas sólo para él. Si empezamos a justificar la moralidad desde una perspectiva centrada en el agente sin presuponer la normatividad del principio restrictivo de la humanidad como fin (el único fin que posee valor para Kant), debemos considerar la posibilidad de que principios prácticos no kantianos sean universalizables.

²³ Véase *TL*, 392, 381 y *GMS*, 437. Por otro lado, la tesis kantiana expresada en la afirmación de *GMS*, 412: “Todas las cosas de la naturaleza funcionan de acuerdo con leyes. Sólo un ser racional tiene la capacidad de actuar *de acuerdo con la representación* de las leyes, esto es, según principios, o sea que tiene una voluntad”, puede interpretarse como indicadora de una *capacidad* de actuar a partir de principios o “leyes” (en general), que a

ejemplos suponen que los agentes en cuestión deliberan (y, por lo tanto, actúan) en base a un principio práctico general (y más abarcador que las “máximas”) que el procedimiento de universalidad no consigue “restringir” (a saber, el principio del “propio beneficio”).²⁴ *Este principio es, en efecto, uno de esos “fines en general” que, más abarcadores que las máximas consideradas como generalizaciones de las acciones evaluadas una vez abstraídos sus rasgos particulares, y también más amplios que las meras inclinaciones, se contraponen al “fin incondicionado” que la ética kantiana establece de manera positiva como el principio supremo de la moralidad en TL.*

Al dejar sin especificar de qué modo operan en un procedimiento de razonamiento práctico los “fines” o principios prácticos que los agentes se proponen libremente, según Kant establece en la definición de la metodología de la doctrina del derecho en *TL*, 382, queda excluido de la reconstrucción que Silber ofrece del razonamiento moral un elemento central de la racionalidad-razonabilidad kantiana. La exclusión de este factor (*descriptivo* de la acción racional-razonable libre según la teoría *metaética* kantiana de la acción) determina que la lectura procedimental del requisito kantiano de la universalizabilidad realizada por Silber (y también por Rawls, Habermas y Hegel) deje de ser consistente con el

su vez implica una noción mínima de libertad o de autonomía que se contrapone no directamente a modos inmorales de actuar, sino a la realización de actos que podríamos llamar “compulsivos” en los que no participa, en rigor, la voluntad del agente. La definición de la libertad racional como “independencia de la inclinación” indica, por lo tanto, no directamente un mandato moral de actuar a partir de los mandatos y fines de la razón pura práctica, sino una capacidad de actuar a partir de la *reflexión sobre los motivos de la acción*, i. e., no compulsivamente, sean estos motivos propiamente morales o no.

²⁴ Para Silber, el imperativo categórico en términos de “ley de la naturaleza” es la formulación “más importante del imperativo categórico para el propósito de aclarar la relevancia práctica de la teoría de Kant y la manera en que el esquematismo moral es satisfecho en la praxis” (Silber, 1974, p. 210). Aune, 1979, desestima (de manera incorrecta según nuestra opinión) la importancia de esta formulación para la especificación del procedimiento de universalización. Silber enfatiza correctamente el rol que el momento de la aceptabilidad del escenario resultante de la generalización hipotética de una máxima por parte del agente obtiene en los pasos de este procedimiento; sin embargo, no explicita la razón por la cual un agente no podría encontrarse a gusto o por su voluntad en los escenarios hipotéticos de las máximas generalizadas. ¿Es (1) por su propio beneficio que lo consideran así, o porque (2) consideran que esos escenarios son inmorales? En el primer caso, el procedimiento de universalización no produce deberes éticos, puesto que el criterio último de evaluación es un principio que Kant considera inmoral, y por lo tanto no puede ser un principio procedimental suficiente para la ética. En cuanto al segundo caso, notemos que para decir que un estado de cosas en el que todos proceden en base a la máxima evaluada es moral o inmoral, se necesita de un criterio independiente del procedimiento de generalización hipotética y evaluación del escenario resultante.

hecho de que el “principio supremo de la doctrina de la virtud” se orienta a especificar cuál es el “fin” o principio práctico sustantivo (“material”) que los agentes *deben efectivamente adoptar* de manera autónoma, consciente y reflexiva para que sus acciones y su preocupación moral obtengan valor de moralidad. Recordemos que el requisito de universalizabilidad tal como él es enunciado en *GMS*, 421, es un tipo de test que no se aplica sobre esta clase de fines, sino sólo sobre las razones contextuales para actuar (“máximas”).

El costo que paga la confianza en la suficiencia de las virtudes procedimentales del requisito de la universalizabilidad enunciado en el imperativo de la ley general es que este mismo requisito procedimental termina por perder su justificación normativa cuando se lo desconecta de la consideración de cuáles son los “fines” que un agente debe adoptar para que sus acciones obtengan valor de moralidad; por el contrario, cuando presupone su justificación normativa, esta misma lectura recurre a elementos externos incluso al mandato mismo de actuar siguiendo leyes universales y resulta, por lo tanto, una lectura inconsistente. En resumen, el inconveniente de la lectura de Silber (y de todas las lecturas eminentemente procedimentalistas-formales de la ética de Kant) es que el autor asume, siguiendo las afirmaciones de Kant de que existiría un único imperativo con diversas formulaciones, que el requisito procedimental de universalizabilidad presente en el imperativo de la ley general (o la prueba de la no-contradicción) es el imperativo categórico por antonomasia. *Remitir a la cita de *GMS*, 424, en la que Kant afirma que tal requisito es “el canon general para todo juicio moral de la acción” no soluciona este problema, puesto que lo que la formulación textual del “principio supremo de la doctrina de la virtud” en *MS* pone en cuestión es, precisamente, la pretensión de que el requisito procedimental de la universalizabilidad (e incluso el mandato formal de actuar siguiendo la “ley moral” considerada sólo en su aspecto formal) obtenga un estatuto normativo predominante que lo autorice para convertirse en tal canon. Como es usual, la comprensión de la filosofía moral de Kant no se dirige citando pasajes de *GMS* ni de *KpV*, sino que exige una contraposición entre esos pasajes y el resto de los textos prácticos de Kant.*

III. Sobre la relación entre las “formulaciones”, o que la racionalidad no es co-extensiva con la moralidad

Al remitir a *GMS*, 436-437, esto es, al lugar en el que Kant analiza la diferencia entre las tres condiciones para atribuir moralidad a una

acción, Silber, 1974, p. 207, extrae como conclusión que en este lugar Kant enfatiza la suficiencia del requisito procedimental-formal de universalizabilidad para guiar el juicio moral, en la medida en que para el autor “al insistir en que este único principio es suficiente para la práctica moral, Kant presupone el contexto moral”. Con esta indicación, Silber advierte que si un procedimiento de universalización es suficiente para determinar valor de moralidad, lo es en la medida en que se presupone que él es una guía para la voluntad *humana*: “A menos que asumamos que la Fórmula I [i. e., el procedimiento en cuestión] es la ley para los seres humanos o para algunos otros seres racionales sensibles, la Fórmula I sola, junto con el juicio que informa, no podría dar expresión a máximas que contienen tanto forma como materia”. Este punto es un tópico tradicional en las defensas del procedimiento de universalización frente a las diferentes imputaciones de “formalismo vacío” o “tautológico”, y consiste en indicar que la exigencia procedimental expresada en los imperativos legaliformes “no sería una obligación si no constituyera la forma del juicio moral para un ser que se ve tentado a rechazar toda determinación racional de la acción. El imperativo categórico [...] se revela en la experiencia de vida de un ser que es tanto racional como sensible y que intenta con el poder de su juicio expresar el aspecto racional de su naturaleza en la acción” (Silber, 1974, p. 207).

Ahora bien, a partir de la idea de que el procedimiento de universalización sólo puede tener sentido como principio moral si se lo piensa en relación con un tipo determinado de agente,²⁵ Silber considera que la normatividad del procedimiento está garantizada, sin que ello implique que él deje de ser un procedimiento suficiente para adscribir valor de moralidad. Sin embargo, notemos que *este paso argumental presupone la equiparación de la racionalidad-razonabilidad con la moralidad*. Esta problemática equiparación significa, entre otras cosas, que una acción no reflexiva (i. e., una que no se ve informada por un procedimiento racional) es la única clase de acción que resulta propiamente inmoral.²⁶ Por otro lado, en rigor la idea de que el principio procedimen-

²⁵ Esta es la misma estrategia que emplea Rawls, 1989.

²⁶ En este sentido, el lugar que Silber le otorga al procedimiento de universalización como único imperativo categórico que contiene las demás formulaciones lo lleva al error de presuponer que actuar libre y racionalmente (i. e., siguiendo un procedimiento racional) implica acción con valor de moralidad, lo cual no sólo no es el caso, sino que tiene como consecuencia que se neutraliza la idea de responsabilidad moral. Si actuar libre y racionalmente (i. e., a partir del procedimiento de universalización) es equivalente a actuar moralmente, entonces o bien a) la acción que no es realizada a partir de él no es inmoral porque no es racional, o bien b) aquellos agentes que actúan libre y racionalmen-

tal de universalización “no sería una obligación si no constituyera la forma del juicio moral para un ser que se ve tentado a rechazar toda determinación racional de la acción” tal como la emplea Silber es incorrecta: no es nuestra falibilidad moral lo que vuelve *obligatorio* actuar de tal o cual modo, sino nuestro estatuto de fines en nosotros mismos. Que nos veamos tentados a rechazar toda determinación racional de la acción es un hecho que se descubre después de la constatación de la existencia de obligaciones morales que pesan sobre nosotros.

El punto que queremos destacar es, con todo, que por detrás de la indicación de que la normatividad del procedimiento de universalización radica en el hecho de que él habrá de ser aplicado por agentes que “se ven tentados a rechazar toda determinación racional de la acción”, encontramos el principio normativo que indica que la acción moral es aquella que (entre otras condiciones) es realizada a partir de un procedimiento *racional* de deliberación práctica. Esto implica, en realidad, que existe un principio normativo positivo (y “sintético”, no-procedimental) que nos demanda ‘actuar a partir de una determinación racional del arbitrio’. El imperativo correspondiente rezaría ‘actúa a partir de un procedimiento racional’. Ahora bien, este último imperativo que está por detrás de la indicación de Silber tiene dos características: por un lado, a) presupone una justificación independiente que otorgue validez moral a la acción informada por una deliberación racional; por el otro, b) no nos dice nada acerca de qué procedimiento hemos de emplear. En los dos casos, sin embargo, la justificación de la validez moral del procedimiento de universalización *no se deriva analíticamente* del principio normativo que está por detrás del hecho de que tal procedimiento es concebido por Kant para seres humanos (esto es, voluntades que no son “santas”): nuestra falibilidad moral no explica la normatividad de ninguna norma, sólo nos indica que, dada previamente una norma, los seres humanos no la cumpliremos necesariamente.

Para Silber, 1974, pp. 207-208, finalmente, “Kant no tiene el problema de relacionar el imperativo categórico [de la ley general] con el contexto moral: emerge de él. El problema de Kant es antes bien clarificar qué implica efectivamente el mandato del imperativo categórico [de la ley general]”. En efecto, el procedimiento de universalización emerge de un “contexto moral”, y el problema que suscita sostener sin más la

te a partir de este procedimiento, pero sin tener la clase de motivación moral requerida por la moralidad kantiana, realizan acciones con valor de moralidad, lo cual no tiene sentido. Aunque a) es una objeción que puede salvarse, b) no lo es.

tesis acerca de su suficiencia es que Kant no clarifica inmediatamente cuál es la relación de justificación normativa entre este imperativo y el “contexto moral”.²⁷ Pero esto resulta así, en realidad, porque este procedimiento está justificado necesariamente en base a consideraciones sustantivas acerca del valor moral supremo de un “fin” determinado (el único “fin” que puede ser considerado como poseedor de “valor”). Kant no podría admitir que este “contexto moral” se agote en el mero contenido de la conciencia moral común: *eso implicaría confundir la fenomenología de la conciencia moral humana con la justificación pre-moral de la moralidad*. En última instancia, la fenomenología de la conciencia moral no expresa el sentido que tiene para Kant el hecho de que un imperativo categórico sea un principio “sintético” *a priori*. En efecto, los imperativos categóricos éticos son proporciones “sintéticas” porque a) son mandatos éticos (auto-coactivos), y b) porque su normatividad depende necesariamente del establecimiento de la fuente de normatividad de la ética kantiana, que exige la adopción efectiva por parte del agente moral del “fin de la humanidad”. Pero si esto último es cierto (y si nos da además la clave para encontrar una justificación normativa para el procedimiento de universalización), entonces este procedimiento no es suficiente por derecho propio para “construir” el contenido de la ley moral.

Podemos descubrir que la equiparación racionalidad-moralidad que está operando en la base de la tesis acerca de la suficiencia del requisito de universalidad y los imperativos legaliformes para establecer contenidos morales y valor de moralidad es resultado de la *confusión entre el estatuto procedimental formal del requisito de la universalizabilidad con su (presupuesto, no demostrado) estatuto normativo*.²⁸ Un procedimiento de universalización obtiene este estatuto, como queda claro en *GMS*, 428-429, sólo cuando se ha establecido la fuente (“material”) de normatividad de la ética, que es un principio independiente de él y de los

²⁷ Rawls, 1989, pp. 95-102, retoma esta referencia a un “contexto moral” y la reformula en los términos de los elementos característicos que asumiría el “constructivismo” moral kantiano, a saber: una concepción de la persona, una concepción de la sociedad y una concepción de la objetividad. Aquí sostenemos que la presencia de estas tres concepciones convertiría al procedimiento de universalización en el “producto de una construcción”, contrariamente a lo propuesto por Rawls, y que, dado que estos tres elementos formarían parte de una concepción normativa de la persona, el procedimiento de universalización basado en ella no podría ser considerado suficiente para “determinar el contenido de la ley moral”, puesto que, precisamente, este contenido comienza a aparecer una vez que asumimos una concepción normativa de la persona en sociedad.

²⁸ La misma equiparación corre por detrás de las críticas de Hegel al “formalismo” de la ética de Kant.

juicios que él informe. En efecto, lo que está en la base de la lectura de Silber (y en general de las lecturas de la ética de Kant como eminentemente formal-procedimentalista) es, en última instancia, una *equiparación inmediata entre ‘actuar por principios’ (rasgo descriptivo de la acción libre en la teoría kantiana) y ‘actuar moralmente (por principios morales-éticos)’*. Sin embargo, la *moralidad* kantiana no se sigue analíticamente de la idea de “actuar por principios”, modo de actuar que, para Kant, es propio de todo agente racional, no sólo del agente virtuoso. Así, la racionalidad-razonabilidad es una condición necesaria para la adscripción de moralidad, pero no suficiente.²⁹ Para mostrar que “actuar por principios” es una exigencia suficiente para la acción con valor de moralidad, debemos, con todo, recurrir a argumentos lógicamente anteriores a la formulación de un procedimiento de universalización, lo cual sería evidencia de que este procedimiento no es suficiente por sí mismo para generar contenido moral.

En resumen, la interpretación del Silber, 1974 (y la recepción de la ética de Kant en Rawls, 1989 y en Habermas, 1986) de la suficiencia del procedimiento de universalización presupone la normatividad de principios independientes (como ser la justificación de universalizabilidad en la idea de la dignidad absoluta de la humanidad o de las personas, y su consiguiente igualdad).³⁰ Ahora bien, si los requisitos procedimenta-

²⁹ Que Silber, 1974, realiza esta equiparación queda claro cuando afirma que “Kant sostiene que el test para la racionalidad y el test para la integridad moral es el mismo” (pp. 208-209).

³⁰ En efecto, Silber, 1974, p. 209, afirma que “cuando uno actúa sobre la base de una máxima que puede al mismo tiempo ser una ley universal, no se puede decir que actúa sobre la base de la influencia de alguna causa natural. Antes bien, debe ser reconocido como una persona responsable que actúa y piensa por sí misma. Esta persona se muestra a sí misma como incondicionada y, por lo tanto, de valor incondicional; se revela como un fin en sí mismo. Así, vemos que al actuar de acuerdo con la Fórmula de la Ley Universal también actuamos de acuerdo con la Fórmula de la Autonomía, y proveemos las condiciones para la Fórmula del Fin en Sí Mismo. Nos mostramos a nosotros mismos como pensando y deseando por nosotros mismos”. Observemos dos cosas: primero, que este esbozo de un argumento regresivo que parece sostener Silber puede servir para establecer la fuente de normatividad de la ética, pero no alcanza para decir que siempre que una persona actúa reflexivamente actúa moralmente; segundo, que la concepción formal de la autonomía (i. e., entendida como ‘ser capaz de consentir reflexivamente con las razones y los principios por los cuales se actúa, no importa cómo se originen’) no alcanza para establecer la moralidad de una acción, si la contraponemos a la enunciación del “principio supremo de la doctrina de la virtud”, que exige a los agentes adoptar efectivamente un “fin” determinado, material y sustantivo. Nuevamente: la capacidad de la autonomía o libertad práctica es una capacidad de todos los seres humanos, no es exclusiva del agente virtuoso. Por lo tanto, la equiparación de Silber entre los imperativos legaliformes y el principio de la autonomía no resulta una conexión analítica: primero se

les-formales de universalizabilidad dependen de principios independientes para su misma aplicación moralmente correcta, entonces no conforman principios suficientes para guiar el juicio moral. La siguiente consecuencia de Silber, 1974, p. 210, es, según las consideraciones que planteamos, errónea: “Al adoptar el procedimiento delineado en la Fórmula I [i. e., el imperativo de la ley general], y al articular las máximas de su volición sobre la base de este procedimiento, uno no puede fallar en querer de un modo moralmente autónomo”. Podemos parafrasear esta oración diciendo que al aplicar el procedimiento de universalización y al articular las máximas de la volición sobre la base de su procedimiento de razonamiento práctico, un agente actúa (y desea) de un modo racionalmente autónomo, pero puede fallar en actuar (y desear) de un modo *normativamente autónomo*, esto es, puede no estar actuando de manera consistente con el principio normativo último de la ética kantiana (el fin de la humanidad).

Consideramos que la razón por la que esto ocurre es que la relación entre las fórmulas enumeradas en *GMS*, 436 no es una relación meramente “motivacional”, por más que Kant indique lo contrario: “Las tres maneras enunciadas de representar el principio de la moralidad sólo son, en el fondo, tres formulaciones de la misma ley, cada una de las cuales reúne por sí misma en sí misma a las otras dos. No obstante, hay una diferencia entre ellas que es subjetiva antes que objetivo-práctica, es decir, para acercar una idea de la razón a la intuición (según alguna analogía) y de ese modo al sentimiento” (*GMS*, 436).

Dada la definición de la ética como un “sistema de los fines de la razón práctica”, y dado que la ética de Kant propone un *sistema de deberes éticos* establecidos en base a estos “fines”, la relación entre los principios normativos del “fin de la humanidad” y de la universalización no puede ser reducida a la cuestión del rol que la “humanidad como fin” pueda tener sólo en lo referente a la conciencia moral fenoménica de los agentes. La diferencia entre estos dos principios normativos debe ser entendida como una relación de prioridad normativa y de justificación que el “fin de la humanidad” mantiene respecto de cualquier exigencia formal de universalización. No es una diferencia “subjetiva” lo que determina esta relación, sino que, por el contrario, lo que nos indican los refinamientos introducidos en *MS* es que es, precisamente, la equivalen-

debe mostrar por qué es un deber moral (esto es, no sólo un rasgo descriptivo de la acción racional) actuar de modo autónomo (esto es, por una clase de motivos determinados y no por otros, considerados no sólo heterónomos sino también inmorales).

cia “objetiva” entre una exigencia de universalización y el principio supremo de la doctrina de la virtud lo que es necesario probar si se desea defender una lectura de la ética de Kant que dé una mayor importancia al procedimentalismo formal que a las consideraciones morales “materiales”.

Como es sabido, inmediatamente después de la afirmación de la cita anterior Kant enumera las diferencias entre las fórmulas imperativas según las condiciones que debe satisfacer una máxima para que pueda atribuirse moralidad a una acción.³¹ Respecto de la fórmula legaliforme, la condición que debe cumplir la máxima refiere a su “forma”, que debe ser “universal”. Sin embargo, si la exigencia de universalizabilidad no es sensible al reconocimiento del “fin” o principio práctico que informa el plan de vida de un agente, es decir, si consideramos la exigencia de la generalizabilidad desde un punto de vista exclusivamente “formal”, entonces esta exigencia, confrontada con la definición de la ética como “sistema de los fines”, no es suficiente para establecer deberes éticos o determinar valor de moralidad. En efecto, la fórmula de la ley general hace posible que un agente que mantenga un plan de vida informado por un principio “heterónomo” (por ejemplo, el beneficio propio) y aún así aplique, sin embargo, correctamente el procedimiento de universalización de máximas enunciado en ella. Por supuesto, las acciones resultantes de esta aplicación no poseerán – al menos no necesariamente – valor de moralidad, precisamente porque son informadas también a partir de un principio semejante, en la medida en que el agente apela a él para determinar la inaceptabilidad de la inconsistencia implicada por una máxima que no logra cumplir con el test de la no-contradicción. Por este motivo, la inclusión de una condición “material” que consiste en la apelación a un “fin” moral que es un principio práctico sustantivo determinado – i. e., la “humanidad como fin” – no sólo se refiere a la formulación del razonamiento práctico-moral de la fórmula del “fin de la humanidad”, sino que también indica de qué modo se subsana, en la ética kantiana, la indeterminación ética o la insuficiencia del procedimiento (y

³¹ *GMS*, 436: “Todas las máximas tienen, entonces: Primero, una *forma* que consiste en la universalidad, y por eso la fórmula del imperativo moral expresa que la máxima debe ser elegida de modo tal que deba valer como ley general de la naturaleza. Segundo, una *materia*, es decir un fin, y por eso dice la fórmula que el ser racional en tanto que es un fin según su naturaleza, y consecuentemente un fin en sí mismo, tiene que servir como condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y arbitrarios. Tercero, una *determinación completa* de todas las máximas por esta fórmula: que todas las máximas deban, por su propia legislación, armonizar con un posible reino de los fines como con un reino de la naturaleza”.

requisito) de universalización. Finalmente, la tercera exigencia para la atribución de moralidad está contenida en el imperativo del “reino de los fines”. Esta fórmula unifica las dos exigencias anteriores y hace depender el requisito de la universalidad de la noción de la humanidad como fin: las máximas con valor de moralidad son universalizables en el sentido estricto y específico de que son “válidas para todos los seres racionales” considerados *normativamente* como “fines en sí mismos”.³² La conexión entre ambas exigencias resulta “sintética” porque depende del *reconocimiento efectivo del valor supremo de la autonomía y la dignidad humanas*, especie de acto que sólo puede ser considerado como propio de la “libertad interna”. *Un principio práctico que no reconozca el valor normativo supremo a esta idea resulta “heterónomo” y, en su contexto, la aplicación del procedimiento de universalización de máximas no produce deberes éticos.*

Así, el “fin de la humanidad” restringe “todos los fines meramente relativos y arbitrarios” de los agentes: no sólo los propósitos relativos inmediatos (por ejemplo, mentir para salir de apuros económicos), sino también aquellos “fines” heterónomos más generales que, como principios prácticos, informan el plan de vida de un agente (por ejemplo, el de la maximización del propio beneficio, que también puede, sin embargo, “restringir” la máxima de mentir). Por el contrario, y precisamente porque la exigencia procedimental formal de universalización enunciada en la fórmula imperativa de la ley general no es suficiente para restringir estos principios prácticos generales, la justificación del principio de la humanidad no puede ser entendida como una argumentación asociada a un aspecto meramente afectivo de la deliberación (v. gr., el “sentimiento”). En cambio, el principio de la humanidad responde de modo definitivo a la pregunta normativa de la ética (“por qué obliga la ley moral”) en la medida en que justifica la necesidad práctica moral (“objetiva”) de toda exigencia de universalidad como modo de razonamiento ético al especificar cuál es el principio práctico que debe acom-

³² Para la relación del principio del “reino de los fines” – que explica la normatividad ética de la exigencia de la universalizabilidad en base a su derivación de la idea de la “humanidad como fin” – con la definición de la ética en *GMS*, véase *GMS*, 434: “El ser racional debe considerarse a sí mismo siempre como legislador por medio de la libertad de su voluntad en un reino posible de los fines, sea como miembro o como regente. Sin embargo, el ser racional no puede mantenerse en el lugar de regente meramente por la máxima de su voluntad, sino que sólo puede ocuparlo cuando es un ser independiente, sin exigencia ni restricción de su facultad adecuada a la voluntad. De este modo, *la moralidad consiste en la relación de toda acción con la legislación por medio de la cual es posible un reino de los fines*” (subrayado nuestro).

pañar la reflexión acerca de la universalizabilidad de las máximas para que la acción pueda tener valor de moralidad. El fin de la humanidad y su corolario intersubjetivo en la idea de un reino de los fines explican por qué una acción moral debe proceder de una “máxima” universalizable: debe poder ser consistente con la dignidad de *todas las personas* (GMS, 433-436). Un procedimiento de universalización puede ser aplicado con valor de moralidad, finalmente, por aquellos agentes que han adoptado esos dos principios sustantivos (que sí resultan ser dos formulaciones de un mismo principio objetivo último) como principios prácticos supremos.

Algunas consideraciones finales

Sabemos que la metodología de la ética indica que el *comienzo* de una investigación acerca de la moralidad no puede ser empírico, pero esto no significa que el *fundamento* de la moralidad deban ser los conceptos abstractos o formales del deber y de la “voluntad buena” como aquella que actúa sólo por el “motivo del deber”. La ética kantiana agrega a estas condiciones formales un contenido *determinado*, a saber, el “fin de la humanidad”, y el establecimiento de cualquier principio y procedimiento que guíe el juicio moral-ético es necesariamente posterior al establecimiento de esta fuente de normatividad. Entonces, la formulación de diferentes imperativos no se explica por cuestiones asociadas a la accesibilidad de los principios éticos para la “sensibilidad” humana, sino que se entiende como una cuestión de prioridad normativa y de justificación. Incluso si la sensibilidad humana fuera plenamente capaz de actuar en todo momento a partir de un procedimiento racional formal de universalización, si no contamos con la demanda que hace el imperativo de la humanidad, no sería obligatorio actuar siguiendo aquel primer razonamiento.³³

³³ Podemos decir que *GMS* comienza con un análisis de los conceptos y nociones morales comunes, especialmente los de deber, ley y “voluntad buena”. La normatividad de estos conceptos es presupuesta y Kant deja su justificación para la Tercera Sección. *GMS* progresa desde una “[t]ransición desde el conocimiento moral racional común hacia el filosófico” hasta una “[t]ransición de la metafísica de las costumbres hacia la crítica de la razón pura práctica”, pasando por la segunda “[t]ransición desde la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”. Sin embargo, recordemos que, según Kant, la crítica de la razón práctica es la propedéutica para una metafísica de las costumbres (para un sistema de deberes éticos objetivamente fundados): *KpV*, 161: “He querido indicar con esto [i. e., con la *KpV*] solamente las máximas más generales de la doctrina del método de una cultura y una práctica morales. Como la multiplicidad de los deberes para cada

Quizás la pregunta más importante que podemos plantear a las lecturas que sobre-enfatizan el rol del procedimiento de universalización expresado por los imperativos legaliformes de *GMS* sea ‘¿se derivan esas fórmulas, como parece indicar Kant en *GMS*, 420-424, de la exigencia moral-ética de actuar en base a razones universales, aceptables por todas las personas *consideradas como fines en ellas mismas*?’ Asociada a esta cuestión, aparece la pregunta acerca de si podemos sostener de manera consistente con *MS* las posturas de *KpV* que indican que el valor de moralidad se deriva eminentemente del principio formal del respeto por la ley moral. *TL* establece definitivamente la *prioridad normativa de las consideraciones de tipo sustantivo* (o “material”) por sobre la reflexión acerca de las condiciones formales de las máximas para la atribución de un valor de *moralidad* a las acciones, y esto permite, ciertamente, no sólo desestimar la importancia de los inconvenientes que pueda presentarnos la fórmula del procedimiento de universalización en *GMS*, 421, sino también desechar las imputaciones de “formalismo vacuo” y similares.

Por caso, el hecho de que el procedimiento formal de universalización enunciado en la fórmula de la ley general no constituya un principio normativo plenamente *ético* si se lo considera *independientemente* de los principios prácticos que informan el plan de vida de un agente nos

modo de ellas requiere todavía de determinaciones particulares y constituiría un asunto extenso, se me disculpará que, en un escrito como este, que es sólo propedéutico, me dé por satisfecho con estos rasgos básicos”. Con todo, las secciones de *GMS* indican que la estrategia argumentativa que Kant ha elegido allí resultaría mejor entendida como orientada a encontrar la condición normativa de posibilidad de la ley moral una vez que se han analizado sus demandas, esto es, como orientada a establecer la fuente de normatividad de la ética. Respecto de esta indicación, Sussman, 2003, objeta la estrategia “motivacional” del “argumento regresivo” de Korsgaard, 1996a, en base a la distinción entre “necesidad práctica” y “valor”. A partir de esto, Sussman sostiene que para Kant “el valor de un verdadero fin en sí mismo no convertiría en meramente apropiada alguna actitud hacia él. Antes bien, tal valor sería la base de leyes prácticas objetivas” (p. 355) y considera – correctamente – que un argumento que justifique la moralidad kantiana debe proceder en el sentido inverso a la estrategia “motivacional”: “Kant se propone primero mostrar que la humanidad es la única candidata plausible para ser [el] fin necesario. Luego intenta mostrar por qué todo agente racional debe presuponer que hay algo que es un fin en sí mismo: esto es, por qué debemos considerar que estamos obligados por preocupaciones sustantivas y demandantes” (p. 357).

Asimismo, cualquier lectura que se proponga para la validación de una teoría kantiana de la moralidad que logre ser convincente con una comprensión sistemática de la obra ética de Kant, no puede basarse solamente en la precisión filológica respecto de *GMS* y *KpV*, sino en si ella es coherente con el resto de la filosofía moral kantiana, lo cual implica evaluar su consistencia con las tesis expuestas en *MS*, obra en la cual la moralidad no se fundamenta en la mera forma de la ley moral, sino en un “fin”.

permite comprenderlo como un procedimiento que no es exclusivo de un agente virtuoso kantiano. Esto resulta consistente con la teoría kantiana (pre-moral) de la acción que corre por detrás de las dos partes de *MS* y que indica que un agente racional y libre delibera y actúa apelando a principios prácticos más generales y abarcadores que los motivos inmediatos y contextuales.³⁴ A partir de esto, encontramos indicios para entender en qué consiste el rol del “fin de la humanidad” como fuente de normatividad para la ética. Así, la humanidad como fin funciona en la ética como un criterio necesario y suficiente (al que se debe apelar durante la deliberación sobre las razones para actuar) para determinar el carácter moral de las acciones, de modo que un agente kantiano puede ser considerado virtuoso si y sólo si adopta efectivamente el principio de la humanidad como criterio práctico supremo.³⁵ Los requisitos formales de actuar por respeto a la ley moral y siguiendo leyes universales adquieren, entonces, valor de moralidad sólo si el agente adopta previamente un compromiso con aquel principio, y esto por dos motivos básicos: porque el fin *en sí mismo* de la humanidad justifica normativamente nuestra obligación de actuar de acuerdo con leyes universales y objetivamente fundadas (obligación de la cual la fórmula de la ley general no es necesariamente una consecuencia lógica, si tenemos en cuenta la importancia que la noción de los “fines en general” adquiere en el sistema ético de Kant), y porque es el criterio al cual se debe apelar para corroborar la aceptabilidad moral de una razón para actuar. Consecuentemente, *el conjunto de las condiciones para atribuir valor de moralidad a una ac-*

³⁴ Nuevamente: si el procedimiento de universalización puede ser aplicado por más de una clase de agentes racionales, eso se debe a que no se aplica sobre las razones por las que un agente adopta un principio regulativo supremo (ámbito sobre el que sí se aplica la fórmula del fin de la humanidad), sino sólo sobre su “máxima” contextual originada al momento de actuar, considerada independientemente de sus propósitos más abarcadores.

³⁵ Otras dos condiciones que aparecen como necesarias pero no como suficientes para la atribución de moralidad según la definición de la ética como “sistema de los fines” son tanto la preocupación moral por la corrección de la acción como el “consentimiento reflexivo”, según el giro empleado por Korsgaard, 1996b, esp. p. 89. Al equiparar “consentimiento reflexivo” con procedimiento de universalización y con “moralidad”, esta autora desestima las consecuencias del hecho de que, en el marco de la teoría kantiana de la acción que atraviesa las dos *Doctrinas* de la *MS*, el consentimiento reflexivo debe ser pensado como una instancia propia de toda acción racional libre (posea o no valor de moralidad). Con esto, la autora desestima asimismo el rol que los “fines en general” juegan en la concepción de la ética y su lectura queda abierta a la objeción de presentar una lectura del procedimiento de universalización por la cual agentes que adoptan principios prácticos inmorales (agentes que no han adoptado el “fin de la humanidad” como principio supremo) pueden, sin embargo, actuar con valor de *moralidad*.

ción incluye requisitos formales y requisitos sustantivos, y los primeros son, en la ética, demandados por los segundos.

A su vez, si para poder adscribir valor de moralidad a una “máxima” o a una acción es necesario tener cuenta el “fin en general” o principio práctico más general que sostiene un agente que aplica un procedimiento de razonamiento moral, descubrimos que “motivo del deber”, la convicción (*Gesinnung*) y la “voluntad buena” son elementos que *no son pasibles de ser entendidos meramente como formales-procedimentales relacionados únicamente con un requisito formal de universalización*. Por el contrario, por fuera del establecimiento de la normatividad ética del “fin incondicionado” de la humanidad – que confiere efectivamente un contenido a la idea de “voluntad buena” – no es, en rigor, posible actuar “por el motivo del deber”. A su vez, la necesidad de referir al “fin de la humanidad” para la adscripción de moralidad a una acción resulta fuertemente consistente con la concepción final de la ética kantiana definida en *TL* como “sistema de los fines de la razón pura práctica” (*TL*, 381). *Esta concepción de la ética supone que una investigación de los procedimientos para la guía del juicio moral-ético será, desde una perspectiva de la fundamentación normativa de las obligaciones morales-éticas, necesariamente posterior al establecimiento de la fuente de normatividad de la moralidad (que, a su vez, se caracteriza por consistir en un “fin incondicionado” que posee un contenido sustantivo o material específico).*³⁶

Al comenzar su análisis de los diferentes criterios de universalizabilidad que aparecen en la historia de la ética a partir de Kant, Guariglia, 1993, enumera los siguientes rasgos de la ética de Kant: “Con la publicación en 1785 de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se inició una nueva época en el pensamiento moral de la modernidad que equivalió a una ruptura con el pensamiento tradicional [...]. El

³⁶ A la vez, esto nos provee indicios sólidos para considerar que la ética kantiana maneja una noción de la autonomía que es sustantiva (como sostiene correctamente Taylor, 2005, pp. 614-615), en el sentido de que da forma a un plan de vida determinado de entre los varios posibles que la definición que Kant da de la metodología de la doctrina del derecho espera que existan en un contexto práctico concreto: “Se puede concebir la relación del fin con el deber de dos maneras. O bien partiendo del fin se averigua la *máxima* de las acciones conformes al deber, o por el contrario, partiendo de la *máxima* se averigua el *fin* que es al mismo tiempo deber. La *doctrina del derecho* toma el primer camino. Se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones. La *máxima* de esas acciones, sin embargo, está determinada *a priori*: que la libertad del agente pueda coexistir con la libertad de cada uno de los otros de acuerdo a una ley universal” (*TL*, 382).

universalismo kantiano [...] va a orientarse de allí en más hacia una determinada fundamentación de las normas morales, cuyos rasgos característicos son: [1] concentración en el fenómeno de la *obligación moral* como fenómeno básico; [2] procedimiento de *universalización* de la máxima de la acción como criterio por antonomasia de lo moral y, en consecuencia, [3] *irrelevancia* del contenido material de las acciones (valores históricos, tradición, costumbres, etc.) para la determinación del carácter moral o inmoral de las mismas –lo que se entiende principalmente por *formalismo*–, y, por último, [4] primacía absoluta del concepto de *persona autónoma* como un concepto normativo central” (p. 87).

Si se desea seguir sosteniendo el punto [2], se debe tener en cuenta su relación *sistemática* con el resto de los puntos enumerados. Respecto de [2], sin embargo, podemos decir que no resulta viable derivar (como intentaba, por ejemplo, Rawls en su lectura “constructivista” de 1989, y como Hegel supuso que la ética kantiana se había propuesto) un contenido propiamente moral-ético de la mera exigencia de universalizabilidad, esto es, de manera independiente al reconocimiento de la prioridad normativa del “fin de la humanidad”, que constituye el principio sustantivo que consigue, en la ética kantiana, explicar el punto [1], esto es, cómo es posible que tengamos obligaciones morales-éticas. Así, respecto del punto [3], el “formalismo”, debemos reconocer que todo “formalismo” kantiano debe necesariamente derivarse, para poder ser una guía plausible para el juicio moral-ético, de la comprensión del punto [4]. Este reconocimiento funda la moralidad kantiana y no puede, por lo tanto, derivarse a su vez de un criterio ético de universalizabilidad: por el contrario, es lo que justifica su normatividad. Pero tal concepto normativo supremo *no es un principio formal – ni analítico – en absoluto*.

La prioridad normativa de un principio “material” y sustantivo nos permite comprender que los requisitos procedimentales formales de universalizabilidad no son suficiente para establecer deberes éticos; sin embargo, lejos de plantear un inconveniente, este hecho resulta amigable para el pensamiento kantiano: exhibe la solidez de la filosofía práctica kantiana, que constituye un “sistema” muchísimo más amplio que la exigencia formal de universalizabilidad. Finalmente, las críticas al “formalismo vacío” o “tautológico”, “individualismo”, indiferencia al contexto práctico, desestimación del rol de la virtud, etc., no afectan a las lecturas de Kant que encuentran en *MS* y en la prioridad normativa del “fin de la humanidad” y de su corolario intersubjetivo del “reino de los

finés” un Kant que resulta convincente.³⁷ Tales objeciones se descubren, en efecto, como objeciones basadas en lecturas erróneas de la ética kantiana. Estas imputaciones presuponen que la ética kantiana propone que los procedimientos formales son suficientes para la atribución de valor de moralidad, e ignoran tanto el hecho de que la fuente de normatividad de la ética de Kant es el fin incondicionado de la humanidad, que contiene un contenido material determinado (lo cual neutraliza la posibilidad de introducir contenidos particularistas en la fundamentación de la ética), como que la ética de Kant es una “doctrina de la virtud” que establece un sistema de fines que es nuestro deber proponernos en nuestra “libertad interna”. No realizan, entonces, una lectura completa de la ética de Kant, sistema mucho más amplio que las afirmaciones hechas en *GMS*, 420-424 y en la propedéutica *KpV*. Resulta simplemente incorrecto afirmar (tanto si se quiere defender como objetar a Kant) que un procedimiento formal de universalización puede pretender con derecho el estatuto de “canon” y guía completa para el juicio moral-ético. La ética como “sistema de los fines” nos indica que las cuestiones asociadas a la guía del juicio moral en la práctica efectiva son cuestiones lógicas y normativamente posteriores al establecimiento de una serie de demandas éticas sustantivas muchísimo más amplias y profundas que la preocupación moral en la deliberación moral cotidiana. La ética de Kant nos indica que sin la adopción autónoma, consciente y reflexiva del fin incondicionado y en sí mismo de la humanidad, nuestra deliberación y preocupaciones morales no obtendrán valor de moralidad.

³⁷ Coincidimos, entonces, con la siguiente tesis de Wood, 1999, p. 107: “Para conseguir sistematicidad en su representación de la ley moral, Kant comenzó con el imperativo de la ley universal como una caracterización meramente formal de la ley antes de introducir el valor sustantivo que está a su base (que aparece sólo con el imperativo de la humanidad como fin). Lo que Kant debió haber admitido es que una caracterización meramente formal de la ley, aunque necesaria y enteramente correcta desde un punto de vista sistemático, no puede proveernos una formulación adecuada para ser aplicada a casos particulares. Esto es todo el contenido de verdad presente en las críticas a la ética kantiana como un ‘formalismo vacío’. Estas críticas ignoran completamente el hecho de que Kant no provee meramente un principio formal, sino que procede inmediatamente a especificar el valor sustantivo sobre el cual el principio descansa. Por lo tanto, estas críticas se comportan como si hubieran dejado súbitamente de leer la *GMS* en la mitad de su Segunda Sección (a la altura de *GMS*, 424)”.

Referencias bibliográficas

- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Berlin y Göttingen, 1900ss:
- *GMS*: (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tomo IV, pp. 385-463.
- *KpV*: (1788) *Kritik der praktischen Vernunft*, tomo V, pp. 1-163.
- *KU*: (1790) *Kritik der Urteilskraft*, tomo v, pp. 165-485.
- *MS*: (1797) *Die Metaphysik der Sitten*, tomo VI, pp. 205-493; *RL*: *Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, pp. 205-378; *TL*: *Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, pp. 379-491.
- *Anth*: (1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, tomo VII, pp. 117-333.
- *SF*: (1798) *Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten*, tomo vii, pp. 1-116.
- *Log*: (1800), *Logik*, (edición de G. B. Jäsche), tomo IX, pp. 1-150.
- AUNE, Bruce. (1979) *Kant's Theory of Morals*, Princeton, Princeton University Press.
- BECK, Lewis White. (1960) *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press.
- ELSTER, Jon. (1979) *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GUARIGLIA, Osvaldo. (1994) “Universalismo y particularismo en la ética contemporánea”, *Revista de Filosofía*, tercera época, vol. VII, n. 11, pp. 177-198.
- (1996) “Los criterios de universalizabilidad. I. Criterios monológicos”, en *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE, pp. 87-120.
- HABERMAS, Jürgen. (1986) “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik zu?”, en Kuhlmann, Wolfgang, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 16-37.
- HEGEL, G. W. F., “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften”, (1802-1803), en *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, ed. Hermann Glockner, Stuttgart, 1965, Friedrich Frommann, tomo 1, pp. 437-547. *Werke in 20 Bänden*, e, tomo 2, pp. 434-530.

- . *Phänomenologie des Geistes*, en *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, ed. Hermann Glockner, Stuttgart, 1965, Friedrich Frommann, tomo 2.
- . *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, (1818-1831), 6 tomos, ed. Iltting, K. H., Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1973; *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* (Berlin 1819-20, notas de Johan Rudolf Ringier), ed. Emil Angehrn, Martin Bonabli y Hoo Nam Seelmann, Hamburg, Felix Meiner, 2000 (en Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg, Felix Meiner, 2000, 14 tomos, tomo 14), esp. “Zweiter Teil. Die Moralität”, pp. 51-84.
- HERMAN, Barbara. (1981) “Acting from the Motive of Duty”, *The Philosophical Review*, vol. 90, n. 3, pp. 359-382.
- . (1985) “The Practice of Moral Judgment”, *Journal of Philosophy*, vol. 82, pp. 414-436.
- KORSGAARD, Christine, (1996a) *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- . (1996b) *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- O’NEILL, Onora. (1975) *Acting on Principles*, New York, Columbia University Press.
- . (1985) “Consistency in Action”, en Potter, Nelson T. y Timmons, Mark, (eds.), *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*, Dordrecht, Reidel, pp. 159-186.
- . (1986) “The Public Use of Reason”, *Political Theory*, vol. 14, n. 4, pp. 523-551.
- PATON, H. J. (1947) *The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy*, London, Hutchinson, 1970.
- RAWLS, John. (1989) “Themes in Kant’s Moral Philosophy”, en Förster, Eckart, *Kant’s Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 81-113.
- SILBER, John R. (1974) “Procedural Formalism in Kant’s Ethics”, *Review of Metaphysics*, vol. 28, pp. 197-236.
- SUSSMAN, David. (2003) “The Authority of Humanity”, *Ethics*, vol. 113, pp. 350-366.
- TIMMONS, Mark. (1984), “Contradictions and the Categorical Imperative”, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, vol. 66, n° 3, pp. 294-312.

- WOOD, Allen. (1995) “Humanity as an End in Itself”, *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, vol. I, pp. 301-319.
- (1999) *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Robert S. (2005) “Kantian Personal Autonomy”, *Political Theory*, vol. 33, n° 5, pp.602-628.

Resumo: O objetivo do artigo é expor algumas das consequências que se seguem, para o entendimento sistemático da Ética kantiana, da definição da Ética (“Doutrina da virtude”) em *MS* como “sistema dos fins da razão prática pura”. O trabalho foca especialmente no modo como essa definição afeta aquelas interpretações a entendem como uma teoria da moralidade e do valor moral eminentemente formal.

Palavras-chave: Moralidade, Humanidade como Fim, Sistema dos Fins, Formalismo, Proceduralismo.

Abstract: The aim of this article is to expound some of the consequences of Kant’s definition of Ethics (“doctrine of virtue”) as “the system of the ends of pure practical reason” in *MS* has for a systematic understanding of Kant’s Ethics. Specially, we focus on the way this definition affects those renderings of Kant’s Ethics that consider it to be an eminently formal and procedural theory of morality and moral worth.

Keywords: Morality, Humanity as an End, System of Ends, Formalism, Proceduralism.

Kant e os fundamentos das ciências humanas*

Bernward Grünewald

Universität Köln, Alemanha

Como é possível para as ciências humanas evitar o risco (e a suspeita) de que elas não podem produzir nada mais do que opiniões subjetivas – em vez de ciência objetiva? Minha resposta é: as condições de possibilidade da experiência, como expôs Kant na *Primeira Crítica*, não somente permitem às ciências naturais, mas também às ciências humanas transcender as impressões subjetivas atingindo a determinação objetiva dos fatos dados, isto é, a transformação de fenômenos em experiência.

Livros, peças de teatro, as ações dos homens, discursos eleitorais e declarações de greve não são fatos misteriosos ou transcendentais; acontecem diante de nossos olhos e ouvidos. Naturalmente, nossos olhos e ouvidos não são suficientes para apreendê-los. Contudo, não são objetos de uma fé, mas do conhecimento empírico. Mas para torná-los um fato dado, para realmente recebê-los, temos de fazer mais do que percebê-los com nossos sentidos externos. Temos de *entendê-los*. Muitas vezes pode ser discutível *como* temos de entendê-los; mas algumas vezes entendemos uma ação simplesmente porque os atores são capazes de nos comunicar o que estão fazendo, e até mesmo porque o fazem. Novamente, muitas vezes podemos desconfiar deles com relação à razão real (quem sabe ao menos qual é a intenção daquele sujeito). Seja como for, em muitos casos compreendemos sem mais delongas o que alguém nos revela *como sendo* a sua intenção. E em alguns casos triviais até mesmo sabemos com bastante confiança *porque* alguém (vamos dizer) fecha a janela, sem que digamos nada a ele. As ciências humanas lidam com objetos de nossa experiência.

* Tradução do inglês por Gabriel Garmendia da Trindade e Lauren de Lacerda Nunes; revisão por Rogério Passos Severo.

Assim lemos em Kant “A vontade, como faculdade da apetição, é especificamente uma dentre muitas causas da natureza no mundo, a saber aquela que atua segundo conceitos” (KU, AA 05: 172.04-06). Causas naturais são objetos da *experiência*; causas, que agem por meio de conceitos, são objetos de uma experiência *especial*, a qual lida com o uso de conceitos. Com isso Kant não deixa dúvida alguma de que – distintamente do conceito teleológico de uma “causalidade da natureza conforme a fins” – “o conceito de uma causalidade mediante fins (da arte)”, possui “realidade objetiva” do mesmo modo como “o conceito de uma causalidade segundo o mecanismo da natureza” (cf. KU, AA 05: 397.13-15). Pois como há um uso *constitutivo* do conceito de finalidade, a saber, no reino das ações humanas, então apenas em um uso *regulativo* “o conceito de uma causalidade da natureza conforme a fins ” pode ser pensado de acordo com uma analogia com a “conformidade a fins prática (da arte humana ou também dos costumes)” (cf. KU, AA 05: 181.03-11 e 197.05-08). A conformidade a fins das ações humanas é o *terminus a quo*, não uma instância do *terminus ad quem* dessa analogia.

Os objetos de estudo da história, da literatura e das ciências sociais são objetos da experiência; conseqüentemente, têm de se conformar às condições de possibilidade da experiência, i.e. às leis da natureza (natura formaliter spectata). A *Crítica da razão pura* trata das condições de possibilidade da experiência *em geral*, portanto da *natureza em geral*. Ora, isso está, como se lê no prefácio dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural*,

... em conformidade com a principal diferença dos nossos sentidos em duas partes principais, a que implica os objetos de nossos sentidos externos, e a que implica o objeto de nosso sentido interno; portanto, uma doutrina dupla da natureza é possível, a doutrina dos *corpos* e a doutrina da *alma*, a primeira das quais considera a natureza *extensa*, a segunda, a natureza *pensante*. (AA 04: 467.13-17).

Isso pode nos fazer esperar que: se temos os *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural* em mãos, encontraremos lá duas seções, uma sobre a *natureza corpórea* e outra sobre a natureza pensante, sendo essa a consequência lógica do fato de que as condições de possibilidade da experiência em geral são válidas para toda experiência, qualquer que seja. E ao menos há uma carta de Kant para Schütz (de 13 de setembro de 1785), na qual fala de sua intenção de adicionar um anexo aos *Fundamentos metafísicos da doutrina do corpo*, um anexo concernente aos

“Fundamentos metafísicos da doutrina da alma” (cf. BR AA 10: 406f.) – uma intenção, contudo, não realizada.

Na realidade, no decurso desse prefácio, Kant declara sua convicção na *impossibilidade* da metafísica da natureza pensante e de uma ciência fundada nela. Essa convicção baseia-se em princípios, os quais Kant mantém desde a primeira edição da *Crítica da razão pura*. Eles são quase inferidos da divisão citada da natureza “em conformidade com a principal diferença de nossos sentidos”, a saber, “os objetos dos sentidos externos” e “o objeto do sentido interno”: A forma da intuição do sentido interno é o tempo. E uma vez que a *doutrina especial da natureza* – em contraste com a metafísica geral (ou transcendental) da natureza – para se tornar uma *ciência* precisa da matemática e da construção de suas concepções fundamentais que ela torna possível, uma metafísica da natureza pensante dependeria apenas do tempo (cf. AA 04: 470 f.). No entanto, o tempo tem apenas uma dimensão, e com isso não há grandes coisas que possam ser feitas na matemática, “a menos que, de fato, consideremos apenas a *lei da permanência* no fluxo de suas alterações internas; mas isso seria uma extensão da cognição, tendo em boa medida a mesma relação àquilo obtido pela matemática do conhecimento corpóreo que a doutrina das propriedades da linha reta tem relativamente ao todo da geometria”. Kant menciona outras razões para a deficiência da doutrina da alma, as quais podemos deixar de lado aqui¹.

O fato de que Kant considera apenas a psicologia como uma ciência da natureza pensante não deve nos surpreender muito. A maioria das disciplinas que em alemão estão subsumidas sob o termo “*Geisteswissenschaften*” (em português: ciências humanas e sociais) não existia na época de Kant. E que a *história* não seja considerada como uma ciência, para Kant, é algo dado por seu conceito: Como conceito de apresentação de fatos singulares “em tempos diferentes e lugares diferentes”, é o conceito contrário ao da ciência que objetiva o conhecimento de leis. Isso diz respeito à história humana, bem como à história natural. Isso não exclui que existam leis (portanto uma natureza) subjacentes aos fatos.

Não obstante, permanece ainda um problema: será que a natureza pensante nada mais é do que um objeto do sentido interno e, assim, estruturada por nada além do tempo unidimensional sem qualquer articula-

¹ *Primeiro* “nem mesmo como um arte sistemática de análise, ou doutrina experimental, ela pode aproximar-se da química, porque nela a multiplicidade de observações internas é separada somente no pensamento, mas não pode ser mantida separada e ser conectada novamente à vontade”; *em segundo lugar* “menos ainda é outro objeto de pensamento passível de investigações desse tipo, e até mesmo a própria observação altera e distorce o estado do objeto observado.” (AA 04: 471)

ção? Será que aqui Kant está inteiramente à altura de seus próprios *insights*? Na *Antropologia*, Kant fala sobre “a natureza do pensamento como um falar para si e de si” (VII 167). As deliberações dos seres humanos são objetos da experiência somente na medida em que podem ser linguisticamente articuladas e, *portanto*, receptíveis pelas pessoas que deliberam e por outras. A propósito, a ideia que alguns filósofos têm lançado de um Kant que concebeu a filosofia de uma consciência não-verbal (que tem de ser superada) – essa ideia revela-se um absurdo mediante uma análise mais aprofundada dos textos: “Pensar juízos sem palavras” é um absurdo (ein Unding)². Ora, se a mera *realização* de um pensamento é “falar com si mesmo”, o que consequentemente implica articulação linguística, então devemos supor que a consciência empírica daquilo que *pensamos*, a fortiori, é linguisticamente mediado. O capítulo da *Antropologia* intitulado “Da faculdade de designar” confirma essa suposição:

Toda língua é designação de pensamentos e, inversamente, a forma mais primorosa de designar pensamentos é pela língua, esse meio máximo de entender a si mesmo e aos outros. Pensar é *falar* consigo mesmo (os índios de Otaheite [Tahiti] chamam o pensar de linguagem do ventre), por conseguinte, também se *ouvir* interiormente (por meio da imaginação reprodutiva) (AA 07: 192.29-34).*

Não deveríamos nos perguntar se o conceito de sentido interno e do tempo como sua forma é suficiente para conceber como a natureza pensante pode nos ser dada? *Primeiramente*, para nós, é decisiva a indicação sobre a maneira como os fenômenos da natureza pensante (aqui chamados de pensamentos) *como tais* são recebidos: pela *compreensão* (*Verstehen*); *além disso*, a afirmação de que compreender a si mesmo implica que o pensar tenha *designado* seus pensamentos, de tal modo que sejam identificáveis. Compreender a si mesmo é posto em paralelo a compreender os *outros*. Admitidamente, também surge a partir do texto que *o próprio pensa* e o *designar* os pensamentos são coisas diferentes; a designação somente pela linguagem é o meio mais excelente de designa-

² Cf. V-Lo/Wiener, AA 24: 934; mais particularmente sobre esse ponto: Reinhard Brandt, *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-201*, Hamburg 1991, 42; em contraste com isso, ver o equívoco de Karl-Otto Apel em *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1988, 97.

* Tradução utilizada: *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (São Paulo, Iluminuras, 2006), p. 193.

ção de pensamentos e “o melhor instrumento para compreender a si mesmo e aos outros”.

Será que há outras maneiras, menos excelentes, de “designar pensamentos”, “e instrumentos para compreender a si mesmo e os outros” – o *sentindo interno* e o *tempo* como sua forma, parecem fornecer reduzidos demais para uma fundamentação teórica da conceituação da receptividade da natureza pensante e de sua estrutura. Não deveríamos dizer, em troca, que o *tempo* tem quase a mesma relação com a estrutura daquilo que experienciamos *nas ciências humanas* dos homens, suas ações e criações que *as propriedades da linha reta* relativamente à toda a geometria?

Assim, duas questões são imediatamente sugeridas: há algo como a geometria dos pensamentos? Poderíamos, se fôssemos capazes de inventar tal ciência, formular “os Fundamentos metafísicos de uma ciência da natureza pensante, análoga aos quatro capítulos da *Foronomia, Dinâmica, Mecânica e Fenomenologia*?”

Vamos esclarecer com antecedência de que maneira a natureza pensante pode se tornar um objeto da experiência – e, primeiramente, como algo dela (vamos dizer: pensamentos) podem se tornar *receptíveis*: pela compreensão, preferencialmente pela compreensão linguística, que lemos em Kant. Isso pressupõe, para aquele que compreende, mais que um sentido interno, o qual integra o “comprehendendum” em seu horizonte temporal. Primeiro, poderíamos dizer: isso pressupõe que ele domina a língua (falada ou escrita) do texto. Mas em certos casos, a língua deve primeiro ser aprendida. O que significa dizer que alguém compreende uma palavra ou frase de uma língua? Ou: O que significa dizer que alguém compreende um gesto sem palavras (de saudação, de súplica por um donativo)? Dizemos: ela precisa compreender o *sentido* (o significado) do gesto, da frase. Uma Pessoa *expressa* algo, um sentido. A outra Pessoa tem que *receber* esse mesmo sentido. Como isso é possível? Aparentemente porque ambas as pessoas de alguma maneira dispõem dos *elementos* e da estrutura desse sentido. Encurtarei minha exposição um pouco: dispomos do sentido porque dispomos de boa parte do *sistema* do sentido. Somos capazes de compreender os outros à medida que dispomos de um sistema comum de sentido; do contrário, temos de estender nosso próprio sistema de sentido para alcançar a compreensão. Elementos do sentido são identificáveis apenas linguisticamente, mas não são o mesmo que elementos linguísticos, porque os últimos, algumas vezes, senão frequentemente, são ambíguos, e porque um sentido na maioria dos casos pode ser expresso de diferentes maneiras, por exemplo, por sinônimos em línguas distintas.

Minha conclusão: a condição (específica) da possibilidade de compreensão, isto é, a mera recepção do sentido, não é o tempo, mas um sistema abrangente de sentido ou, introduzindo um termo fenomenológico, um sistema noemático. Consequentemente, se houver uma chance de construir o conceito de natureza pensante, temos que perguntar se o conceito de sistema noemático permite construção matemática. Gostaria de fazer apenas mais duas observações: *Primeiramente*, sentido não é a mesma coisa que sentindo válido, portanto, a matemática do sentido, permitam-me dizer “noemática” não seria a mesma que a lógica. *Em segundo lugar*, o sentido em muitos, talvez nos casos mais importantes, pode incluir uma pretensão de validade, por exemplo, a afirmação teórica que se mantém de certos objetos. Mas uma noemática não analisa elementos e complexos do sentido (noëmata) em sua função de validade, mas em sua função de estruturar as ocorrências da natureza pensante (processos noéticos). Consequentemente, os elementos do sentido, por exemplo, que na lógica têm função de conceitos *gerais*, como elementos estruturais dos processos noéticos são determinantes das ocorrências *singulares* no tempo.

Vamos supor uma “noemática”, uma matemática das unidades do sentido, na qual os seres humanos “deslocam-se”, seja possível. Então, nada bloquearia uma metafísica da natureza pensante. Vamos esboçar os quatro capítulos:

I. No *primeiro capítulo*, que chamo de “Noética formal”, falamos (em vez de *matéria como o móbil no espaço*, nos *Primeiros princípios Metafísicos da Ciência Natural*) da subjetividade noética e da síntese dos elementos do sentido, os quais são determinados por suas posições num sistema noemático. Desse modo, contrastamos o sistema noemático, em que um determinado assunto é habitual, *por um lado*, a um sistema que seria estendido ao adicionar definições ao anterior, *por outro lado*. Na noética formal deve ser mostrado de que maneira os processos noéticos assim definidos podem ser concebidos como magnitudes estruturais, que assim podem ser compostos de processos noéticos parciais.

Quem já estudou os *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural*, e lutou com as formulações seguidamente muito complexas das definições e teoremas, pode facilmente imaginar que as formulações análogas de uma noética formal não podem ser mais simples. Apenas para lhes dar uma noção da forma dessas frases, apresento aqui o *teorema* desse primeiro capítulo:

Proposição: A composição de uma noesis, em que um conceito-sujeito (S) é determinado por um predicado (P), a partir de duas noeses do mesmo assunto noético, somente pode ser pensada da seguinte forma:

vamos pensar em dois atos intencionais (ou constituintes) sendo unificados no mesmo momento, o *primeiro* dos quais sendo a constituição *explícita* da unidade sintética do conceito-sujeito S com os constituintes (Q/R) do predicado pela consciência transcendental sob a base de um sistema noemático contendo esses conceitos (S, Q, R) sem P; o *segundo* dos quais ainda não reivindica validade *objetiva*, sendo a constituição *implícita* de um noema, que a partir dos constituintes (Q/R) gera o conceito-predicado (P) e assim um sistema noemático mais estendido, em virtude do qual ambas noeses podem ser pensadas como unificadas (a constituição *implícita*, desse modo, ainda não reivindica validade *objetiva*).

A relevância metodológica de tal proposição poderia ser a de expor a equivalência das respostas numa entrevista com respostas explicativas adicionais.

II. O *segundo capítulo*, chamemo-lo de “Dinâmica noética”, trata das forças fundamentais da natureza pensante. Kant fala várias vezes das “forças fundamentais” da alma, sem dar a impressão de ter concebido uma opinião conclusiva acerca do tipo e número dessas forças fundamentais. Nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural*, uma vez ele contempla “a consciência, portanto, a clareza das ideias da minha alma” como uma força fundamental³. Nas *Lições sobre Metafísica*, lemos, juntamente com a rejeição da tese de Wolff sobre a alma como força fundamental: “Assim, a faculdade de conhecer, a faculdade de prazer e desprazer, e a faculdade de desejar são forças fundamentais.” (cf. AA 28/1: 161 s.). Essa tríade corresponde exatamente ao sistema triádico das “faculdades da alma, ou capacidades” na *Introdução à crítica da faculdade do juízo* (cf. AA 05: 177), onde admitidamente o termo “força fundamental” não é utilizado. Finalmente, no ensaio “Sobre o uso dos princípios teológicos na filosofia”, lemos: “O entendimento e a vontade em nós são forças fundamentais, esta última sendo determinada pela primeira é uma faculdade de gerar algo de acordo com uma ideia, que é chamada de propósito (AA 08: 181).

Contudo, na mesma nota de rodapé, Kant refere-se à imaginação também como uma força fundamental da mente. Comum a todas essas sugestões é o fato de que elas lidam globalmente com *faculdades* sem refletir sobre como tais faculdades como forças de *diferentes conteúdos ou medidas* poderiam determinar um ser humano, seu pensamento e suas

³ Embora em um contexto onde Kant apenas discute a questão sobre se uma substância não material cuja magnitude não possui partes poderia ser originada ou aniquilada. (cf. AA 04: 542.18-543.14).

ações. Isso seria tanto menos possível com a sugestão de “consciência”; mas os conceitos de *imaginação* e *sentimento de prazer e desprazer* também não são muito aptos para carregar as forças mentais com uma medida especificada.

Se concebermos o entendimento e a vontade como forças fundamentais, a situação não é muito melhor, se os entendemos como as mesmas faculdades das críticas kantianas definidas meramente pelo uso de certos princípios e formas do pensamento válido – vontade e ação. Mas se compreendermos o entendimento de uma pessoa como seu potencial cognitivo *concretamente especificado*, e assim o seu conjunto de convicções e crenças, um corpo concreto de propósitos e máximas determinado pela vontade de uma pessoa, então se torna inteligível o porquê de as “forças mentais” de uma pessoa tornarem possíveis deliberações, decisões e ações particulares, algo que outra pessoa jamais poderia realizar. A formulação citada, a vontade “sendo determinada pelo primeiro (o entendimento) é uma faculdade para gerar algo de acordo com uma ideia, que é chamado propósito”, agora é carregada com um novo sentido, à medida que o *entendimento* e a *vontade* se tornam variáveis de um fator, no qual temos que conectar como “valores” (de uma variável) certas crenças, máximas e propósitos. Mais uma vez podemos nos apropriar de um termo da fenomenologia e falar sobre “habitualidades noéticas”. Habitualidades noéticas originam-se de processos noéticos, e podemos exibir seu conteúdo noemático, assim como o conteúdo dos processos noéticos, por frases, mas elas têm outro índice temporal: uma vez “adquiridos”, ficam preservados e determinam nosso pensar e agir, até serem revisados. Sua função é tornar possível ou mesmo motivar certos processos noéticos, mas impedir certos outros processos. (Isso é justamente o que as respectivas proposições dizem.)

III. O terceiro capítulo, digamos: a *Prática noética*, tem de definir as relações dos processos noéticos e, na medida do possível, formular as leis que determinam os eventos noéticos. Aqui, conceitos como *pessoa* e *personalidade* são definidos; aqui, são estabelecidas proposições sobre a razão da identidade de uma pessoa, a forma da motivação de suas decisões, bem como sua interação com o meio ambiente em ações externas. – Como no caso dos dois primeiros capítulos, não posso explicar todas as definições, teoremas e provas que são necessários nessa parte de uma teoria. Mas talvez eu possa oferecer ao leitor uma ideia vaga da totalidade desse empreendimento simplesmente apresentando os quatro *teoremas* desse capítulo.

Proposição I: O poder da subjetividade de uma pessoa em comparação ao de cada uma das outras pessoas em um determinado ponto no

tempo (a personalidade do sujeito) só pode ser estimada pelo poder do processo noético, ou seja, o potencial noético, baseado em uma dada decisão entre alternativas noemáticas.

Proposição II: Em todas as mudanças, o sujeito noético mostra-se reflexivamente idêntico a si mesmo (como um sujeito pessoal) não pela manutenção de qualquer substância, mas pela atribuição a si mesmo de experiências passadas (consciência transcendental), e com isso de opiniões, decisões e ações passadas [...]; no caso de uma crítica efetiva dessas opiniões e ações a pessoa atualiza por essa atribuição o centro reflexivo de suas próprias convicções (ter tido essas experiências), uma parte das quais é a atribuição causal das próprias ações (em contextos morais tornando-se imputação).

Proposição 3: Decisões noéticas (ações internas) de uma Pessoa têm uma causa interna (motivação) nas máximas da personalidade, implicando critérios de apropriação de noëmata.

Proposição 4: Uma ação externa de uma Pessoa, como interação com o meio ambiente que ocorre sob a consciência de que “Estou fazendo a”, implica uma interação interna entre a função prática e doxástica (cognitiva) da personalidade.

IV. O Capítulo Quatro, nos *Fundamentos Metafísicos* de Kant, chamado de “Fenomenologia”, e para nós, portanto, “Fenomenologia Noética”, tem de diferenciar os objetos da experiência noética em termos de modalidade e assim transformar o (fenômeno) que está em questão em experiência [determinada]. Pois o sujeito da experiência está sempre envolvido na experiência de um objeto. De forma que aquilo que nos é dado é uma *aparência* em um sentido empírico apenas *relativamente ao estado do sujeito*, que ainda tem de ser questionado e julgado.

Tento ilustrar o problema pelo exemplo físico (estamos na mecânica newtoniana dos céus): “O movimento retilíneo de um corpo”, diz Kant na proposição 1, “é, no que diz respeito ao espaço empírico, apenas um predicado *possível* distintamente do movimento oposto do espaço, um predicado meramente *possível*”. Portanto, o observador pode decidir arbitrariamente, se determina que o corpo está a movimentar-se *ou* se ele mesmo está a se mover juntamente como espaço. Isso é diferente do que ocorre no movimento circular, porque neste caso, “o próprio movimento demonstra por seu movimento uma força movente”. Portanto, trata-se de um movimento *real*. Por fim, como podemos aprender na terceira lei de Newton⁴, na comunicação do movimento, o movimento de cada corpo envolvido é necessário. Verdadeiro da função das categorias modais, não

⁴ Para cada ação, há uma reação igual e oposta.

para aumentar da determinação do objeto, mas para expressar a relação com a faculdade do conhecimento, a relevância da “fenomenologia” kantiana repousa na diferenciação e na integração dos métodos empíricos (frequentemente a determinação de magnitudes pelo movimento retilíneo, o diagnóstico das forças pela observação de desvios de retilinearidade, e finalmente a correlação nomológica dos substratos moventes).

A diferenciação modal de processos noéticos agora distingue entre *processos de compreensão, decisão* (como ações internas) e *ações externas*. Processos de mera compreensão receptiva, *por um lado*, lidam com o lado objetivo *apenas com objetos noéticos meramente possíveis*, pois os objetos (sequências linguísticas de sons, livros) tornam-se algo noético apenas pela ativação semiótica do sistema noético do sujeito receptor; *por outro lado*, os processos de compreensão são eles próprios, como *objetos* de pesquisa, *apenas mudanças possíveis* nos sujeitos que compreendem (na personalidade dele ou dela), porque as pessoas não necessariamente têm de apropriar o conteúdo compreendido para si mesmas como, por exemplo, opiniões suas. Em contraste, *decisões* (de tipo cognitivo ou prático) sendo uma mudança da personalidade, demonstram o engajamento de forças noéticas motivadoras, não apenas uma ativação do sistema noemático; portanto, são ações *reais* (internas) de uma Pessoa. *Ações externas*, por fim, tornam necessárias uma interação entre atos cognitivos e práticos juntamente com a realidade desses atos internos.

A função da *fenomenologia noética* é também metodológica: justamente aquela transformação de aparências em experiência. As proposições “fenomenológicas” (no sentido Kantiano) permitem-nos fazer estimativas, com base em quais “fenômenos” noéticos temos de pesquisar, por quais meios, por quais tipos de condições reais, causas, motivos. *Por um lado*, fenômenos de objetos noéticos *meramente possíveis* (por exemplo, textos) não merecem em um primeiro momento nenhuma outra explicação senão a que afirma que são explicáveis em termos da faculdade receptiva do sujeito que os compreende. Se quisermos transformá-los em “objetos da experiência”, temos de determiná-los como algo que seja bem definido independente de nossa subjetividade; temos de pensá-los como realmente condicionados por um Sujeito gerador (talvez uma comunidade de sujeitos). Especialmente no caso de uma obra de arte, pensamos que é como condicionada por um projeto, por exemplo, a concepção de uma romance, para a qual temos de buscar indícios dentro e além do próprio do texto – se realmente queremos explorar o próprio texto e não apenas nossas próprias ideias fantasiosas enquanto o lemos.

Por outro lado, todos os fatos noéticos, todas as convicções e propósitos pessoais, todas as decisões e ações enquanto fatos com sentidos

determinados são acessíveis apenas por processos de compreensão, e isso significa: pela recepção do sentido, logo, mediados pela aparência de objetos “meramente possíveis”. Por sua vez, apenas podemos transformar essas aparências em objetos da experiência encaixando-as na totalidade da rede de ações.

Todos os fenômenos das ciências humanas empíricas, como fenômenos noéticos são meros objetos de compreensão. Mas nem todos eles são textos ou efetivamente expressões linguísticas, que em si mesmas revelam uma articulação de sentido. Ações externas, por exemplo, são experienciadas como comportamentos pessoais aos quais atribuímos um significado (ou sentido) subjetivo, que somos capazes de determinar. Em muitos casos, as ações apenas são acessíveis para nós por inferência dos resultados das ações. Podemos obter a determinação do sentido se, (a) estamos capazes de rastrear as ações até as decisões motivadas por certas convicções e propósitos habituais e (b) se somos capazes de explicar a execução das ações como regulação pela interação de processos cognitivos e práticos. Para isso, precisamos de expressões linguísticas ou documentações de tais expressões, que mediata ou imediatamente tornam acessíveis o significado respectivo da ação. Precisamos de um arsenal de métodos bem significativo, de forma que um cientista ou historiador social possa transformar o fenômeno disponível ou efetivamente dado fenômeno em experiência. Mas fica claro, que então precisamos de uma estrutura categorial de conceitos específica para as ciências humanas, para conseguir ir além de especulações incertas e construções demasiado ingênuas. As proposições modais da fenomenologia mental têm em vista permitir-nos conceber qual rede de conceitos entre a compreensão (dos objetos noéticos “meramente possíveis”) e as observações de comportamento é necessária para transformar fenômenos em experiência nas ciências humanas.

A elaboração dos “Fundamentos Metafísicos das Ciências Humanas” têm em vista mostrar que as ciências humanas, enquanto ciências que reivindicam objetividade, *são possíveis*, e poderiam mostrar que as condições da possibilidade da experiência são condições que não apenas permitem as ciências naturais, mas também as ciências humanas – história, filologia, ciências sociais – para ir além do “Erleben” subjetivo (impressões e fenômenos) até a objetividade da determinação dos objetos.

Resumo: As condições da possibilidade da experiência aplicam-se às *ciências humanas empíricas* não menos que às ditas *ciências naturais*. No entanto, Kant está convencido de que embora haja uma doutrina, não

há *ciência* possível da “natureza pensante”, porque a natureza pensante, como objeto do *sentido interno*, está estruturada sobre nada mais do que o *tempo* unidimensional, que não permite uma construção matemática de sua concepção. Mas a vontade humana, como uma “causa natural no mundo”, de acordo com Kant, é uma “*faculdade de desejar de acordo com conceitos*”. E pensar é algo experienciado apenas na medida em que é por natureza um “falar para e sobre si mesmo” que é recebido pela compreensão. Por que não deveria haver uma *matemática dos pensamentos* e então uma *Fundamentação Metafísica de uma Ciência da Natureza Pensante*?

Abstract: The conditions of the possibility of experience apply to the *empirical human sciences* not less than for the *natural sciences*. Yet Kant is convinced, that though there is a doctrine, there is no *science* of the ‘thinking nature’ possible, because the thinking nature, as the object of *inner sense* is structured by nothing than the one-dimensional *time*, which does not permit a mathematical construction of the conception of the thinking nature. But the human will, as a “natural cause in the world” according to Kant is a “*faculty of desire according to concepts*”. And thinking is to be experienced only, insofar it is by nature a ‘speaking to and of oneself’ and it is to be received by comprehension. Why should not there be a *mathematics of thoughts* and then *Metaphysical Foundations of a Science of the Thinking Nature*?

El arte ejemplar kantiano: una filosofía del arte más allá de *reglas*

Mónica Herrera Noguera

Universidad de la República Uruguay, Montevideo /
Universidade Federal de Minas Gerais

Los párrafos sobre arte en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* de Immanuel Kant desarrollan la paradoja central en su concepción respecto a esta práctica, lo que merece, como todas sus paradojas, una atenta consideración. No para resolverla, en contra de la creencia de la mayor parte de los filósofos alemanes del siglo XIX, sino para localizar algunos puntos fundamentales para la filosofía que aún nos conciernen.

En este texto, defenderemos que la paradoja entre arte y gusto puede ser analizada a través del concepto de “ejemplaridad”, y de esta forma, repensar la filosofía kantiana del arte. Este concepto y las estrategias a él ligadas puede no ser el corazón de la estética kantiana, pero sin embargo, trataremos de argumentar que nos permite pensar —o evitar pensar si lo desestimamos— el arte y la crítica de arte incluso en nuestros días.

La paradoja central: reglas sin reglas

Kant afirma que es necesario para cualquier arte, sin excepción, tener un concepto que la haga posible. Siendo así, en el caso de las llamadas bellas artes, establece:

Todo arte presupone reglas mediante cuya fundamentación se representa como posible un producto, si es que tal producto debe denominarse artístico. (...) [N]ingún producto puede llamarse arte sin una regla precedente, entonces la naturaleza en el sujeto (mediante la índole armóni-

ca de sus facultades¹) debe dar la regla al arte, esto es, el arte bello sólo es posible como producto del genio. (KU, AA 5: 307)

Sin embargo, la imposibilidad de una deducción de un juicio de gusto y con ella, de una regla específica para la obra de arte plantea, en medio de su argumento, un presente griego que instala una paradoja en el corazón mismo de su teoría:

[E]l concepto de arte bello no autoriza que el juicio sobre la belleza de su producto sea derivado de alguna regla que tenga un concepto como fundamento de determinación, o sea, que ponga como fundamento un concepto del modo como el producto sea posible. Así pues, el arte bello no puede inventarse él mismo una regla según la cual debe llevar a cabo su producto. (KU, AA 5: 307)

Vanamente podemos buscar un concepto general de arte que cumpla con tan especiales condiciones, encontrar la regla sin regla.² En cambio, propondremos ir más allá de la idea misma de regla y pensar en el “ejemplar” como el mejor “concepto” de arte que podemos obtener de los pasajes kantiano acerca del arte.

El ejemplar frente a la regla

Kant introduce la noción de “ejemplar” en el Cuarto momento del juicio de gusto, siendo “ejemplar” la experiencia singular que es necesaria, que constituye la experiencia de la belleza. En este sentido, es ejemplar el propio juicio, en la medida en que no podemos encontrar un concepto que nos asegure el derecho de sostener la necesidad de nuestro sentimiento, y de esta forma, de nuestro juicio. (AA 5 236-7)

Lamentablemente para nuestro argumento en este trabajo, el término “ejemplar” o “modelo” solo será utilizado cuatro o cinco veces a lo largo de los párrafos dedicados a las bellas artes, mientras que el término “regla” aparece cerca de sesenta veces. Aún así, encontramos la noción de ejemplar mucho más relevante para aproximarnos a la perspectiva de Kant acerca del arte. Esto se justifica por la misma razón que

¹ Rodríguez Aramayo y Salvador Mas traducen “Vermögen” correctamente como “capacidades”, me tomo la libertad de modificar su traducción en algunos términos en la medida en que me parece facilitan la interpretación del original kantiano.

² Mis argumentos respecto a esta “vanidad” pueden encontrarse en Herrera Noguera (2008).

hace al juicio de gusto ejemplar: es la única experiencia a la que podemos referirnos cuando hablamos acerca de lo que el arte debe ser.

El rol, en alguna medida auxiliar pero aún así importante, que Kant da al ejemplar cambia la naturaleza mística de las reglas del genio y muestra los resultados de una experiencia de su práctica, no solamente como un “talento natural”, sino como algo relacionado a una tradición o a una escuela. Así, en un primer pasaje podemos identificar algo así como un límite respecto a los que puede producirse y, de esta forma, un límite a lo que puede ser una “obra de arte”:

Que puesto que también puede haber sinsentidos originales, sus productos deben ser al mismo tiempo modelos, esto es, *ejemplares*; en esta medida, que no han surgido por imitación, sino que más bien deben servir a otros a este respecto, esto es, como **patrón de medida o regla de enjuiciamiento**. (KU AA 5: 308, n.m.)

Un de los atributos más importantes del ejemplar es su calidad de modelo, esto es, de referencia para otras creaciones y evaluaciones. Señalando a la obra de arte como modelo, Kant no da referencias para identificar lo que puede ser considerado arte bello, y también coloca la cuestión acerca de la regla del arte bajo otra luz: la regla inscrita en el objeto. Siguiendo este camino, podemos considerar la propia práctica del genio como ejemplar; sin embargo, Kant es muy claro al establecer que es el producto el que sirve como padrón del juicio. Incluso, en otro de los extraños contextos en los que podemos leer acerca del “modelo”, el filósofo insiste en que la necesidad de la inscripción en el objeto se vuelve incluso más fuerte. Refiriéndose a las muchas veces anónimas obras maestras de sus celebrados clásicos, Kant escribe:

[L]os modelos del arte bello son los únicos medios de transmisión para hacerlo llegar a la posteridad, lo cual no podría acontecer mediante meras descripciones (particularmente no en las artes del discurso); y aún en éstas sólo pueden ser clásicas las descripciones en lenguas antiguas, muertas y en la actualidad sólo conservadas como lenguas cultas. (KU AA 5 309-10)

Al margen de esta nueva “caída” kantiana en un clasicismo extremo, es importante notar que el filósofo está hablando sobre objetos que son ejemplares como productos creados y recibidos por el gusto, incluso

habiendo superado el test histórico de Hume.³ Este tipo de objetos combinan en uno, entonces, genio y gusto, en la propia producción:

[E]l producto de un genio (en aquello que en tal producto hay que atribuir al genio, no al posible aprendizaje o a la escuela) no es un ejemplo para la imitación (pues entonces se perdería aquello que, a este respecto, es genio y constituye el espíritu de la obra), sino para la sucesión por parte de otro genio, al cual, gracias al producto del genio precedente, se le despierta el sentimiento de su propia originalidad para ejercitar la libertad frente a la coerción de las reglas en el arte, de modo tal que éste, gracias a lo mismo, se muestra como modélico. Pero dado que el genio es un favorito de la naturaleza que aparece raras veces, su ejemplo para otras buenas cabezas da lugar a una escuela, esto es, a una instrucción metódica según reglas, en la medida en que quepa extraerlas a partir de aquellos productos del espíritu y de su peculiaridad; y en esta medida el arte bello para éstos es imitación a la que la naturaleza da la regla por medio de un genio. (KU, AA 5 318)

Siendo el portador de la originalidad, el ejemplar no la traiciona. Es por esto que pensamos que es la clave para comprender la filosofía kantiana del arte, por combinar las dos líneas esencial que el filósofo establece: la de señalar una práctica reglada (reconocible como formadora de una tradición con ciertas pautas que indican lo que puede o no estar incluido en ella), y al mismo tiempo una práctica donde la originalidad, tiene un rol central que no admite una unificación en sus productos que haga de estas pautas una serie de recetas que sirvan para producir el objeto mecánicamente. Este rol de “censor” (y “sensor”) se puede encontrar también en el pasaje siguiente:

El amaneramiento es otra especie de imitación meramente repetitiva, a saber la de la mera peculiaridad (originalidad) en general, pues el amanerado quiere alejarse de los imitadores tanto como sea posible, pero no posee el talento para ser al mismo tiempo *ejemplar*.⁴ (Ak. V 318)

³ “Seremos capaces de comprender su influencia, no tanto a partir de la operación de cada belleza en particular, sino a partir de la admiración duradera que reciben aquellos trabajos que han sobrevivido a todos los caprichos de los modales y la moda, todos los errores de ignorancia y envidia. [...] Y aunque los prejuicios puedan prevalecer durante un tiempo, ellos nunca se unen para celebrar a cualquier rival del genio verdadero, rindiéndose finalmente a la fuerza del sentimiento natural y justo.” Hume, 1993, 139 y 148, trad. mía.

⁴ Traduzco “ejemplar” en lugar de “modélico” para destacar el término, aunque sigo asumiéndolos como sinónimos.

El ejemplar es, entonces, la “instancia” de la regla del arte. Hasta aquí, lo que hace a la construcción del objeto “obra de arte” son los conceptos del arte particular (pintura, escultura) en tanto que técnicas de producción de formas (de acuerdo con determinadas modalidades restringidas por aquello que se puede considerar expresión en general); y los contenidos que se expresarán a través de esas formas (Laocoonte, sacerdote, hombre, hombre atacado, hombre injustamente atacado, injustamente atacado junto a sus hijos, etc.). De este modo, la insuficiencia de estos conceptos para dar un concepto general de lo que sea el arte, hace que, cuando Kant intenta mostrar el procedimiento de dar una forma bella al producto del arte, nos remita al ejemplar.

Ahora bien, uno de los primeros problemas relativos a la filosofía del arte que tenemos que confrontar está en el hecho de que tanto los productos del arte como los de la naturaleza podrían tener su función ejemplificante. Tal es el caso en que las bellas “imágenes” y el gusto deban buscar la forma adecuada a los conceptos indicados en referencia permanente a estos ejemplares:

Pero para dar esta forma al producto del arte bello se requiere meramente gusto, al cual atiene su obra el artista, después de haberlo ejercitado y corregido mediante múltiples ejemplos tomados del arte o de la naturaleza, y tras múltiples intentos por satisfacerlo, a menudo fatigosos, encuentra aquella forma que le deja satisfecho. De aquí que ésta no sea, por así decirlo, asunto de la inspiración o de un arranque libre de las capacidades del ánimo, sino de una corrección lenta e incluso penosa, para hacerla adecuada al pensamiento y, sin embargo, no perjudicar la libertad en el juego de las capacidades del ánimo. (Ak. V 312-3)⁵

Esto puede presentar muchos problemas. Si consideramos que el ejemplar es una forma (más allá de un contenido) que tenemos que conocer para guiarnos en la cultura del gusto, no parece posible desconectarlo de los mecanismos de producción o reproducción de las imágenes y, con ello, de la relación entre la belleza y los conceptos técnicos involucrados en cada arte particular junto con sus diferentes estilos.⁶ También puede ser un problema comparar, en tanto que “ejemplares”, natura-

⁵ Cabe notar, en contra de lo que muchas veces es sugerido como una característica de las bellas artes, que éstas no son necesariamente placenteras durante el propio proceso creativo.

⁶ Cuando hablamos de “técnica”, podemos aceptar la teoría especial de Kant que evita las leyes mecánicas, pero solo en tanto hablamos de diseños humanos que siguen un fin o propósito que puede ser más o menos claro para el creador.

leza y arte. Esta comparación, si se la hace en forma ingenua, puede desdibujar el rol del ejemplar en la tradición y en el “concepto arte”.

Buscando una respuesta a este problema, nos tomaremos algunas licencias especulativas, a partir de este “permiso” que nos da Kant al mencionar diferentes ejemplos para sus propios argumentos.⁷ El objetivo de nuestra argumentación será el de mostrar algunos vicios en la argumentación kantiana que pudieron llevar al filósofo a ignorar algunas de las necesidades técnicas esenciales para la producción artística. Estos requisitos técnicos, sin embargo, no suponen necesariamente una definición de arte, aunque ofrezcan pautas acerca de los procesos creativos que suponen modelos. El rol del ejemplar en la teoría kantiana nos permite enfrentar estos modelos sin volver las licencias especulativas en simples proposiciones heréticas.

En un primer paso, tomaremos ejemplos de lo que Kant consideraba como bellezas “libres” tanto artificiales como naturales, como puede ser el caso de una moldura y una flor (Figuras 1 y 2). De acuerdo con el filósofo, estos dos ejemplos deben ser valorados como sin fin en un sentido absoluto, es decir, como diseños que no tienen nada que ver con su función, pudiendo ser considerados bellos más allá del hecho de la que la moldura tenga la función de cubrir un borde o establecer un marco, y la flor sea el órgano reproductor de la planta.⁸

En segundo lugar, tomaremos como ejemplo de belleza libre una moldura (Figura 3) y una especialmente seleccionada obra de arte: *Madre e hijo* de Paul Klee (Figura 4). Aquí, podemos percibir una semejanza formal entre uno y otro ejemplo, la cual no parece demasiado sorprendente dado el hecho de ambos son productos de humana manufactura. Lejos de querer explicar el arte desde ciertas formas primitivas, solamente queremos destacar esta semejanza.

Siguiendo otro camino, el de las investigaciones del historiador y teórico del arte Ernst H. Gombrich en su libro *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*,⁹ podemos comparar el modelo natural y la composición artística a partir de la pintura de John Constable *Wivenhoe Park* (Figura 6) y una fotografía del Wivenhoe Park

⁷ De hecho, tratamos de ser más cuidadosos que él respecto a este tipo de libertades.

⁸ Ver también Meerbote, 1985.

⁹ No seguimos a Gombrich más allá de una propuesta de psicología cognoscitiva que no exige demasiados compromisos. Creemos que su análisis también se sostiene incluso adscribiéndolo otras concepciones acerca del rol de la constitución de la subjetividad, cosa a la cual él mismo contribuye, dando a pensar acerca de los cambios culturales y la relación de la obra con el espectador.

en Essex tomada exactamente desde el mismo punto desde el cual el pintor realizó su obra. (Figura 5). Las diferencias en la composición de la pintura, en relación al paisaje referido, destacan el hecho de que, pensando acerca de lo que Constable estaba realmente observando, la única conclusión razonable es la de que el pintor dio a su obra una organización previa a la observación que da forma a la ilusión de realismo o de semejanza con el modelo natural. Aún más, el propio Gombrich da un paso más cuestionando el realismo de la fotografía:

¿Pero qué queremos significar cuando decimos que una fotografía, a su vez, se parece al paisaje que representa? El problema no es fácil de discutir únicamente con la ayuda de ilustraciones, ya que las ilustraciones incurren inevitablemente en una petición de principio. (...) [N]o hay ni un centímetro cuadrado en la fotografía que pudiera producirse sobre el terreno. La razón es obvia. La fotografía en blanco y negro sólo reproduce gradaciones de tono entre un muy estrecho registro de grises. Ni que decir tiene que ninguno de estos tonos corresponde a lo que llamamos «realidad». (...) [T]ampoco el artista puede transcribir lo que ve; sólo puede trasladarlo a los términos de su procedimiento, de su medio.” (Gombrich, 1997, 30)

Ciertamente, el rol central asegurado por Gombrich a la “ejemplaridad” puede mostrarnos una forma de relación menos natural (o naïf) entre dos “bellezas artísticas”, que Kant no parece percibir. De hecho, el teórico del arte no va a dejar de lado la semejanza con la naturaleza, sin embargo, va a considerar la precedencia del esquema (y con ello del diseño humano o la conceptualización para la producción de imágenes) en la investigación acerca del efecto de semejanza o ilusión de realidad, esta sí, recibiendo un gran aporte de parte del código del receptor o intérprete.

Con esta simple relación tampoco queremos explicar el arte, o siquiera algunas obras. Sin embargo, pensamos que es posible concluir en forma primaria que el *tipo de conocimiento* relacionado al ejemplar, que es un producto humano, revela una continuidad perceptible, al menos hasta cierto punto, que puede ser aprehendida por conceptos.¹⁰ Esto no quiere decir que tales productos no tengan alguna “relación” con la naturaleza en su apariencia y efectos, pero supone diferencias esenciales

¹⁰ Consideramos aquí la primer caracterización hecha por Kant acerca del arte bello en el §44 de la KU: “[El arte estético] es o bien arte *agradable* o bien *bello*. El primero, cuando su fin es que el placer acompañe a las representaciones como meras *sensaciones*; el Segundo, cuando las acompaña como *tipos de conocimiento*.” (KU AA 5 305)

respecto a lo que nos dice sobre la naturaleza del arte y la posibilidad de investigar el rol del ejemplar en la teoría del arte.

Estrategias kantianas a favor del gusto: la purificación del ejemplar

De acuerdo a lo que hemos argumentado hasta ahora, puede considerer que en algún sentido Kant estaba extremadamente consciente de la importancia y las características de la ejemplaridad que propone. Sin embargo, es inobjetable que el filósofo de Königsberg no coloca el fundamento de su filosofía del arte en la noción de ejemplar o en la de regla, incluso no lo coloca en la noción de genio. Lo que busca y propone es, a fin de cuentas, la necesidad de la unidad sistémica por medio del juicio de gusto puro, y, en particular, insiste en la necesidad de una unidad que no deje huellas del proceso de creación y de la técnica inscripta en la obra que el ejemplar parece revelar.

Ya señalamos la importancia de un receptor calificado o interprete capaz de decodificar el ejemplar en la teoría de Gombrich. En la teoría de Kant, este receptor va a ser la facultad de juzgar estética pura, y por tanto, claramente los conceptos no estarán incluidos en el juicio:

Preguntar a propósito de asuntos relativos al arte bello donde hay que poner más, si en el hecho de que en ellos se muestra genio o si en que se muestra gusto, es lo mismo que preguntar si a este respecto se trata más de imaginación que de facultad de juzgar.¹¹ En efecto, puesto que con respecto a lo primero el arte merece llamarse más bien arte *ingenioso*, y solo con respecto a lo segundo bello, lo último, al menos en tanto que condición indispensable (*conditio sine qua non*), es lo más distinguido a lo que hay que apuntar en el enjuiciamiento del arte como arte bello. La riqueza y la originalidad de ideas no se requiere tan necesariamente al efecto de la belleza, pero sí se requiere la adecuación de aquella imaginación en su libertad con la legalidad del entendimiento. Pues toda la riqueza de las primeras no produce, en su libertad sin reglas, otra cosa que sinsentido; pero la facultad de juzgar es la facultad de adaptarlas al entendimiento. (KU AA 5 319)

¹¹ Traduzco “Urteilskraft” como “facultad de juzgar” y no como “discernimiento”, por considerar que la distinción entre “Urteil” y “Urteilskraft”, y su traducción por “juicio” y “facultad de juzgar” merece ser conservada porque introduce una distinción fundamental en los propios términos utilizados, al margen de que la facultad de juzgar sea legítimamente interpretable como “discernimiento”

El punto principal a destacar en este paso de la argumentación kantiana es la reiteración de que el gusto y la facultad de juzgar estética son básicamente lo mismo y, por tanto, son los reales legisladores sobre el padrón de enjuiciamiento estético, dejando al genio y a la creatividad sin un rol verdaderamente fundamental. El sujeto y el juicio ejemplar vuelen a ser la instancia decisiva, abandonando las huellas de una posible teoría acerca de la obra de arte.

Esta valoración del objeto artístico representa un paso atrás en la posibilidad de encontrar una filosofía crítica del arte. E incluso siendo en sus días un paso que promovía en forma ingenua un cierto canon, también es la clave para llevarnos de nuevo al terreno de la belleza y dejar el del arte. Consideraremos la "purificación" del ejemplar respecto a conceptos como un paso adelante hacia la dimensión no conceptual del arte bello.

Mecánicamente, la factura de todos estos adornos puede ser muy diferente y exigir artistas muy diferentes, pero el juicio del gusto, en efecto, es sobre aquello que en estas artes es bello en tanto que determinado de una única manera, a saber, enjuiciar sólo las formas (sin prestar atención a un fin) tal y como se ofrecen a la vista (individualmente o formando una composición) y según el efecto que obran sobre la imaginación. (KU AA 5 323-4)

Esta estrategia de "purificación estética del ejemplar" es un proceso por el cual la construcción de una técnica artística necesaria para la producción de la obra (que además está corporificada en obras anteriores) es desestimada por Kant a la hora de considerarla en el proceso del juicio de gusto puro. Esto supone también una anulación de la arbitrariedad que podría unir una forma a un significado en el sentido en que el contenido puede ser evaluado como motor de la innovación técnica en el arte.¹² Kant, por medio de esta estrategia, elimina lo que puede ser considerado como un componente sustancial de la producción artística, al punto de servir de impulso para las variaciones técnicas más interesantes, reduciéndolo, en el mejor de los casos, a la experiencia inmediata del juicio de gusto, y, eventualmente, a un universalismo tan falso como simplista (como el de asociar el blanco a la pureza, y otras asociaciones que propone Kant mismo).

Aunque este movimiento produzca un enflaquecimiento de lo que podría ser el efecto "censura" del ejemplar, también puede traer con-

¹² Cfr. Flo, 2002; Henrich, 2001.

sigo un proceso del tipo que Arthur Danto (1986) llama de “desautorización filosófica del arte”¹³, un proceso sometería al arte a una desvalorización y des-sustancialización a través de una definición filosófica, aunque en este caso se trate de una “no definición” de la estética filosófica.

Esta estrategia puede ser considerada como parte de una de mayor alcance, que incluye la “naturalización de la obra de arte”. De todos modos, queremos sostener que aquí se da un delicado primer paso que no se puede desconsiderar. Kant intenta mantener otra paradoja central, la bien conocida paradoja entre naturaleza como técnica y técnica como naturaleza. Aún así, la “purificación del ejemplar” es fundamentalmente un movimiento naïf en esta dirección, y dice más acerca de los problemas entre la percepción de Kant sobre las artes y sus necesidades sistémicas. La paradoja recientemente mencionada puede ser tomada, como es esperamos mostrar en otra ocasión, como una candidata razonable para disputarle al exitoso discurso sobre el desinterés del juicio de gusto, el lugar donde propiamente se establecen los parámetros del arte autónomo.

Figuras 1 y 2

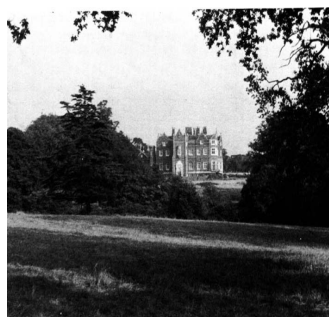


Figuras 3 y 4



¹³ Cfr. Danto, 1986.

Figuras 5 y 6



Referencias bibliográficas

- DANTO, A. *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New York: Columbia U. P., 1986
- De DUVE, Th. *Kant after Duchamp*. Cambridge, Mass.: MT Press, 1998.
- FLÓ, J. “La definición del arte antes (y después) de su indefinibilidad.” in: *Diánoia*. Vol. XLVII, N° 49, Noviembre 2002, 95-129.
- GOMBRICH, E. H. *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*. [Trad. Gabriel Ferrater] Madrid: Debate, 1997.
- HENRICH, D. *Versuch ubre Kunst und Leben*. Munique: Editorial Carl Hanser, 2001.
- HERRERA NOGUERA, M. “The concept of art and the failure in the imitation of the Classics.” In: X Internacional Kant Congress, 2005, São Paulo. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, v. 3. p. 641-650
- HUGHES, F. *Kant’s Aesthetic Epistemology. Form and World*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2007.
- HUME, D. “Of the *Standard of Taste*.” In Hume, *Selected Essays*. Oxford: Oxford UP, 1993, 133-54.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. in: *Kant’s Gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe), Vol. V. Berlin e Leipzig: de Gruyter & Co., 1923.
- . *Crítica del discernimiento*. [Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mass] Madrid: Mínimo Tránsito, 2003.

MEERBOTE, R. (1982) “Reflection on beauty” in: GUYER, P. e COHEN, T. *Essays in Kant’s Aesthetics*, Chicago: University of Chicago, 1982, 55-86.

Abstract: The paragraphs on fine art in *Critique of the power of Judgment* of Immanuel Kant develop the main paradox about this issue, which deserves, as all his paradoxes, serious attention. Contrary to the belief of most of nineteenth century German philosophers, not to resolve it, but to locate some outcomes about fundamental philosophical issues in which we are still involved. In this paper, we are going to defend that the paradox between fine arts and taste can be seen through the concept of the “exemplarity”, and so, rethink Kant’s philosophy of art. This concept and the strategies linked to it could not be the core of Kant’s aesthetics, but we intend to argue that they allow us to think – or avoid thinking if we dismiss it – art and art critique even nowadays.

Resumo: Os parágrafos sobre arte em a *Crítica da Faculdade de Julgar* de Immanuel Kant desenvolvem o paradoxo central sobre este tópico que merecem, como todos seus paradoxos, séria atenção. Ao contrário do que acreditaram os filósofos alemães do século XIX, não para resolvê-lo, mas para localizar alguns conceitos e idéias sobre questões filosóficas fundamentais que ainda nos atingem. Em este texto, tentaremos defender que o paradoxo entre a arte bela e o gosto pode ser pensado através do conceito de “exemplaridade”, e, assim, repensar a filosofia da arte de Kant. Este conceito e as estratégias a ele relacionadas podem não ser o centro da estética kantiana, mas pretendemos argumentar que nos permite pensar – evitar pensar em caso de desestimá-lo – a arte e a crítica da arte mesmo até nossos dias.

Immanuel Kant: Início conjectural da história humana (1786)

Traduzido do original alemão¹ por Joel Thiago Klein

Universidade Federal de Santa Catarina / Humboldt-Universität, Berlin

[109] Certamente é permitido *mesclar* conjecturas no *desdobramento* de uma história com a finalidade de preencher lacunas nas informações, pois o que precede, como causa distante, e o que segue, como efeito, podem, para tornar concebível a passagem, oferecer uma direção consideravelmente segura na descoberta das causas intermediárias. Contudo, deixar que uma história surja totalmente e apenas a partir de conjecturas não parece ser muito melhor do que o projeto de escrever um romance. Além disso, ele não poderia levar o nome de uma *história conjectural*, mas de uma mera *ficção*. – Entretanto, o que não se permite ousar no desdobramento da história do agir humano, bem pode ser tentado através de conjecturas em relação ao *primeiro início* mesmo, desde que a natureza o produza. Ora, não se permite inventá-lo, mas ele pode ser tirado da experiência se se supõe que ela, no primeiro início, não era melhor nem pior do que como nós a encontramos agora: uma suposição que está de acordo com a analogia da natureza e não traz consigo nenhum risco. Uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir de sua disposição originária na natureza do homem é, por isso, algo completamente distinto da história da liberdade em seu desdobramento, a qual pode fundar-se apenas sobre informações.

Contudo, não se permite que as pretensões de aprovação daquelas conjecturas cresçam demasiadamente, mas elas devem, quando muito, anunciar-se apenas como um exercício permitido da imaginação em

¹ A presente tradução do texto *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* baseia-se na versão editada pela *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften* que se encontra no volume VIII da *Kant's Werke*. A paginação correspondente ao original é indicada entre colchetes. (Nota do Tradutor)

companhia da razão para o descanso e saúde do ânimo e não como uma ocupação séria. Assim, essas conjecturas também não podem se comparar com aquela história, que a respeito do mesmo acontecimento é acreditada e estabelecida sobre informações reais, cujas provas descansam sobre fundamentos completamente distintos, como mera filosofia da natureza. Justamente por isso e por que ousar aqui apenas um mero passeio, concedo-me a permissão de me utilizar de um documento sagrado como mapa e de me colocar simultaneamente nas asas da imaginação [110] – mas não sem um fio condutor conectado à experiência por meio da razão –, a qual toma exatamente o mesmo curso da narrativa apresentada naquele texto sagrado. O leitor abrirá as páginas daquele documento (Gênesis. Cap. II-VI) e acompanhará passo a passo se o caminho que a filosofia toma segundo conceitos coincide com aquele que a história indica.

Se não se quer perder em conjecturas, então o início precisa ser construído sob pressuposições que a razão humana seja incapaz de derivar de causas naturais anteriores, a saber: com a *existência do homem*, mas, na verdade, como um *indivíduo já formado*, pois ele precisa ser independente de subsídio materno; em um *par*, para que ele propague sua espécie; e, apenas um *único* casal, para que não surja imediatamente uma guerra, caso os homens estivessem próximos e todavia fossem estranhos uns aos outros, ou para que a natureza também não fosse culpada de ter deixado faltar, através da diversidade de ascendentes, uma organização destinada à sociabilidade como o fim mais alto da determinação humana. Ora, a unidade da família, a partir de onde os homens deveriam se originar foi sem dúvida o melhor arranjo para essa questão. Eu estabeleço esse casal em um lugar assegurado contra ataques de predadores e fartamente abastecido pela natureza com todos os meios de alimentação, por conseguinte, como em um *jardim* que está eternamente envolto em uma paisagem benévola. Além disso, eu considero que esse casal já tinha feito um significativo passo na habilidade de se servir de suas forças e, portanto, não inicia da total rudeza da sua natureza, pois as conjecturas poderiam ser excessivas para o leitor e pouco verossímeis se eu quisesse preencher essa lacuna, a qual compreende presumivelmente um grande espaço de tempo. Assim, o primeiro homem podia ficar na *posição ereta* e *andar*; ele podia *falar* (Gênesis, Cap. II, v. 20)² e até *conversar*, isto é,

² O impulso de se comunicar deve ter levado o homem, que ainda está sozinho, primeiramente à manifestar sua existência em relação aos seres vivos externos a ele, principalmente aqueles que produzem sons, os quais ele imita e pode em seguida utilizar

falar segundo um encadeamento conceitual (v. 23), por conseguinte, *pensar*. Trata-se de habilidades que ele precisaria adquirir por si mesmo (pois se elas fossem inatas, então também seriam herdadas, mas isso contradiz a experiência); [111] entretanto, assumo que ele está dotado delas apenas para trazer em consideração o desenvolvimento da moral em seu fazer e deixar de fazer, o qual pressupõe necessariamente aquelas habilidades.

Inicialmente, o novato precisou ser conduzido somente pelo instinto, essa *voz de Deus* a que obedecem todos os animais. Esse instinto lhe permitia alimentar-se de algumas coisas e lhe proibia outras (III, 2-3). Mas não é necessário assumir para esse propósito um instinto particular já perdido. Poderia ter sido apenas o sentido do olfato e seu parentesco com o órgão do paladar – essa conhecida simpatia que ainda agora pode ser percebida, mas como ferramenta de digestão e, portanto, como que a capacidade de pressentir a aptidão e a inaptidão de uma comida ao consumo. Não se permite nem mesmo supor que esse sentido fosse mais apurado no primeiro casal do que é agora, pois é bem conhecido que as forças perceptivas daqueles que se ocupam apenas com seus sentidos diferem largamente daquelas pessoas que também se ocupam com seus pensamentos e que, conseqüentemente, colocam menos atenção em suas sensações.

Enquanto que o homem sem experiência obedecia ao chamado da natureza, ele se encontrava bem junto a ela. Mas a *razão* logo começou a se fazer sentir e procurou ampliar seus conhecimentos dos gêneros alimentares sobre as barreiras do instinto através da comparação do já experimentado, que se encontra ligado ao instinto, com algo que se apresentou de modo semelhante ao experimentado antes por outro órgão do sentido, como a visão (III, 6). Essa tentativa ainda podia resultar casualmente bem sucedida, contanto que o instinto não a contradissesse, embora não a recomendasse. Contudo, é uma propriedade da razão que ela, com o auxílio da imaginação, pode criar não apenas desejos *desprovidos* de impulso natural, mas pode criar até mesmo desejos *contrários* a ele. Tais desejos receberam inicialmente o nome de *concupiscência* [*Lüsterneheit*], mas por meio deles foi imaginado gradualmente um conglomerado de desejos supérfluos e até mesmo de inclinações antinaturais, os

como nomes. Um efeito semelhante desse impulso se vê ainda também nas crianças e em pessoas irrefletidas, que por meio de ruídos, [111] gritos, assobios, músicas e outras conversas barulhentas (freqüentemente também semelhantes orações) perturbam a parte pensante da comunidade. Ora, eu não vejo nisso nenhum outro motivo além da vontade de manifestar amplamente sua existência em seu entorno.

quais foram colocados sob o nome de *luxo* [*Üppigkeit*]³. O motivo para se abandonar os impulsos naturais deveria ter sido apenas uma trivialidade. Mas o êxito dessa primeira tentativa, a saber, a tomada de consciência da razão [112] como uma faculdade de poder ultrapassar as barreiras em que todos os animais estão encerrados foi muito importante e decisiva para o modo de vida do homem. Assim, se tivesse sido apenas um fruto, cuja contemplação convidou a tentativa, por meio da semelhança com outros frutos agradáveis que já se tinha saboreado, ou, se a isso se acrescentou ainda o exemplo de um animal a quem a natureza atribuiu uma alimentação que lhe era conveniente, mas que, por outro lado, era desvantajosa ao homem, visto que se encontrava nele um instinto natural contrário a ela: ora, isso já poderia dar à razão o primeiro motivo para ela trapacear a voz da natureza (III, 1) e, apesar da sua contradição com a natureza, a primeira tentativa de se fazer uma livre escolha provavelmente não satisfizesse as correspondentes expectativas. O prejuízo pode ter sido tão insignificante quanto se queira, mas abriu os olhos do homem (v. 7). Ele descobriu uma faculdade de escolher por si mesmo um modo de vida, diferentemente dos outros animais que se encontram amarrados a um único. Ao agrado momentâneo que essa notável qualidade lhe despertou, precisou, todavia, seguir-se imediatamente medo e angústia: como ele que não conhecia nada sobre as qualidades ocultas e os efeitos distantes, deveria proceder com sua faculdade recém descoberta. O homem estava como que a beira de um precipício, pois liberto dos objetos de seu desejo, sobre os quais até então o instinto lhe tinha instruído, foi lhe aberto uma infinidade de outros objetos de desejo, em cuja escolha ele nem mesmo sabia se localizar. Contudo, uma vez estando nesse custoso estado de liberdade, já não lhe era mais possível retornar à condição de servo (sob o domínio do instinto).

Depois do instinto de nutrição, através do qual a natureza conserva o indivíduo, o instinto mais importante é o *sexual*, pelo qual ela cuida da conservação de cada espécie. Uma vez que a razão se faz percebida, ela não tarda a mostrar sua influência também sobre ele. O homem descobriu cedo que a atração sexual, que nos animais se assenta sobre um impulso passageiro e em grande medida periódico, seria capaz, em seu caso, de ser prolongada e até mesmo ampliada com a ajuda da imaginação. A atividade da imaginação atua, na verdade, com maior mode-

³ Kant define o conceito *Üppigkeit* tomando como base o termo latino *luxus* na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, Seite 249-250). (Nota do Tradutor)

razão, mas ela é tanto mais duradoura e uniforme, quanto mais ela se *subtrai dos objetos dos sentidos*. Através disso, evita-se o tédio, ao qual conduz a satisfação dos desejos meramente animais [113]. Portanto, a folha de figueira (v. 7) foi o produto de uma expressão muito maior da razão do que aquela que foi mostrada no primeiro grau do seu desenvolvimento. Pois uma inclinação mais profunda e duradoura que se subtrai aos objetos dos sentidos já mostra a consciência de um domínio da razão sobre os apetites e não apenas, como no primeiro passo, uma faculdade de prestar serviços a eles, seja em maior ou menor proporção. A *recusa* [*Weigerung*] foi a habilidade que permitiu ao homem ultrapassar os estímulos meramente sensíveis e alcançar os estímulos ideais [*idealischen Reizen*], assim o homem foi do apetite meramente animal gradualmente ao amor e, com ele, do sentimento do meramente agradável ao gosto pela beleza, inicialmente apenas no homem, mas finalmente também na natureza. A *decência* [*Sittsamkeit*] – uma inclinação que através das boas maneiras (como o encobrimento daquilo que poderia provocar menosprezo) inspira nos outros respeito em relação a nós – oferece, como fundamento real de toda verdadeira sociabilidade, o primeiro aceno para a formação do homem como uma criatura moral. Um pequeno início, mas que marque época e que ofereça uma direção completamente nova no modo de pensar é mais importante do que a interminável série de ampliações da cultura que o seguem.

O terceiro passo da razão, após ela ter intervindo nas primeiras necessidades imediatamente sensíveis, foi a *expectativa refletida sobre o futuro*. Essa faculdade de não apenas desfrutar dos momentos presentes da vida, mas também daqueles vindouros, tornando muitas vezes presente um futuro distante, é a marca mais decisiva da vantagem humana, a saber, preparar-se para sua determinação conforme a fins distantes – entretanto, é também igualmente a fonte mais inesgotável de preocupações e aflições provocadas pelo futuro incerto, das quais todos os animais foram dispensados (v. 13-19). O homem que tinha que alimentar a si próprio, sua mulher e seus futuros filhos viu a sempre crescente dificuldade de seu trabalho. A mulher previu as fadigas que a natureza atribuiu ao seu sexo, bem como aquelas que lhe impôs o homem, mais forte que ela. Ambos anteviram com temor o que ainda estava no horizonte de sua vida sofrida, aquilo com que se defronta inevitavelmente todo animal, independente dele se preocupar com isso, a saber, a morte. Pareceu-lhes que o uso da razão que lhes causou todos esses males deveria ser censurado e tornado crime. Talvez, a única perspectiva que se lhes apre-

sentou foi ou viver na sua posteridade, a qual talvez vivesse melhor [114], ou bem aliviar suas fadigas como membro de uma família.

O quarto e último passo, pelo qual a razão elevou o homem sobre a sociedade animal foi que ele se concebeu realmente (embora de um modo obscuro) como o fim da natureza e nada que vive sobre a terra podia disputar com ele essa posição. A primeira vez que o homem disse à ovelha: “*a natureza não deu a lã que tu carregas a ti, mas a mim*”, tomando-a e cobrindo-se com ela (v. 21), então ele conscientizou-se de sua íntima prerrogativa que por sua natureza tinha sobre todos os animais. Com isso, os animais não foram mais vistos como companheiros de criação, mas como meios e ferramentas cedidos a sua vontade para alcançar seus propósitos, quaisquer que sejam. Essa representação envolve (embora obscuramente) o pensamento contrário, a saber, que ele não deveria dizer aquilo a nenhum outro *homem*, mas que deveria vê-los como membros que compartilham de igual forma aqueles dons da natureza. Isso foi, de longe, uma percepção para as restrições que a razão deveria impor à vontade no horizonte de seus companheiros (*Mitmenschen*), as quais são muito mais necessárias do que a inclinação e o amor para o estabelecimento da sociedade.

Assim o homem estava em *posição de igualdade com todos os outros seres racionais*, quaisquer que sejam seus graus (III, 22), a saber, na perspectiva da reivindicação de *ser um fim em si mesmo*, sendo avaliado como tal por todos os outros e não podendo ser utilizado meramente como um meio para outro fim. Nisto e não na razão, considerada meramente como uma ferramenta para satisfação de uma multiplicidade de inclinações, encontra-se o fundamento da ilimitada igualdade do próprio homem com seres mais elevados, os quais poderiam ser incomensuravelmente mais bem dotados em qualidades naturais, mas isso não lhes daria o direito de dispor do homem ao seu bel-prazer. Por isso, esse passo é ligado igualmente com a *saída* do homem dos braços maternos da natureza: uma mudança que é ao mesmo tempo honrosa e cheia de perigos. A natureza lança o homem para fora do estado inofensivo e seguro da infância – ou seja, como se ele tivesse sido expulso do jardim onde vivia na comodidade e sem sacrifícios (v. 23) – e o impele ao grande mundo onde tantos problemas, sacrifícios e males desconhecidos o aguardam. No futuro, as dificuldades da vida farão com que ele frequentemente se sinta atraído pelo desejo de um paraíso, produto de sua imaginação, onde ele poderia sonhar ou despender seu tempo [115] em um descanso tranquilo e numa paz duradoura. Contudo, a infatigável razão se interpõe entre ele e aquela morada imaginária e o impulsiona irresistivelmente

velmente ao desenvolvimento de suas capacidades, não permitindo que ele regresse ao estado de rudeza e ingenuidade de onde ela o retirou (v. 24). A razão o impulsiona a suportar com paciência as fadigas que ele odeia, a perseguir trivialidades que ele despreza e a esquecer de sua própria morte, a qual ele teme, em favor daquelas trivialidades cuja perda lhe causa um medo ainda maior.

Nota

A partir dessa apresentação da primeira história da humanidade resulta o seguinte: a saída do homem da sua primeira morada, representada por meio de sua razão como o paraíso, foi a passagem da rudeza de uma criatura meramente animal para a humanidade, foi a passagem das andadeiras do instinto para a condução da razão, em outras palavras, foi a passagem do estado de tutela da natureza para o estado de liberdade. Se o homem ganhou ou perdeu com aquela mudança, trata-se de uma questão que não pode ser feita se se observa a determinação de sua espécie, a qual consiste apenas no *progresso* em direção à perfeição, por mais defeituosas que possam ter saído as sucessivas tentativas dos primeiros membros dessa longa série em alcançar aquela meta. Enquanto que para a espécie esse curso é um *progresso* do pior ao melhor, para o indivíduo não se pode dizer o mesmo. Antes do despertar da razão não existia nenhum mandamento ou proibição e também nenhuma transgressão. Mas quando ela em sua ocupação começou, fraca como é, um conflito com toda força em relação à animalidade, então tiveram que nascer males e, o que é pior, em relação a uma razão cultivada, vícios, os quais eram totalmente alheios ao estado de ignorância e de inocência. Assim, o primeiro passo para fora daquele estado de natureza foi, da perspectiva moral, uma *queda*, cujas conseqüências físicas foram uma multiplicidade de mal-estares jamais conhecida em relação à vida, portanto, foi um castigo. Dessa forma, a história da *natureza* inicia com o bom [*vom Guten*], pois é *obra de Deus*, a história da *liberdade* inicia com o mau [*vom Bösen*]⁴, pois é *obra do homem*. Para o indivíduo, que no uso de sua

⁴ Na *Crítica da razão prática* (cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, p. 59-61) Kant discute e esclarece a sua concepção sobre os seguintes pares conceituais: *Wohl* / *Übel* (bem-estar / mal-estar) se referem sempre a um estado de agrado ou desagrado (*Annehmlichkeit* / *Unannehmlichkeit*), de prazer (*Vergnügen*) e de dor ou aflição (*Weh*); e *das Gute* / *das Böse* (o bom / o mau) se referem sempre à vontade, isto é, se referem a

liberdade tem em vista apenas a si mesmo, aquela mudança foi uma perda, para a natureza [116], cujos fins dizem respeito ao homem enquanto espécie, foi um ganho. Por isso, o indivíduo tem motivos para imputar-se como culpado de todos os males (*Übel*) que sofre e de todo o mau (*Böse*) que comete, mas, como membro de um todo (uma espécie), tem da mesma forma motivos para se admirar e exaltar a sabedoria e a finalidade do arranjo. Nessa perspectiva, pode-se também conciliar as tão frequentemente mal interpretadas considerações do famoso *J. J. Rousseau*, as quais parecem contradizer tanto a si mesmas quanto à razão. Em seus escritos sobre a *Influência das ciências* e sobre a *Desigualdade dos homens* ele mostra de uma maneira muito correta o conflito inevitável da cultura com a natureza do gênero humano, como uma espécie física em que cada indivíduo deveria alcançar completamente sua determinação. No entanto, no *Emílio*, no *Contrato social* e noutros escritos, Rousseau procura novamente resolver o difícil problema, a saber, de que forma a cultura precisa progredir para que ela desenvolva as disposições pertencentes a determinação da humanidade como uma espécie *moral*, de maneira que não conflite mais com aquela, enquanto espécie natural. Desse conflito (já que a cultura, segundo princípios verdadeiros da *educação*, tanto do homem quanto do cidadão, talvez ainda nem iniciou convenientemente, muito menos está completa) surgem todos os verdadeiros males que oprimem a vida humana e todos os vícios que a desonram⁵. Contudo,

uma ação realizada intencionalmente por dever ou contra o dever. Nesse texto traduziu-se “*Übel*” simplesmente por “males” ao invés de “mal-estares”, enquanto que “*das Böse*” foi traduzido por “o mau”, mesmo quando Kant emprega esse termo no plural. (Nota do Tradutor)

⁵ Apenas para apresentar alguns exemplos desse conflito entre, de um lado, os esforços da humanidade para sua determinação moral e, de outro, o cumprimento invariável das leis postas em sua natureza para a condição rústica e animal, menciono o que segue.

A época da maioridade, isto é, tanto o impulso bem como a capacidade de gerar sua espécie, foi colocada pela natureza na idade entre 16 e 17 anos. Nessa idade, o adolescente, que se encontra no estado de natureza, torna-se literalmente um homem, pois nesse período ele tem a capacidade de se auto-sustentar, de procriar e de sustentar sua mulher e seus filhos. A simplicidade da necessidade torna isso fácil para o homem. Num estado civilizado, ao contrário, pertencem às últimas diversos meios, seja em relação à habilidade, seja em relação a circunstâncias externas favoráveis, dessa forma, aquela época será atrasada na sociedade civil no mínimo uma média de 10 anos. Entretanto, a natureza não modificou seu ponto de maturação em relação ao progresso do refinamento social, mas ordena obstinadamente sua lei, a qual ela instituiu tendo em vista a manutenção da espécie humana como espécie animal. Ora, a partir disso surge inevitavelmente um prejuízo mútuo entre os fins da natureza e os costumes [117]. Pois o homem natural já é um homem formado numa idade em que o homem social (o qual, todavia, não deixa de ser um homem natural) é apenas adolescente, ou até mesmo apenas uma criança; ele bem pode ser chamado dessa forma por que em sua idade (no estado

[117] os estímulos aos últimos, aos quais se atribui a culpa, são em si mesmo bons e conforme a disposição da natureza. Mas essas disposições, na medida em que foram assentadas sobre o estado meramente natural, sofrerão através da cultura progressiva e esta, por outro lado, será prejudicada por aquelas, até que a arte perfeita transforme-se [118]

civil) ele nem mesmo pode sustentar-se, menos ainda sua prole, caso ele, ouvindo ao chamado da natureza, tenha igualmente o impulso e a capacidade de gerá-la. A natureza certamente não colocou instintos e capacidades em uma criatura viva para que devessem ser combatidos e reprimidos. Portanto, essas disposições mesmas não foram colocadas no homem tendo em vista o estado moral <gesitteter Zustand>, mas apenas a manutenção da espécie humana enquanto espécie animal. O estado civil <civilisierter Zustand> entra, portanto, em conflito com a última [a condição animal do homem], conflito que poderia ser desfeito apenas com uma constituição civil perfeita (o objetivo externo da cultura). No momento, esse espaço intermediário é ocupado normalmente com vícios e suas conseqüências, ou seja, com diversas formas de miséria humana.

Outro exemplo que comprova a verdade da proposição de que a natureza fundou em nós duas disposições para dois fins distintos, a saber, a humanidade como espécie animal e a humanidade como espécie moral, é o dito de Hipócrates: *ars longa, vita brevis*. As ciências e as artes poderiam ser levadas muito mais longe mediante uma única cabeça – se ela, além de tendência natural para essas atividades, também tivesse alcançado a maturidade correta do juízo através de longos exercícios e acúmulo de conhecimentos – do que todas as gerações de doutos podem fazer, apenas se aquele indivíduo atravessasse o tempo correspondente ao conjunto daquelas gerações de doutos com a mesma força de espírito da sua juventude. Ora, devido ao tempo de vida do homem, a natureza tomou sua decisão claramente a partir de um ponto de vista distinto daquele da promoção das ciências. Pois quando a bem aventurada cabeça encontra-se próxima de grandes descobertas, as quais ela pode esperar tendo em vista sua habilidade e experiência, então sobrevém a velhice. A mente se torna apática e precisa confiar a uma segunda geração o acréscimo de mais um pequeno passo no progresso da cultura (geração que precisa iniciar novamente do A B C e atravessar outra vez todo o caminho que já tinha sido percorrido). Por isso, o caminho da espécie humana para obtenção de sua completa determinação parece ser constantemente interrompido e estar correndo constante perigo de regredir ao antigo estado de rudeza. Não completamente sem motivo reclama o filósofo grego: *é uma pena que se precise morrer exatamente quando se começa a compreender como realmente se deveria viver*.

Um terceiro exemplo pode ser a *desigualdade* entre os homens e, na verdade, não aquela da fortuna ou dons naturais, mas dos próprios *direitos humanos* universais. Rousseau reclama, com bastante razão, [118] sobre a desigualdade inerente à cultura que progride sem um propósito (o que é igualmente inevitável durante um longo tempo). Entretanto, a natureza certamente não determinou o homem a tal desigualdade, visto que ela lhe deu liberdade e uma razão para limitar aquela liberdade por nada além de sua própria legalidade externa e universal, a qual se denomina *direito civil*. O homem deveria trabalhar para sair por si próprio do estado de natureza em que se encontram suas disposições naturais e, saindo de tal estado, ainda ter cuidado para não prejudicá-las; uma habilidade, que ele pode alcançar apenas tardiamente e após muitas tentativas frustradas. Nesse meio tempo, a humanidade geme sob os mal-estares que ela inflige a si mesma por sua inexperiência.

novamente em natureza: cuja meta final é a determinação moral da espécie humana.

Término da História

Como um prelúdio da união em sociedade, o início do período seguinte foi a passagem do homem da época de paz e tranquilidade para outra de *trabalho e discórdia*. Aqui, precisamos fazer novamente um grande salto e imaginar o homem como já estando de posse de animais domésticos e plantas, as quais para sua alimentação ele mesmo podia reproduzir mediante sementes e mudas (IV, 2), embora, a transição da selvagem vida de caçador para a vida de pastor e a passagem da esporádica coleta de frutos e raízes para a vida de agricultor poder ter ocorrido de forma suficientemente lenta. Ora, neste ponto já se deveria ter iniciado a discórdia entre os homens, os quais, até então, haviam vivido lado a lado. A consequência dessa discórdia foi a separação dos homens em diversos modos de vida e sua dispersão sobre a terra. A *vida de pastor* não é apenas cômoda, mas também oferece o sustento mais seguro, pois não pode faltar pasto em um campo amplamente desabitado. A *agricultura* ou a atividade de plantio, pelo contrário, é muito fatigante e incerta, pois depende da inconstância do clima, além disso, ela exige moradia permanente, posse do solo e um poder suficiente para defendê-lo. Mas o pastor odeia aquela posse do solo, a qual limita sua liberdade de pastoreio. Com base nisso, o agricultor poderia parecer invejar o pastor na medida em que esse é mais favorecido pelos céus (v. 4); mas, de fato, o pastor tornou-se muito inconveniente ao agricultor, enquanto permanecia em sua vizinhança, pois os animais [119] que pastam não poupam as plantações. Ora, era fácil ao pastor afastar-se com seu rebanho após este ter causado danos e subtrair-se de qualquer ressarcimento, pois ele não deixa para trás nada além daquilo que pode ser encontrado novamente em qualquer parte. Assim, o agricultor precisou recorrer à violência para impedir tais prejuízos, os quais o pastor não reconhecia como ilegítimos, e, como o agricultor não quis que os frutos do seu trabalho fossem perdidos, já que o motivo para essas disputas jamais cessaria completamente, ele precisou, finalmente, *distanciar-se* tanto quanto lhe foi possível daqueles que levavam a vida de pastor (v. 16). Essa separação constitui a terceira época.

O sustento dependente do trabalho e plantio de um solo (principalmente de árvores) exige moradia fixa e a defesa de tal propriedade contra qualquer violação necessita de uma grande quantidade de homens

que se auxiliem mutuamente. Com isso, os homens que adotaram esse modo de vida não puderam mais dispersar-se segundo o modelo familiar, mas precisaram unir-se e constituir aldeias (impropriamente chamadas de *ciudades*) para proteger sua propriedade contra caçadores selvagens e hordas de pastores nômades. As necessidades primárias da vida, cuja aquisição exigiu um *modo de vida distinto* (v. 20), podiam agora ser *trocadas*. Disso precisou originar-se a *cultura* e o início da *arte*, não só como passatempo, mas também como ocupação séria (v. 21-22); entretanto, a mudança mais marcante foi o surgimento de alguns preparativos para uma constituição civil e uma justiça pública. Isso realizou-se inicialmente apenas em consideração a grandes violências, cuja vingança já não era mais individual como no estado selvagem, mas era confiada a um poder legal que conserva o todo, isto é, um tipo de governo sobre o qual nenhum tipo de poder pode ser exercido (v. 23, 24). A partir dessas primeiras e rudes disposições, todas as artes humanas puderam se desenvolver passo a passo, entre elas as mais vantajosas foram a *sociabilidade* e a *segurança civil*. O gênero humano se proliferou e, a partir desse ponto central estendeu-se por todas as partes mediante o envio de colonizadores já cultivados, como se fosse uma colméia. Com esta época inicia-se a *desigualdade* entre os homens, a qual é uma abundante fonte de tudo o que é o mau, mas também de tudo que é bom, desigualdade que aumenta com o passar do tempo.

Enquanto os povos de pastores nômades, os quais reconhecem apenas Deus como seu senhor, ainda rodeavam os habitantes das cidades e os agricultores, os quais [120] têm um homem como senhor (soberano)⁶, e, como inimigos declarados de toda a propriedade privada, os pastores hostilizavam os últimos e por eles eram novamente odiados, houve guerra contínua entre ambos, ou ao menos um contínuo risco de guerra. Com isso, ambos os povos puderam, pelo menos internamente, alegrar-se com o inestimável bem da liberdade (ainda agora, o risco de guerra é a única coisa que modera o despotismo, pois se exige riqueza para que um estado seja uma potência, mas sem *liberdade* não ocorre nenhuma atividade que poderia produzir essa riqueza. Num povo pobre, em lugar da riqueza precisa ser encontrada uma grande participação popular para a manutenção da comunidade, o que, por sua vez, não é possível se o povo

⁶ Os *beduínos* árabes se chamam ainda de filhos de um antigo *Cheik*, fundador de sua tribo (como *Beni Haled* e outros). Ele de forma nenhuma é o seu *senhor* e não pode exercer sobre eles nenhum poder arbitrário. Pois em um povo de pastores que não possui qualquer propriedade que precisasse ser deixada para trás, cada família pode separar-se muito facilmente de sua tribo, quando lhe desagrade pertencer a ela, para reforçar outra.

não se sentir livre). Com o tempo, entretanto, o crescente luxo dos moradores das cidades, principalmente a arte de agradar por meio da qual as mulheres das cidades obscureceram as sujas prostitutas do deserto, precisou ser uma poderosa tentação para que aqueles pastores (v. 2) estabelecessem uma relação com os moradores das cidades e se deixassem atrair por sua brilhante miséria. Com a mescla dessas duas sociedades até então hostis houve o fim de todo risco de guerra, mas também o fim de toda a liberdade. Assim, de um lado, o despotismo de poderosos tiranos misturou-se com todos os fardos de um estado de rudeza, onde a cultura ainda não havia iniciado e o luxo desalmado produziu a escravidão mais abjeta; e, por outro lado, o gênero humano se desviou irresistivelmente do progresso que a natureza lhe havia traçado, a saber, o cultivo de suas disposições para o que é bom. Através de gozos animais e de uma servidão escrava, a espécie humana tornou-se indigna de sua existência como uma espécie destinada a dominar sobre a terra (v. 17).

Observação Final

Quando o homem pensante considera os males que oprimem tão fortemente o gênero humano e (como parece) sem esperança de melhora, ele sente uma aflição que pode tornar-se até mesmo uma ruína moral [121], uma aflição que os homens irrefletidos desconhecem, a saber, um descontentamento com a providência que rege o curso do mundo em sua totalidade. Mas é da maior importância *estar satisfeito com a providência*, mesmo se ela nos tenha indicado um caminho tão penoso sobre a terra. Isso é importante, em parte, para recobrar a coragem sob as dificuldades e, em parte, para não perder de vista a própria culpa – a qual talvez possa ser a única causa de todos esses males –, atribuindo-a ao destino e, em contrapartida, para não descuidar da ajuda ao próprio melhoramento.

Precisa-se admitir que os maiores mal-estares que oprimem os povos civilizados são resultados da *guerra*, mas não tanto das guerras reais do presente e passado, quanto da *preparação* incessante e sempre crescente para a guerra futura. Para isso foram empregados todas as forças do estado e todos os frutos de sua cultura, os quais poderiam ter sido utilizados para o desenvolvimento de uma cultura ainda maior. A liberdade tornou-se cerceada violentamente em tantos lugares e o cuidado maternal do estado para seus membros individuais foi transformado em uma severidade implacável de exigências, entretanto, isso também vem a

ser realmente justificado através do receio dos perigos externos. Contudo, pode-se perguntar o seguinte: poder-se-ia encontrar essa cultura, a estreita ligação das classes da comunidade para a promoção recíproca do seu bem estar, ou o grau de liberdade que ainda resta à população, embora sob leis bastante delimitadas, se aquela guerra sempre terrível não arrancasse dos chefes de estado o *respeito para a humanidade*? Observe-se apenas a *China*, em cuja posição pode ser atacada de surpresa, mas como ela não precisa temer nenhum inimigo poderoso, exterminou-se nela todo vestígio de liberdade. Assim, no grau de cultura em que a espécie humana se encontra, a guerra é um meio inevitável para levar a cultura mais adiante. Somente após uma cultura perfeita (Deus sabe quando) se tornaria salutar uma paz perpétua e possível apenas através daquela. Portanto, no que diz respeito a esse ponto, somos nós os culpados pelos males sobre os quais nos lamentamos tão amargamente. As escrituras sagradas têm toda razão em representar a mistura dos povos em uma sociedade e sua libertação completa de perigos externos, num momento em que sua cultura ainda nem havia iniciado, como um obstáculo para toda cultura ulterior e uma submersão em uma incurável corrupção.

[122] A *segunda insatisfação do homem* se refere à ordem da natureza em consideração a *brevidade da vida*. Na verdade, precisa-se compreender mal o valor da vida quando ainda se pode desejar que ela deva durar mais do que de fato ocorre, pois seria apenas uma prolongação de um jogo de constante luta entre puras adversidades. Mas, em todo caso, não se pode levar a mal um juízo infantil que teme a morte sem amar a vida, não obstante, ao mesmo tempo em que se lhe torna difícil conduzir sua existência através de cada dia com uma sofrível felicidade, jamais lhe bastam os dias para repetir essa calamidade. Mas, apenas quando se pensa o quanto os meios para levar uma vida tão curta nos atormentam com preocupações, ou quantas injustiças são cometidas com base na esperança de um gozo futuro, ainda que pouco duradouro, então, precisa-se acreditar de um modo racional que se o homem pudesse alcançar um tempo de vida de 800 anos ou até mais, a vida do pai ao lado da vida do filho, de um irmão ao lado de outro ou a vida de um amigo ao lado da de outro já não seria mais segura. Se o gênero humano tivesse uma vida tão longa, os vícios se elevariam a tamanha altura que ele não seria merecedor de um destino melhor do que ser exterminado da face da terra por um dilúvio universal (v. 12.13).

O *terceiro* desejo, que é muito mais uma ânsia vazia (já que se tem consciência de que jamais se pode fazer parte do que é desejado), é a

silhueta poética da tão estimada *época de ouro*, onde deve ocorrer a moderação das simples necessidades da natureza e a libertação de todas as necessidades imaginárias que nos carregam para o luxo. Neste tempo haveria uma universal igualdade entre os homens e uma paz perpétua entre eles, em uma palavra, haveria um puro desfrutar de uma vida despreocupada, absorta em preguiça ou despendida em jogos infantis. Uma ânsia que tão fortemente estimula os Robinsons e as viagens para as ilhas dos mares do sul. Mas, em geral, o tédio que o homem pensante sente na vida civil, quando busca seu valor simplesmente no gozo e quanto tem em conta o contrapeso da preguiça, demonstra que a razão lhe recorda que ele oferece valor a sua vida através de *suas ações*. A vacuidade desses desejos de retornar àquela idade de simplicidade e inocência torna-se suficientemente visível quando se é instruído sobre o estado originário através da representação acima: o homem não podia se manter no estado de natureza, [123] pois nesse estado ele mesmo não se bastava; muito menos está disposto a retornar alguma vez a ele. Portanto, o homem sempre deve imputar a si mesmo e a sua própria escolha o atual estado de dificuldades.

Assim, tal exposição da história é proveitosa e útil para o aprendizado e melhoramento do homem ao lhe mostrar que não deve atribuir qualquer culpa dos males que o oprimem à providência. Também lhe mostra que não é legítimo atribuir seus próprios delitos a um pecado original de seus ancestrais, através do que haveria uma propensão para semelhantes infrações que se tornou herdada pela posteridade (pois ações arbitrárias não podem implicar em nada que seja hereditário). Ao contrário, essa exposição mostra que o homem deve ser reconhecido, com todo o direito, como o autor daquilo que foi feito pelos seus ancestrais e, portanto, tem de imputar totalmente a si mesmo a culpa por todos os males que surgem do mal uso de sua razão. Ele pode muito bem tornar-se consciente de que ele se comportaria exatamente da mesma forma naquelas circunstâncias e de que também teria feito do primeiro uso da razão um emprego incorreto (mesmo contra o aviso da natureza). Se esse ponto se encontra legitimado moralmente, então, os males propriamente físicos dificilmente poderiam decidir em nosso favor numa avaliação de mérito e culpa.

O resultado da mais antiga história da humanidade tentada através da filosofia é o seguinte: contentamento com a providência e com o curso das coisas humanas em sua totalidade, o qual não vai do bom para o mau, mas se desenvolve gradualmente do pior para o melhor; e cada

indivíduo é chamado pela natureza a participar daquele progresso, tanto quanto está em suas forças.

Immanuel Kant: *Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia*

Traduzido do original alemão, sob a coordenação de Valerio Rohden, com a participação de Adriano Perin, Aguinaldo Maragno Amaral, Alberto Paulo Neto, Berta Rieg Scherer, Carmelita Schulze, Charles Feldhaus, Daiane Martins Rocha, Eliana Márcia Koch, Júlia Aschermann Mendes de Almeida, Leandro dos Santos e Mara Rosane Dalsotto da Silva

Universidade Federal de Santa Catarina

[AA VIII 389]

O nome de filosofia, depois que ele abandonara seu primeiro significado de uma científica sabedoria de vida, tornou-se já muito cedo título de ornamento do entendimento de pensadores não comuns, para os quais ela agora representa uma espécie de desvelamento de um segredo. – Para os *ascetas* do deserto Macário chamou-se seu *monasticismo* de filosofia. O *alquimista* denominou-se *philosophus per ignem*.¹ Os *maçons* de épocas antigas e modernas são adeptos de um segredo mediante tradição, sobre o qual para nossa inveja eles não *querem* dizer-nos nada (*philosophus per initiationem*).² Finalmente, os últimos detentores do mesmo são aqueles que o têm *em si*, mas infelizmente não *podem* expressá-lo e comunicá-lo universalmente pela linguagem (*philosophus per inspirationem*).³ Ora, se existisse um conhecimento do supra-sensível (que unicamente de um ponto de vista teórico é um verdadeiro segredo), cujo desvelamento, entretanto, é de um ponto de vista prático possível ao entendimento: então tal <conhecimento> a partir do mesmo, como uma faculdade de conhecer *mediante conceitos*, seria de longe inferior àquela faculdade que poderia ser percebida imediatamente pelo entendimento

¹ Filósofo pelo fogo.

² Filósofo por iniciação.

³ Filósofo por inspiração.

como uma faculdade de *intuição*. Pois o entendimento discursivo tem de investir muito trabalho através do primeiro para a dissolução e, por sua vez, para composição de seus conceitos segundo princípios e galgar penosamente muitos estágios para progredir no conhecimento, ao invés do que uma *intuição intelectual* captaria e exibiria o objeto imediatamente e de uma única vez. – Quem, portanto, se julga em posse da última olhará para o primeiro <procedimento> com desprezo; e, inversamente, a comodidade de tal uso da razão é uma forte tentação a audaciosamente admitir tal faculdade de intuir, e do mesmo modo a recomendar como melhor uma filosofia fundada sobre ela: o que também se deixa facilmente explicar a partir da propensão egoísta natural dos seres humanos, que a razão tacitamente segue.

[AA 390] Ou seja, não reside apenas na indolência natural, mas também na vaidade dos seres humanos (em uma liberdade mal-compreendida), que aqueles que *têm para viver*, quer farta ou miseravelmente, se consideram *distintos* em comparação com aqueles que têm de trabalhar para viver. O *árabe* ou o *mongol* despreza o cidadão e julga-se distinto em comparação com ele: porque a perambulação no deserto com seus cavalos e ovelhas é mais divertimento do que trabalho. O *tunguse* dos bosques crê lançar uma maldição pela goela de seu irmão, quando diz: “Que tu mesmo possas criar o teu gado como o *buriate*!” Este transmite a maldição adiante e diz: “Que tu possas cultivar a terra como o *russo*!” O último talvez dirá, segundo o seu modo de pensar: “Que tu possas sentar na cadeira de tecelão como o alemão!”. Em uma palavra: todos se presumem distintos, na medida em que crêem não precisar trabalhar; e com base neste princípio chegou-se recentemente ao ponto que uma pretensa filosofia – na qual se é permitido de não *trabalhar*, mas somente dar ouvidos ao oráculo em si próprio e fruí-lo para apropriar-se desde o fundo de toda a sabedoria, à qual se está determinado com a filosofia – se anuncia aberta e publicamente: e isto na verdade em um tom que indica que eles absolutamente não pensam pôr-se na mesma linha daqueles que, conformemente à *doutrina da escola*, se consideram obrigados a progredir lenta e ponderadamente, desde a crítica de sua faculdade de conhecer até o conhecimento dogmático, mas que *de modo genial* estão aptos a, através de um único olhar perspicaz ao seu interior, realizar tudo aquilo que o zelo por si só pode proporcionar, e ainda mais. A ocupação com ciências que exigem trabalho, como a matemática, a ciência natural, a história antiga, a linguística etc., até mesmo com a filosofia, na medida em que ela é constrangida a envolver-se no desenvolvimento metódico e na comparação sistemática dos conceitos, pode

bem pedantemente tornar algum *soberbo*; mas não pode ocorrer a nenhum outro senão ao filósofo da *intuição*, que não efetua suas demonstrações pelo trabalho hercúleo do auto-conhecimento de baixo para cima, mas sobrevoando-o, por uma apoteose que não lhe custa nada, de cima para baixo, proceder *distintamente*: porque ele aí fala por autoridade própria e por isso não se sente obrigado a prestar contas a ninguém.

E agora ao assunto propriamente dito!

[AA 391] Platão, tanto matemático quanto filósofo, admirava nas propriedades de certas figuras geométricas, por exemplo, do círculo, uma espécie de *conformidade finalística*, isto é, uma aptidão para a resolução de uma multiplicidade de problemas, ou uma multiplicidade de resolução de um e mesmo problema (como por exemplo, na doutrina da geometria espacial) a partir de um princípio, exatamente como se as exigências para construção de certos conceitos de grandeza fossem⁴ postos intencionalmente neles, embora deles se pudesse ter a priori uma perspicácia⁵ e uma prova como necessárias. Porém conformidade finalística é apenas pensável mediante <referência> do objeto a um entendimento como causa.

Ora, como nós com nosso entendimento, enquanto uma faculdade de conhecer *mediante conceitos*, não podemos ampliar a priori o conhecimento além de nosso conceito (o que, contudo, na matemática efetivamente acontece): assim Platão tinha de admitir para nós seres humanos *intuições* a priori, as quais, porém, não teriam sua *origem* primeira em *nosso* entendimento (pois nosso entendimento não é uma faculdade de intuir, mas somente uma faculdade discursiva ou de pensar), mas em um entendimento que seria ao mesmo tempo o fundamento originário de todas as coisas, isto é, no entendimento divino, cujas intuições mereceriam então ser chamadas *diretamente* arquétipos (ideias). Mas nossa intuição destas ideias divinas (pois nós teríamos de pelo menos ter uma intuição a priori, se quiséssemos tornar compreensível para nós a faculdade de proposições sintéticas a priori na matemática pura) nos teria sido con-

⁴ A = “sei”. Optamos pela correção da AA: “seien”.

⁵ No original, *Einsicht*. Aportuguesamento do termo latino *perspicientia* sugerido por Kant e provavelmente tomado por ele de Cícero (cf. Reflexão 426, AA XV/1, p. 171).

cedida apenas *indiretamente* com o nosso nascimento, como a cópia (ectypa), por assim dizer o perfil de todas as coisas, que conhecemos sinteticamente a priori, mas que ao mesmo tempo teria comportado um obscurecimento dessas ideias mediante o esquecimento de sua origem: como uma consequência disso, o nosso espírito (doravante chamado alma) teria sido confinado em um corpo, de cujos grilhões libertar-se gradualmente teria de ser agora a nobre ocupação da filosofia.⁶

[AA 392] Mas, além disso, temos de não esquecer *Pitágoras*, sobre o qual certamente conhecemos muito pouco para estabelecer algo seguro sobre o princípio metafísico de sua filosofia. - Como em Platão as maravilhas das *figuras* (da geometria), assim em Pitágoras as maravilhas dos *números* (da aritmética), isto é, a aparência de certa conformidade finalística e uma aptidão, por assim dizer posta intencionalmente na natureza da mesma, para a resolução de muitos problemas racionais da matemática, em que tem de ser pressuposta uma intuição a priori (espaço e tempo) e não apenas um pensamento discursivo, despertavam a atenção como sobre uma espécie de *magia*, unicamente para tornar compreensível a si a possibilidade, não apenas da ampliação de nossos conceitos de grandeza em geral, mas também das propriedades particulares e por assim dizer ricas em segredos dos mesmos. - A história conta que a descoberta da relação numérica entre os tons e da lei segundo a qual eles unicamente produzem uma música lhe inspirou a ideia: pelo fato que nesse jogo de sensações a matemática (como ciências dos números) contém igualmente o princípio da forma do mesmo (e na verdade, como parece,

⁶ Em todas essas inferências Platão procede pelo menos consequentemente. Ele indubitavelmente pensava, embora de modo obscuro, a questão que apenas há pouco tempo se expressou claramente: “Como são possíveis proposições sintéticas a priori?” Se ele pudesse ter adivinhado naquele tempo o que apenas mais tarde foi encontrado - de que certamente haveria *intuições* a priori, mas não do entendimento humano, contudo *sensíveis* (sob o nome de espaço e tempo); que por isso todos os objetos dos sentidos são para nós* meramente fenômenos, e que mesmo suas formas, que podemos determinar a priori na matemática, não são as das coisas em si mesmas, mas formas (subjettivas) de nossa sensibilidade, que portanto valem para todos os objetos de uma experiência possível, [AA 392] mas não também para um passo adiante - assim ele não teria procurado a intuição pura (a qual ele precisava para tornar o conhecimento sintético a priori compreensível a si mesmo) no entendimento divino e nos seus arquétipos de todas as coisas como objetos independentes; e então por exaltação ter acendido a tocha. - Pois ele teve muito bem a perspicácia de que se ele na intuição, que se encontra na base da geometria, quisesse afirmar que se pode intuir *empiricamente* o objeto em si mesmo, então o juízo geométrico e toda a matemática seriam simples ciência da experiência; o que contradiz a *necessidade* que (ao lado da intuibilidade) justamente é o que lhe assegura uma posição tão elevada entre todas as ciências (K).

*tornam-se conhecidos meramente como fenômenos (aventa a AA).

a priori, devido a sua necessidade), nos habita uma – ainda que somente obscura – intuição de uma natureza que foi ordenada por um entendimento que reina sobre ela segundo equações matemáticas; cuja ideia então aplicada aos corpos celestes também produziu a teoria da harmonia das esferas. Ora, nada é mais vivificante dos sentidos do que a música; mas o princípio vivificante no ser humano é a alma; e visto que a música, segundo Pitágoras, repousa simplesmente sobre percebidas proporções numéricas, e (o que é bom notar) aquele princípio vivificante no ser humano, a alma, é ao mesmo um ente livre que se determina a si mesmo: assim a sua própria definição, *anima est numerus se ipsum movens*⁷, talvez deixe compreender-se e em certa medida justificar-se, contanto que se [AA 393] admita que ele mediante esta faculdade de mover-se por si mesmo quis aludir à sua diferença em relação à matéria, como a que é em si mesma carente de vida e somente movível por algo externo, por conseguinte à liberdade.

Portanto, era sobre a *matemática* que tanto Pitágoras quanto Platão *filosofavam*, na medida em que eles consideravam todo o conhecimento a priori (quer contivesse intuição ou conceito) como algo intelectual, e mediante esta filosofia acreditavam encontrar um *segredo* onde não há segredo algum: não porque a razão possa responder a todas as questões concernentes a ela, mas porque seu oráculo emudece quando a questão se elevou até um ponto tão alto que não tenha mais nenhum sentido. Se, por exemplo, a geometria apresenta algumas denominadas *belas* propriedades do círculo (como se pode verificar em Montucla⁸), e se agora se pergunta: de onde lhe advêm estas propriedades que parecem conter uma espécie de ampla utilidade e de conformidade finalística? Então nenhuma outra resposta pode ser dada a isto que: *Quaerit delirus quod non respondet Homerus*.⁹ Com isso aquele que quer resolver filosoficamente um problema matemático contradiz-se a si mesmo; por exemplo: que faz com que a relação *racional* entre os três lados de um triângulo retângulo somente possa ser a dos números 3, 4 e 5?¹⁰ Mas este que *filosofando* sobre um problema matemático acredita topar aqui com um segredo, e justamente por isso ver algo exageradamente grande, onde ele nada vê; e aposta exatamente em que ele meditando sobre uma ideia em

⁷ A alma é número que se move a si mesmo.

⁸ Montucla, *Histoire des mathématiques*, Paris, 1758.

⁹ Um louco pergunta algo a que nem Homero responde.

¹⁰ Veja-se a propósito dessa passagem a resposta de Kant a uma polêmica de Reimarus, in: *Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits* (Liquidação de uma contenda matemática baseada em um mal-entendido). AA VIII 407-410.

si que ele não pode nem tornar compreensível a si nem comunicar aos outros, exalta-se no sentimento e no gozo com a filosofia autêntica (*philosophia arcani*¹¹), onde o talento poético encontra alimento: o que certamente é de longe mais convidativo e brilhante do que a lei da razão de assenhorear-se de uma posse mediante o trabalho; no que, porém, também indigência e arrogância dão a impressão cômica de ouvir a filosofia falar em um *tom distinto*.

Contrariamente, a filosofia de *Aristóteles* é trabalho. Aqui, porém, eu o considero (como os dois anteriores) somente enquanto metafísico, isto é, enquanto desmembrador de todo o conhecimento *a priori* em seus elementos, e como artista da razão que a partir daí (das categorias) os recompõe; essa sua elaboração, até onde ela é suficiente, conservou sua utilidade, embora em verdade no *progredir* tenha fracassado ao estender esses mesmos princípios que são válidos no domínio sensível (sem que ele notasse o perigoso salto que ele tinha aqui de dar) também ao domínio supra-sensível, até onde suas categorias não [AA 394] alcançam: no que era necessário dividir e medir antes o órgão do pensamento em si mesmo, a razão, segundo os dois campos da mesma, o teórico e o prático, mas cujo trabalho ficou reservado a épocas posteriores.

Agora nós queremos então escutar e apreciar o novo tom no filosofar (no qual se pode dispensar a filosofia).

Que pessoas *distintas* filosofam, ainda que isso ocorresse até o extremo da metafísica, tem de ser lhes considerada a máxima honra, e eles merecem indulgência em seu (sequer evitável) atentar contra a escola, porque descem a esta em pé de igualdade civil.¹² Que, porém, aqueles

¹¹ Filosofia de arcano.

¹² Há, contudo, uma diferença entre filosofar e fazer-se passar por filósofo. O último acontece no tom distinto, quando o despotismo sobre a razão do povo (e mesmo sobre a sua própria razão) é, mediante aprisionamento a uma crença cega, feito passar por filosofia. A isso pertence, por exemplo, “a crença na legião do trovão no tempo de Marco Aurélio”, e igualmente “no fogo que por um milagre irrompeu sobre os escombros de Jerusalém para ridicularizar o apóstata Juliano”; crença que é feita passar como a filosofia autêntica e propriamente dita. E o contrário dela mesma é denominado “descrença de carvoeiro” (justamente como se os queimadores de carvão vegetal, profundamente adentrados em suas florestas, fossem autorizados a ser muito incrédulos em relação aos contos de fadas lhe que foram narrados): ao que então se acrescenta também a garantia de que a

que querem ser filósofos *procedam distintamente*, não pode de modo algum ser-lhes desculpado, porque eles se elevam sobre os seus *pares* e violam o direito inalienável à liberdade e à igualdade deles em assuntos da simples razão.

[AA 395] O princípio de querer filosofar por influência de um *sentimento* superior é de todos o mais feito para o tom distinto; pois quem quer contestar meu sentimento? Ora, se posso ainda tornar plausível que este sentimento não seja meramente subjetivo em mim, mas possa ser exigido de cada um, por conseguinte também objetivamente e como elemento de conhecimento, portanto não raciocine porventura meramente como conceito, mas tenha validade como intuição (percepção do próprio objeto): então estou em grande vantagem entre todos aqueles que primeiro têm de justificar-se para poderem vangloriar-se da verdade de suas asserções. Por isso posso falar no tom de um senhor, que está dispensado do trabalho de provar o título de sua posse (beati possidentes).¹³ – Portanto, viva a filosofia a partir de sentimentos, que nos leva diretamente à própria coisa! Fora com a subtilização a partir de conceitos, que somente ensaia pelo rodeio de traços gerais e que, antes ainda de ter uma matéria de que possa imediatamente lançar mão, reclama primeiro determinadas formas às quais possa atribuir aquela matéria! E, posto também que a razão de modo algum possa justificar-se ulteriormente sobre a legitimidade da aquisição desses seus elevados conhecimentos, então permanece contudo um factum: “A filosofia tem os seus segredos *que podem ser sentidos*”.¹⁴

filosofia já chegou ao fim há dois mil anos atrás, porque “o estagirita conquistou tanto para a ciência, que deixou aos sucessores pouca coisa de relevante para descobrir”. Assim os niveladores da constituição política não são simplesmente aqueles que, segundo Rousseau, querem que os cidadãos em conjunto sejam iguais uns aos outros, porque cada um é *todos*; mas são também aqueles que querem que todos sejam iguais entre si, porque com exceção de Um eles seriam coletivamente *nada*, e são monarquistas por inveja: elevando ora Aristóteles ora Platão ao trono, para, sendo conscientes de sua própria incapacidade de pensar por si mesmos, não suportar a odiosa comparação com outros ainda vivos. E assim (principalmente mediante o último dito) o homem distinto faz-se passar por filósofo ao colocar um ponto final, pelo obscurecimento, a todo o filosofar posterior. – Não se pode apresentar melhor esse fenômeno em sua devida luz do que mediante a fábula de Voß (*Berl. Monatsschr.*, novembro de 1795, última página), um poema que por si só é digno de uma hecatombe (K).

¹³ Felizes os que possuem.

¹⁴ Um famoso possuidor dos mesmos <mistérios> se expressa assim sobre o assunto: “Desde que a razão como legisladora da vontade tenha de dizer com respeito aos fenômenos (entendendo-se aqui as ações livres dos homens): *you me apraz – you não me apraz*, terá de considerar os fenômenos como efeitos de realidades”,* do que ele então conclui: que sua legislação não apenas necessita uma *forma* como fundamento de deter-

[AA 396] Ora, para esta pretensa capacidade de sentir um objeto que, contudo, só pode ser encontrada na razão pura, é determinante a seguinte circunstância. – Até agora só se ouvira falar de *três* graus de assentimento até o seu dissipar-se em completa ignorância: saber, crer, e opinar.¹⁵ agora é encetada uma nova ignorância, [AA 397] que não tem

minação da vontade, mas também uma *matéria* (elemento, fim), ou seja, que um *sentimento de prazer* (ou desprazer) em um objeto *tem de preceder*, se a razão tiver de ser prática. – Este erro, se o deixássemos introduzir-se furtivamente, destruiria toda a moral e não deixaria mais que a máxima da felicidade, que em realidade não pode ter nenhum princípio objetivo (porque difere de acordo com as diferenças entre os sujeitos); este erro, digo eu, só pode ser verdadeiramente trazido à luz mediante a *pedra de toque dos sentimentos* que se segue. É *patológico* aquele prazer (ou desprazer) que, para que o fato ocorra, necessariamente tenha de *preceder a lei*; mas é *moral* aquele ao qual, para que esse <fato> ocorra, a lei deva necessariamente *preceder*. Aquele <primeiro> é baseado em princípios empíricos (a matéria do arbítrio), este num princípio puro a priori (que concerne unicamente à forma de determinação da vontade). Com ele se pode também facilmente revelar a falácia (fallacia causae non causae), quando o eudaimonista anuncia que o prazer (*satisfação*) que o homem reto tem em vista, em virtude da [AA 396] consciência de ter dirigido bem a sua conduta de vida (juntamente com a perspectiva da sua *felicidade* futura), é de fato a verdadeira *mola propulsora* (conforme à lei). Então, desde que eu deva pressupor que ele é um homem reto e obediente à lei, isto é, alguém em quem *a lei precede o prazer*, de modo que ele possa subsequentemente sentir um prazer da alma pela consciência de ter dirigido bem a sua conduta na vida: então é um círculo vazio no raciocínio fazer do prazer, que é uma *consequência*, uma *causa* daquela conduta da vida.

No que concerne, contudo, ao *sincretismo* de alguns moralistas, quando, apesar de não totalmente, mas *em parte*, fazem da *eudaimonia* o princípio objetivo da moralidade (se for admitido que ela tenha também uma inadvertida influência subjetiva sobre a vontade humana de acordo com o dever): assim este é sempre o caminho direto para ser sem princípio algum. E isso porque as molas propulsoras mistas e tomadas emprestadas da felicidade – mesmo que produzam exatamente as mesmas *ações* que surgem dos princípios morais puros – ainda assim, ao mesmo tempo, contaminam e enfraquecem a própria *disposição* moral, cujo valor e alto grau consistem precisamente em provar que, pela desconsideração destas molas propulsoras e prevalecendo as suas solicitações, não se obedece a não ser à lei (K).

*Tanto a citação anterior do texto “A filosofia tem...”, quanto a da nota “Desde que a razão...”, são citações de Schlosser.

¹⁵ A palavra intermediária é também às vezes empregada em sentido teórico, significando o mesmo que tomar algo por *provável*; e então tem de ser considerado que, daquilo que está além dos limites de toda a experiência possível, não se pode dizer que seja *provável* nem *improvável*, e com isso mesmo a palavra crença em relação a tal objeto jamais ocorre em *sentido teórico*. Sob a expressão “isto ou aquilo é *provável*” se entende algo intermediário (o tomar por verdadeiro) entre o opinar e o saber; e aqui acontece o mesmo com todos os outros intermediários, <sendo que> disso se pode fazer *o que se quer*. – Mas quando alguém, por exemplo, diz que é pelo menos *provável* que a alma viva depois da morte, então ele não sabe *o que quer*. Pois provável se chama aquilo que, quando tomado por verdadeiro, tem mais da metade da certeza (a razão suficiente) do seu lado. Assim os fundamentos na sua totalidade devem conter um saber parcial, uma parte do *conhecimento* do objeto que se está julgando. Se o objeto <*Gegenstand*> não é de modo algum um

nada em comum com a lógica e que não deve ser nenhum progresso do entendimento, mas uma pré-sensação <*Vorempfindung*> (praevisio sensitiva) daquilo que não é de modo algum objeto dos sentidos: isto é, um *pressentimento* do supra-sensível.

[AA 398] Ora, que nisso se encontre certo tato místico, um salto mortal <*Übersprung*> (salto mortale) de conceitos ao impensável, uma faculdade de lançar mão daquilo que nenhum conceito alcança, uma expectativa de segredos ou, muito antes, demorar-se neles, mas propria-

objeto <*Objekt*> de um conhecimento possível a nós (como a natureza da alma, enquanto substância viva também fora da conexão com um corpo, quer dizer, enquanto espírito): então sobre a sua [AA 397] possibilidade não podemos julgar nem provavelmente nem improvavelmente, visto que em absoluto não pode ser julgada. Pois os pretendidos fundamentos do conhecimento estão em uma série que em absoluto não pode ser aproximada do fundamento suficiente em meio ao próprio conhecimento, dado que se referem a algo supra-sensível, em relação ao qual <e> enquanto tal não é possível conhecimento teórico algum.

O mesmo se passa com o *testemunho* versado por outrem sobre algo que supostamente tem que se referir ao supra-sensível. O tomar por verdadeiro de um testemunho é sempre algo empírico; e a pessoa em cujo testemunho se deve acreditar tem de ser objeto de uma experiência. Se ela, porém, for tomada como um ente supra-sensível, não posso ser-instruído por nenhuma experiência acerca da sua própria existência (porque isso contradiz a si mesmo), nem acerca de que é tal ente que testemunha isso; nem também pode ser inferido isso da minha impossibilidade subjetiva de explicar o fenômeno do que é convertido em minha aclamação interna, a não ser mediante algo que é de influência supranatural (como consequência do que acaba de ser dito sobre o ajuizamento segundo probabilidade). Não há, portanto, nenhuma fé teórica no supra-sensível.

Todavia, em sentido prático (moralmente-prático) uma crença no supra-sensível não é apenas possível, mas é também extremamente conectada com esse <ponto de vista>. Pois o grau da moralidade em mim, mesmo que supra-sensível e com isso não empírico, é, todavia, dado com inequívoca verdade e autoridade (mediante um imperativo categórico), mas que prescreve um fim (o sumo bem) que, considerado teoricamente, não pode ser alcançado apenas com minhas forças, sem que para isso contribua o poder de um regente do mundo. Mas *acreditar* nele de modo prático-moral não significa aceitar antes teoricamente como verdade sua realidade, de modo que, para entender esse fim prescrito, ter-se-ia que obter esclarecimento e, para efetivá-lo, molas propulsoras – pois para isso a lei da razão já é objetivamente suficiente. Significa, contudo, agir de acordo com o ideal deste fim, como se tal regente do mundo fosse efetivamente real. Porque esse imperativo (que não prescreve crença, mas ação) contém, do lado do homem, a obediência e a submissão de seu *arbítrio* à lei; mas, ao mesmo tempo, do lado da *vontade* que prescreve a ele tal fim, uma capacidade (que não é a humana) adaptada àquele fim, em vista do qual a razão humana pode até prescrever ações, mas não o resultado das ações (a consecução do fim), como algo que não está sempre nem completamente em poder dos homens. Portanto no imperativo categórico para a matéria da razão prática, que diz ao homem: quero que a tua vontade concorde com o fim terminal de todas as coisas, há assim, simultaneamente pensada, a pressuposição de uma vontade legisladora que contém todo o poder (divino) e não necessita ser particularmente imposta (K).

mente dissonância de cabeças até a exaltação: <isso> parece por si evidente. Pois pressentimento é uma obscura pré-expectativa e contém a esperança de um esclarecimento que, porém, em problemas da razão somente é possível mediante conceitos; portanto, se aqueles <conceitos> são transcendentais e não podem levar a nenhum *conhecimento* próprio do objeto, eles necessariamente têm de prometer um sucedâneo dos mesmos, uma comunicação sobrenatural (iluminação mística): o que é então a morte de toda a filosofia.

Portanto, Platão, o *acadêmico*, foi, embora sem sua culpa, o pai de toda a exaltação *na filosofia* (pois ele usou suas intuições intelectuais só regressivamente, para *explicar* a possibilidade de um conhecimento sintético a priori, e não progressivamente, para *ampliá-lo* mediante aquelas ideias legíveis no entendimento divino). - Mas eu não gostaria de confundir o Platão das *Cartas* (recentemente traduzidas ao alemão)¹⁶ com o primeiro. Este quer, além “das quatro *coisas* pertencentes ao conhecimento: o *nome* do objeto, a *descrição*, a *apresentação*, e a *ciência*, ainda uma quinta [roda no carro], a saber, ainda o próprio objeto e seu *verdadeiro ser*.” – “Ele [como filósofo exaltado] quer ter apreendido essa essência imutável, que somente se deixa intuir na alma e pela alma e que nesta, porém, acende espontaneamente para si uma luz como uma centelha que salta do fogo. Contudo, desse filósofo não se pode falar, porque seria imediatamente convencido de sua ignorância, pelo menos para o povo: porque toda tentativa dessa espécie já seria perigosa, em parte pelo fato que essas elevadas verdades <seriam> expostas a um grotesco desprezo, em parte pelo fato [que é aqui o único racional] que se permitiria à alma ser cativada por esperanças vazias e pelo presunçoso delírio do conhecimento de grandes segredos.”¹⁷

Quem não vê aqui o mistagogo¹⁸, que não se exalta simplesmente por si mas ao mesmo tempo pertence a uma seita e, enquanto ele à diferença do povo (sob o qual entendem-se todos os não-iniciados) fala aos seus adeptos com sua pretensa filosofia, torna *distinto*! – Seja-me permitido dar a respeito alguns exemplos recentes.

Na recente linguagem mítico-platônica significa: “Toda a filosofia [AA 399] dos seres humanos somente pode desenhar a aurora; o sol tem de ser pressentido.” Mas ninguém pode pressentir um sol, se ele já

¹⁶ Kant refere-se aí à tradução de Schlosser (cf. AA).

¹⁷ São todas, igualmente, citações de Schlosser (cf. AA).

¹⁸ Termo de origem grega, que significa alguém que inicia outros nos mistérios, cerimônias e rituais duma religião.

não viu um; pois poderia muito bem ocorrer que em nosso globo à noite se seguisse regularmente o dia (como na história da criação, de Moisés), sem que a gente, devido ao céu constantemente coberto, jamais conseguisse ver um sol e, não obstante, todas as atividades seguissem o seu devido curso de acordo com essa mudança (do dia e da estação). Entretanto, em tal estado de coisas, um verdadeiro filósofo, de fato, não poderia *pressentir* um sol (pois este não é assunto seu), mas talvez *supô-lo* para, mediante aceitação de uma hipótese sobre tal corpo celeste, poder explicar aquele fenômeno, e também com tanta sorte encontrá-lo. – Em verdade não é possível penetrar o sol (o supra-sensível) com o olhar sem ficar cego. Mas vê-lo nos reflexos (da razão que ilumina moralmente a alma), e mesmo suficientemente em perspectiva prática, como o Platão antigo fazia, é totalmente factível: contrariamente a isso, os neoplatônicos “certamente nos fornecem somente um sol teatral”, porque eles nos querem iludir mediante sentimentos (pressentimentos), isto é, querem simplesmente iludir o <lado> subjetivo, que não fornece nenhum conceito do objeto, para nos entreter com o delírio de um conhecimento do <lado> objetivo, o que se aplica ao que é exaltado. – Ora, em tais expressões figuradas, que devem tornar compreensível aquele pressentir, o filósofo sentimental platonizante é inesgotável: por exemplo, “aproximar-se tanto da deusa da sabedoria que se pode ouvir o ruído de sua veste”; mas também na apreciação da arte do *Pseudo-Platão*, “visto que ele não pode levantar o véu de Ísis e, contudo, torná-lo tão tênue, que se pode *pressentir* a deusa sob ele.” Quão tênue, não é dito aqui; presumivelmente, contudo ainda tão espesso que se pode fazer do fantasma o que se quer: pois do contrário tratar-se-ia de um ver que, antes, deveria ser evitado.

Ora, para o mesmo fim, na falta de provas precisas são convocadas como argumentos “analogias, probabilidades” (das quais já se falou acima), e “risco de castração da razão tornada tão sensível por sublimação metafísica¹⁹, [AA 400] que ela dificilmente poderá sobreviver à luta

¹⁹ O que disse até agora o neoplatônico, no que concerne ao tratamento do seu tema, é pura *metafísica*, e pode então referir-se apenas aos princípios formais da razão. Mas ele introduz inadvertidamente também uma *hiperfísica*, ou seja, não só princípios da razão prática, mas uma teoria da *natureza* do supra-sensível (de Deus, do espírito humano), e [AA 400] pretende ter urdido isso de um modo “não tão sutil”. Por meio do seguinte exemplo se pode elucidar, no entanto, que uma filosofia, que aqui concerne à matéria (ao objeto) dos conceitos puros da razão, não é *absolutamente nada* quando ela (como na teologia transcendental) não tiver sido meticulosamente separada de todos os traços empíricos.

O conceito transcendental de Deus, como *o mais real dos entes*, por mais abstrato que seja, não pode ser tratado na filosofia, dado que pertence à associação e, ao mesmo tempo, à elucidação de tudo que for concreto e puder subsequentemente ser introduzido na teologia e na doutrina da religião aplicadas. Agora se pergunta: devo eu pensar Deus como a suma (*complexus, aggregatum*) de todas as realidades ou como o *fundamento* supremo das mesmas? Se faço o primeiro, tenho de aduzir exemplos desta matéria a partir da qual componho o Ser supremo, para que o próprio conceito não fique vazio e sem significado. Terei então de atribuir a ele, como realidades, um *entendimento* ou mesmo uma *vontade*, e assim por diante. Agora, porém, todo o entendimento que eu conheço é uma faculdade *de pensar*, isto é, uma faculdade representacional discursiva ou uma faculdade tal que seja possível mediante uma nota comum a várias coisas (de cujas diferenças devo, portanto, abstrair no pensamento), que pois não é possível sem uma *limitação* do sujeito. Consequentemente não se deve tomar o entendimento divino como uma faculdade de pensar. Mas eu não tenho nem o mínimo conceito de outros entendimentos, que seriam algo como uma capacidade de intuição; consequentemente, o conceito de um entendimento que eu atribuo ao Ser supremo carece totalmente de sentido. – Outrossim, quando lhe atribuo alguma outra realidade, uma *vontade* pela qual é causa de todas as realidades fora dele, tenho de assumir que a satisfação (*acquiescentia*) da mesma <realidade> não depende de modo algum da existência de coisas fora dele, pois isso seria uma limitação (*negatio*). Agora, em contrapartida, não tenho o mínimo conceito, nem posso apresentar algum exemplo, de uma vontade na qual o sujeito não fundamentasse a sua satisfação no *êxito* de seu querer, que não *dependesse*, portanto, da existência de objetos externos. Então, como no primeiro caso, o conceito de uma vontade do Ser supremo como uma realidade inerente a ele é, ou bem um conceito vazio, ou bem (o que seria ainda pior) um conceito antropomórfico, o qual, desde que conduzido ao prático, o que é inevitável, corrompe toda a religião e a converte em idolatria. – Mas, se me formo do ens realissimum o conceito de *fundamento* de toda a realidade, então digo que Deus contém o fundamento de tudo aquilo do mundo *para o qual nós homens temos de supor um entendimento* (por exemplo, tudo que nele <no mundo> é [AA 401] conforme a fins); ele é o ente no qual tem sua origem a existência de todos os entes do mundo, não por necessidade de sua natureza (per emanationem), senão que pela relação para a qual *nós homens* temos que supor uma *vontade livre*, se queremos tornar-nos compreensível a possibilidade da mesma. Ora, o que é (objetivamente) a natureza do Ser supremo pode resultar completamente inescrutável para nós e estar inteiramente fora da esfera de todo o conhecimento teórico possível a nós, e ainda assim (subjetivamente) pode ser dada a esses conceitos realidade em *sentido prático* (na conduta da vida); em relação ao qual apenas pode ser assumida uma *analogia* do entendimento e da vontade divina com o <entendimento> do homem e sua razão prática, ainda que num sentido teórico não haja absolutamente nenhuma analogia entre eles. Ora, o conceito de Deus, que a razão prática obriga-nos a *formar para nós mesmos*, decorre da lei moral que nossa própria razão com autoridade nos prescreve, e não da teoria da natureza das coisas em si mesmas.

Se assim um dos homens de força, que ultimamente anunciam com entusiasmo uma sabedoria que não lhes custa nenhum esforço, porque agarram ao vóo sua deusa pela ponta do seu vestido e pretendem ter-se apoderado dela, diz que menospreza aquele que pensa *criar seu próprio Deus*, esta é uma singularidade daquela casta cujo tom (como pessoas especialmente favorecidas) é *distinto*. Pois é por si claro que um conceito que tem de proceder de nossa razão tenha de ser formado por nós mesmos. Se o quiséssemos ter tomado de algum fenômeno (de um objeto da experiência), então o fundamento do nosso conhecimento seria empírico e incapaz de atingir validade para qualquer um ou a certeza apoditicamente prática que tem de possuir uma lei que obriga universalmente.

contra o vício”; porquanto justamente nesses princípios a priori a razão prática verdadeiramente sente a sua – afora isso, jamais pressentida – força e, muito antes, é castrada e paralisada pelo atribuído elemento empírico (que justamente por isso é inapto à legislação universal).

[AA 401] Finalmente, a mais recente sabedoria alemã expõe à prova seu apelo de *filosofar mediante o sentimento* (não porventura como aquela, vários anos mais antiga, de *mediante filosofia pôr o sentimento* moral em movimento e *vigência*), na qual ela necessariamente tem de sair perdendo. Seu chamamento soa: “O indício mais seguro da autenticidade da filosofia humana não é esse, que ela nos torne mais certos, mas que [AA 402] ela nos torne *melhores*.”²⁰ – Não se pode pretender dessa prova que o melhoramento do ser humano (provocado pelo sentimento de segredo) seja certificado por um fiscal de moedas, cuja moralidade seja experimentada sobre o cadinho de provas; pois, em verdade, cada um pode facilmente ponderar o peso de boas ações, mas quem pode prestar um testemunho *publicamente válido* sobre quanto de moeda nobre elas possuem na disposição? E, não obstante, tal testemunho teria de existir, se por ele devesse provar-se que aquele sentimento em geral torne os seres humanos melhores, contra o que a teoria científica é infecunda e inoperante. Portanto, nenhuma experiência pode fornecer a pedrada-toque para tanto, mas essa tem de ser procurada unicamente na razão prática, como dada a priori. A experiência interior e o sentimento (que em si é empírico e com isso contingente) são excitados unicamente pela voz da razão (*dictamen rationis*), que fala a todos clara e distintamente e é apta a um conhecimento científico; porém uma regra prática própria da

Muito antes, teríamos de comparar primeiro uma sabedoria, que nos é apresentada em forma pessoal, com aquele conceito feito por nós mesmos como um arquétipo, para ver se a essa pessoa corresponde o caráter daquele arquétipo feito por nós mesmos; porém, mesmo supondo que não encontrássemos nela nada que contrariasse esse caráter, ainda assim seria absolutamente impossível conhecer sua adequação ao mesmo <arquétipo>, a não ser por meio de uma experiência supra-sensível (já que o objeto é supra-sensível), o que é em si contraditório. A *teofania* converte então a ideia de Platão em um *ídolo*, que só pode ser venerado supersticiosamente; enquanto que a *teologia*, que parte dos conceitos da nossa própria razão, estabelece um *ideal* que nos converte à adoração, já que este mesmo surge dos mais sagrados deveres, que são independentes da teologia (K).

²⁰ A citação é de Schlosser (cf. AA).

razão não é porventura introduzida pelo sentimento, o que é impossível: porque do contrário aquela jamais poderia ser universalmente válida. Portanto, se tem de poder saber a priori que princípio pode formar e formará seres humanos melhores, desde que unicamente o traga nítida e constantemente em sua alma e preste atenção à forte impressão que ele produz nela.

Ora, todo ser humano encontra em sua razão a ideia do dever e estremece ao ouvir sua voz brônzea, se nele agitam-se inclinações que o tentam à desobediência contra ela. Ele está convencido que, ainda que todas as últimas conspirem unidas contra aquela, a majestade da lei, que a sua própria razão lhe prescreve, contudo tem de indubitavelmente prevalecer sobre todas elas e que, portanto, também sua vontade seja capaz de tal. Tudo isso pode e tem de ser representado ao ser humano, se não de modo científico, todavia nitidamente, para que esteja certo tanto da autoridade de sua razão auto-ordenadora, quanto de seus próprios mandamentos; e nesta medida é teoria. – Ora, apresentarei o ser humano, como ele pergunta a si mesmo: o que é isso em mim, que faz com que eu possa sacrificar as mais íntimas tentações de meus impulsos e todos os desejos que resultam de minha natureza, a uma lei que não me promete como compensação nenhum proveito e não ameaça com nenhuma perda na transgressão da mesma; sim, que eu por isso tanto mais intimamente reverencio, quanto mais rigorosamente ela ordena e quanto menos ela oferece em troca? Esta pergunta excita a alma toda mediante a admiração pela grandeza e sublimidade da predisposição interior na [AA 403] humanidade e, ao mesmo tempo, pela impenetrabilidade do segredo que ela oculta (pois a resposta: trata-se da *liberdade*, seria tautológica, porque justamente esta constitui o próprio segredo). Não se pode ficar saciado de tê-la em mira e de admirar em si mesmo um poder que não cede a nenhum poder da natureza; e esta admiração é justamente o sentimento gerado a partir de ideias, que se, para além de doutrinas da moral de escolas e púlpitos, a apresentação desse segredo constituísse ainda uma ocupação freqüentemente repetida dos mestres, penetraria fundo na alma e não careceria tornar os seres humanos moralmente *melhores*.

Ora, aqui se acha aquilo que Arquimedes precisava, mas não encontrou: um ponto firme, em que a razão pode apoiar sua alavanca, a saber, sem o colocar nem num mundo presente nem num mundo futuro, mas simplesmente em sua ideia interior de liberdade, que mediante a lei moral inabalável se apresenta como fundamento seguro para mediante seus princípios mover a vontade humana, mesmo contra a resistência de toda a natureza. Ora, este é o segredo, que somente depois de lento de-

envolvimento dos conceitos do entendimento e de princípios cuidadosamente testados, portanto somente mediante trabalho pode *ser sentido*. – Não é empírico (proposto à razão para solução), mas dado a priori (como efetiva perspicácia dentro dos limites de nossa razão), e inclusive amplia o conhecimento da razão até o supra-sensível, porém somente em perspectiva prática: não porventura mediante um *sentimento* que fundamentasse o conhecimento (o conhecimento místico), mas mediante um *conhecimento* claro que atua sobre o sentimento (o sentimento moral). – O tom do que se julga possuidor desse verdadeiro segredo não pode ser distinto: pois somente o saber dogmático ou histórico enche-se de vaidade. Aquele primeiro, que mediante a crítica de sua própria razão baixa de tom, coage inevitavelmente à moderação em pretensões (humildade); porém a presunção do último, a erudição em Platão e nos clássicos, que pertence apenas à cultura do gosto, não pode autorizar a querer bancar com ela o filósofo.

A censura desta pretensão não me pareceu ser supérflua em nossos tempos, onde um ornamento com o título de filosofia tornou-se uma coisa da moda, e em que o filósofo da *visão* (desde que se admita tal filósofo), devido à comodidade de mediante um ímpeto audaz alcançar sem esforço o topo da perspicácia, poderia, sem se fazer notar, reunir uma grande [AA 404] quantidade de adeptos em torno de si (visto que a audácia é contagiosa): o que a polícia não pode tolerar no reino das ciências.

A maneira aviltante de contestar como pedantismo, sob o nome de “uma *manufatura de formas*”²¹, o *formal* em nosso conhecimento (o qual, contudo, é a ocupação mais importante da filosofia) confirma essa suspeita, a saber, de uma intenção secreta de, sob o rótulo de filosofia, em realidade degredar toda a filosofia, e como vencedor fazer-se de distinto sobre ela (*pedibus subiecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo. Lucrécio*)²². – Porém quão pouco esta tentativa, sob a elucidação de uma crítica sempre vigilante, é apta a ser bem sucedida, pode ser deduzido do seguinte exemplo.

A essência da coisa consiste na forma (forma dat esse rei,²³ dizia-se entre os Escolásticos), na medida em que esta deve ser conhecida mediante a razão. Se essa coisa é um objeto dos sentidos, então se trata

²¹ A expressão é de Schlosser: *Formgebungsmanufactur* (cf. AA).

²² Ela, em represália, será pisada fortemente com os pés; a nós a vitória torna iguais ao céu.

²³ A forma dá ao ser a coisa.

da forma das coisas na intuição (enquanto fenômenos), e mesmo a matemática pura não é senão uma doutrina das formas da *intuição* pura; do mesmo modo a metafísica como filosofia pura funda seu conhecimento acima de tudo sobre *formas de pensar*, sob as quais depois todo objeto poderá (matéria do conhecimento) ser subsumido. Sobre essas formas baseia-se a possibilidade de todo o conhecimento sintético a priori, cuja posse não poderíamos, contudo, contestar. – Porém a passagem ao suprasensível, à qual a razão irresistivelmente nos impele e que ela somente pode realizar em perspectiva moral-prática, ela a efetua também unicamente mediante tais leis (práticas), as quais tomam como princípio, não a matéria das ações livres (seu fim) mas apenas sua forma, a aptidão das suas máximas à universalidade de uma legislação em geral. Em ambos os campos (o teórico e o prático) não se trata de uma *formação* arbitrária, organizada *conforme a um plano* ou até mesmo *de modo fabricado* (em benefício do Estado), mas do precedente trabalho diligente e cuidadoso do sujeito antes de toda a *manufatura* que maneje o objeto dado, sem sequer pensar nisso, para admitir e dignificar sua própria faculdade (a razão); contrariamente, o homem honrado, que para a visão do suprasensível anuncia um oráculo, não pode recusar que o aplicou a um tratamento mecânico das cabeças e que lhe ajuntou o nome de filosofia só por uma questão de honra.

[AA 405] Mas ora, para que toda essa disputa entre dois partidos, que no fundo têm um e o mesmo bom propósito, a saber, tornar os seres humanos sábios e probos? – Trata-se de um barulho por nada, de uma desunião por mal-entendido, na qual não se necessita nenhuma reconciliação, mas apenas um esclarecimento recíproco para concluir um acordo, que torna a harmonia para o futuro ainda mais íntima.

A deusa velada, diante da qual nós de ambos os lados curvamos nossos joelhos, é a lei moral em nós em sua majestade invulnerável. Nós, em verdade, ouvimos sua voz e também entendemos extremamente bem o seu mandamento; porém ao lhe dar ouvidos ficamos em dúvida se ela provém do ser humano, da onipotência de sua própria razão, ou se ela provém de algum outro, cuja essência lhe é desconhecida e que fala ao ser humano mediante esta sua própria razão. No fundo talvez fizéssemos melhor se até nos dispensássemos desta investigação; visto que ela é meramente especulativa e o que nos obriga a fazer (objetivamente) permanece sempre o mesmo, quer ponhamos como fundamento um princí-

pio ou outro: só que o processo didático de conduzir a lei moral em nós a conceitos claros, segundo um método de ensino lógico, é própria e unicamente *filosófico*, porém aquele procedimento de personificar aquela lei moral e de fazer da razão que ordena moralmente uma velada Isis (ainda que não atribuamos a esta nenhuma outra propriedade que aquelas encontradas segundo tal método) é um modo de representação *estético* do mesmo objeto; dele a gente pode muito bem servir-se depois, se pelo primeiro método os princípios já tiverem sido conduzidos a sua pureza, para vivificar aquelas ideias mediante uma apresentação sensível, ainda que apenas analógica, contudo sempre com algum risco de cair em uma visão exaltada, que é a morte de toda a filosofia.

Portanto, poder *pressentir* aquela deusa constituiria uma expressão que não significaria mais nada que ser guiado por seu *sentimento* moral a conceitos de dever, antes ainda que se tenha podido tornar *claros* a si os princípios dos quais aquele sentimento depende; pressentimento esse de uma lei, o qual, tão logo mediante um tratamento sistemático alcance uma clara perspicácia, constitui a verdadeira ocupação da filosofia, sem a qual aquele veredicto da razão seria a voz de um *oráculo*,²⁴ que está exposto a toda sorte de interpretações.

²⁴ Este comércio de mistérios é de tipo bastante peculiar. Os adeptos do mesmo não ocultam ter acendido sua luz em Platão; [AA 406] e este suposto Platão admite abertamente que, quando se lhe pergunta em que então consiste isso (que é por ela iluminado), ele não sabe dizê-lo. Mas tanto melhor! Pois é auto-evidente que ele, outro Prometeu, teria roubado diretamente do céu a faísca necessária para tal. Pode-se bem falar num tom distinto quando se provém de uma antiga nobreza e pode dizer: “Em nossos avançados tempos quase tudo que se diz ou faz mediante sentimentos costuma ser considerado exaltação. Pobre Platão, se não tivesses levado impresso sobre ti o selo da antiguidade, e se nós pudéssemos pretender erudição sem haver-te lido, quem iria ainda querer ler-te nestes tempos *prosaicos*, em que a mais elevada sabedoria consiste em não ver mais do que aquilo que se tem diante dos pés e em não aceitar mais do que aquilo que se pode agarrar com as mãos?”* -- Mas esta conclusão infelizmente não *procede*, ela prova demais. Pois *Aristóteles*, um filósofo extremamente prosaico, leva também sobre si o selo da antiguidade e, de acordo com aquele princípio, a pretensão de ser lido! – No fundo, mesmo toda a filosofia é prosaica; e uma proposta para agora voltar a filosofar poeticamente deveria ser acolhida como uma proposta válida também para o comerciante: de futuramente escrever seu livro-caixa não em prosa, mas em verso (K).

*A frase é de Schlosser (cf. AA).

[AA 406] De mais a mais, “se” – sem admitir esta proposta a título de comparação, como Fontenelle dizia noutra ocasião – “o Sr. N., não obstante, quer crer piamente no oráculo, ninguém pode impedi-lo”.²⁵

Königsberg

I. Kant

Anotação sobre esta tradução

A presente versão em língua portuguesa de “Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia” a partir do texto alemão *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, publicado no número de maio da *Berlinische Monatschrift*, v. XXVII, pp. 387-426, de dezembro de 1796, ocorreu a partir de uma prática de tradução filosófica com alunos de pós-graduação e alguns de graduação em filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. A atividade, chamada inicialmente de “Café da manhã com Kant”, foi depois convertida em disciplina de tradução de textos filosóficos do PPG em Filosofia dessa Universidade.

O primeiro texto traduzido pelo grupo, “Anúncio do breve término de um tratado para a paz perpétua na filosofia” (*Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*), de dezembro de 1796, saiu publicado no v. 5, n. 2, pp. 221-233, dez 2006, da revista *Ethic@* (www.cfh.ufsc.br/ethic@/).

Ambos os textos polêmicos foram escritos por Kant contra o filósofo popular neoplatônico J. G. Schlosser. Mas, como registráramos antes na anotação final à edição brasileira desse texto sobre a paz na filosofia, este de algum modo vinculava-se ao texto anterior, Sobre um tom de distinção na filosofia, na medida em que Schlosser, em seu “Escrito a um jovem homem que queria estudar a filosofia crítica”, que ori-

²⁵ Sobre essa citação a AA observa: “Presumivelmente a citação é reminiscência de uma passagem do “Anexo à história dos oráculos do Sr. von Fontenelle”: Bernhard von Fontenelle, *História dos oráculos pagãos*. Trad. ao alemão de J. Chr. Gottsched. Leipzig, 1730.”

ginou o texto de Kant sobre a paz na filosofia, respondia ao ataque que o filósofo de Königsberg lhe dirigira em “Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na filosofia”. Com o referido texto de Schlosser, portanto, Kant acertou contas em *Sobre a paz perpétua na filosofia*. Depois dele, Schlosser tentou continuar a polêmica com Kant, que, contudo, não reagiu mais a ela.

Acerca da origem do texto kantiano “Sobre um tom de distinção na filosofia”, aqui traduzido, a Edição da Academia informa:

O ensaio, aparecido no caderno de maio de 1796 da *Berliner Monatsschrift*, volta-se predominantemente contra o texto de Schlosser: *Cartas de Platão sobre a revolução política de Siracusa (Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution)*, com uma introdução histórica e anotações de J. G. Schlosser, Königsberg 1795, e em verdade <dirige-se> especialmente contra algumas notas adicionadas por Schlosser (particularmente as das pp. 180-184 e 191-192).

Deixamos aos cuidados do leitor informar-se diretamente sobre o conteúdo e as teses kantianas apresentadas no texto dessa primeira polêmica. Esperamos poder oferecer oportunamente uma edição conjunta e comentada de ambos os textos traduzidos pelo grupo da UFSC.

A tradução baseou-se originalmente no texto da primeira edição (A), constante em *Kant Werke*. Ed. por Wilhelm Weischedel, v. V. Darmstadt: WBG, 1968, pp.375-402. Contudo a revisão final ocorreu a partir da Edição da Academia (AA): *Kants Werke*. Akademie Textausgabe, v. VIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1968, pp.387-406. As páginas da edição da Academia vêm inseridas no corpo do texto. As notas de Kant serão seguidas de “(K)”, para distingui-las das notas dos tradutores.

Valerio Rohden

Curitiba, 18 de setembro de 2010

Normas para colaboradores

- 1 A revista STUDIA KANTIANA aceita os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (até 4.500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (até 1.600 palavras. As recensões e notas bibliográficas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
- 2 As colaborações, que devem ser inéditas, podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um resumo do texto em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, bem como pelo menos cinco palavras-chave. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail). Esses dados aparecerão no final do texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados em disquete, com duas cópias impressas. O processador de texto deverá ser Word, em conformidade com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo;
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, não deverá ser formatado nenhum parágrafo, tabulação ou hifenizado.
 - 4.3 Caso não seja possível digitar os números das notas em sobrescrito, digitar um espaço e a letra "n" antes do número. Ex: n1 (que significa nota de rodapé número 1).
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaço/ano de publicação: página).
- 6 A bibliografia deve ser apresentada na seguinte forma:
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação ("org."), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação ("org."), título da obra em itálico, lugar da edição, editor, número do volume, números das páginas do artigo.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor. Nome do periódico em itálico, número do volume, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida.
- 7 As colaborações serão examinadas por dois "referees" e submetidas ao corpo editorial.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações. Os editores se comprometem a devolver o disquete, mas não as cópias impressas.
- 9 Os autores receberão gratuitamente um exemplar da revista e 25 separatas dos artigos, resenhas críticas e recensões bibliográficas publicados.
- 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 à revista STUDIA KANTIANA. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Os originais devem ser enviados diretamente ao editor da revista:
Christian Hamm
Departamento de Filosofia – UFSM
Avenida Roraima, 1000 – prédio 74
Cidade Universitária – Camobi
97105-900 Santa Maria, RS
- 12 Para maiores informações, consultar o editor.
Tel (55) 3220 8132 fax (55) 3220 8404
christianhamm@smail.ufsm.br

