

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

Número 21

Agosto de 2016

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editor

Joel Thiago Klein
Universidade Federal de Rio Grande do Norte
Natal, RN, Brasil

Comissão editorial

José Henrique Santos
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, RS, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFRN
BR 101, Campus Universitário,
Prédio do CCHLA.
Sala 712
Bairro Lagoa Nova
Natal, RN, Brasil
CEP: 59078-970

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

E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Conselho editorial

António Marques
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Eckart Förster
Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Henry Allison
Universidade de Boston
Boston, MA, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, RS, Brasil

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

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, PA, Estados Unidos

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Studia Kantiana

Número 21

Agosto de 2016

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

- 5 **Nota da SKB – Juan Adolfo Bonaccini**
 [SKB's note – Juan Adolfo Bonaccini]
 Maria de Lourdes Alves Borges – Presidenta da SKB
- 7 **Necrológio de um velho amigo: homenagem a Juan Adolfo Bonaccini**
 [Obituary of an old friend: in tribute to Juan Adolfo Bonaccini]
 Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes
- Artigos**
 [Articles]
- 11 **On the mediate proof of transcendental idealism**
 Henny Blomme
- 27 **Kant's method of teaching philosophy**
 Lubomir Belas / Sandra Zákutná
- 37 **“Um tremendo espetáculo”: Kant e Fichte frente à Revolução Francesa**
 [“A terrible spectacle”: Kant and Fichte on French Revolution]
 Elena Alessiato

- 55** **Racionalização da natureza: cosmopolitismo kantiano como uma predisposição natural?**
[Rationalizing Nature: Kantian cosmopolitanism as a natural predisposition?]
Emiliano Acosta
- 77** **A dimensão social da epistemologia e da estética de Kant: uma reconstrução para além dos limites do mentalismo**
[The social dimension of Kant's epistemology and aesthetic: a reconstruction to beyond the limits of mentalism]
Francisco Jozivan Guedes de Lima
- 93** **O caminho para uma leitura política do projeto crítico**
[The path to a political reading of Kant's critical project]
Diego Kosbiau Trevisan
- 121** **Informações aos autores**
- 122** **Information for authors**

Nota da SKB - Juan Adolfo Bonaccini

[SKB's note – Juan Adolfo Bonaccini]

Recentemente, tivemos uma grande perda entre os kantianos brasileiros, o Prof. Juan Bonaccini, Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. Juan era uma presença constante nos encontros e congressos que debatiam a obra kantiana, tanto no Brasil quanto no exterior. Fez parte da diretoria da Sociedade Kant brasileira e auxiliou a criação do GT-Kant da ANPOF, apoiando colegas que traziam novas discussões para o campo kantiano, sem descuidar da tradição de análise desse autor. Dedicado, inteligente, metucioso, debruçou-se sobre a filosofia kantiana na sua totalidade, tanto prática, quanto teórica. Teve uma vasta produção: dois livros, duas coletâneas em colaboração, várias traduções, e mais de cinquenta trabalhos em diversos veículos e revistas científicas do Brasil, da Argentina, do México, da Colômbia, da Alemanha, de Portugal e dos EUA.

Sua atividade de intercâmbio e formação foi igualmente vasta: o Prof. Bonaccini foi Professor Visitante na Universidade Federal da Paraíba, na Universidade de Buenos Aires (UBA), Pesquisador Visitante no Arquivo Kant da Universidade de Marburg e na Universidade do Michigan (MSU). Orientou mais de 60 trabalhos, entre Iniciação Científica, TCC, Especialização, Mestrado e Doutorado.

Para além das qualidades filosóficas, devo ressaltar suas qualidades humanas. Sempre pronto para ouvir e compreender os amigos, sempre falante e entusiasmado, não só com suas conquistas intelectuais, mas com as dos colegas, entusiasmo que não diminui mesmo depois do diagnóstico de câncer. Foi firme e corajoso no combate à doença. E todos nós torcemos por ele intensamente até a triste notícia do seu falecimento.

Que sua lembrança sirva como um exemplo de luta pela vida e dedicação à Filosofia.

Maria de Lourdes Borges
Presidenta da Sociedade Kant Brasileira

Necrológio de um velho amigo: homenagem a Juan Adolfo Bonaccini

[Obituary of an old friend: in tribute to Juan Adolfo Bonaccini]

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

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

A história como uma grandeza inalienável da vida revela a dimensão do homem ao medir-lhe após a morte a estatura dos seus feitos. Assim, a triste figura de um Dom Quixote em seus últimos dias contrastava-lhe a magnitude da sua alma gravada na minha memória, quando o vi pela última vez nos corredores da Universidade e quase não o reconheci. Recusava-me ver meu amigo pálido, magro e careca com o rosto cansado coberto por uma máscara cirúrgica, andando com dificuldade.

Conheci Juan (e assim lhe tratava) no fim da minha Graduação, ainda bem jovem, recém-chegado ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. Aluno de um programa de intercâmbio dos governos brasileiro e argentino, apaixonado pelo Rio de Janeiro, retornara aquela cidade depois de desistir seguir carreira diplomática na sua terra natal. Um dia me explicou como viera estudar aqui no Brasil.

Dono de uma longa cabeleira e um “portunhol” acentuado nos primeiros anos, trazia consigo a alma portenha estampada no rosto, inquieta, revolucionária e imprevisível como um tango de Astor Piazzolla: “El loco”. E talvez por isso a vida tenha lhe reservado algumas surpresas.

Ironia ou simplesmente destino a sua opção inicial em fazer o Curso de Ciências Sociais mudaria em virtude da disponibilidade de vagas nos termos do convenio internacional. Assim o postulante a sociólogo ou cientista político tornou-se filósofo. Embora anos depois, numa das nossas longas conversas na estrada entre Recife e Natal tive oportunidade de constatar que ainda havia algo daquele primeiro ímpeto ao comentarmos a cultura do nosso país.

Argentino naturalizado brasileiro partilhava um amor verdadeiro pelo país que acolheu, ao ponto de com o passar dos anos dominar o nosso idioma melhor do que muitos nativos. O que nem sempre era fácil de compreender quando lhe perguntavam: “Como?”; e ele respondia sem nenhum pedantismo: “Lendo os Sermões do Padre Antônio Vieira e os contos de Machado de Assis”, demonstrando uma natural erudição.

Colega brilhante desde a graduação era capaz de discorrer sobre as antinomias de Kant com clareza e simplicidade, sem incorrer nos equívocos da vulgarização. Ele mantinha aliado ao rigor acadêmico uma postura socrática de generosidade para com o saber. Lembro-me de já professores da UFRN termos compartilhado não apenas a sala de estudos, mas também horas a fio conversando sobre projetos e ideias que mais tarde muitas viriam a ser artigos e pesquisas desenvolvidas inicialmente sem pretensão.

Por várias vezes presenciei lhe o esforço de como professor formar um espírito filosófico nos seus alunos, atuando com o mesmo empenho na Graduação e no Doutorado. Ele buscava sempre desenvolver lhes o gosto pelo conhecimento incentivando-os ao desafio de ler as obras originais nas aulas, em grupos de estudo, nos debates que participava.

Intelectual polêmico era portador de uma atitude controversa que também lhe descrevia a trajetória profissional. Era capaz de conjugar esforços coletivos e interesses pessoais em torno de causas como a melhoria do Curso de Filosofia e a criação de um Programa de Pós Graduação. E cumprida sua missão na UFRN partia de Natal deixando saudades para assumir um novo desafio como Professor Titular da UFPE em Recife. Andarilho comentou-me algumas vezes que planejava voltar a Michigan e terminar seus dias pescando e escrevendo literatura.

Entretanto não há palavras nesta narrativa que contemplem a intensidade de uma vida, nem uma memória capaz de expressar o real sentimento da perda. Um fim tragicamente vivido de forma tão cruel. Já que as lembranças são sempre fragmentos dispersos que reunimos na vã esperança de imprimir algum sentido. Afinal é preciso imaginar uma trajetória para podermos dar por concluído aquilo que entendemos ser o fim da caminhada.

Necrólogo afetivo, nessa hora me cabe apenas destacar a figura humana ímpar por quem tenho especial gratidão pela presença em vários momentos da minha vida dentro e fora da academia. Saudosos momentos aqueles em que compartilhamos alegrias e preocupações com o trabalho e nossas famílias.

Amigo leal com um temperamento explosivo. Nós brigávamos como loucos até quase chegarmos às vias do fato. Porém a amizade era um valor inabalável que se mantinha entre nós. Eu sabia que sempre poderia contar com ele. E não raro isto serviu-nos para aparar nossas arestas, até no fim, contornarmos de tratar assuntos críticos que poderiam ser objeto ou motivo de intensa discussão.

Companheiro em diferentes jornadas lhe sou grato por tudo que fez e deixou de fazer. A importância da sua obra não se mede apenas pela materialidade das palavras que, aliás, foram muitas e por longo tempo servirão a outros. Embora, para mim, sejam apenas filigranas de um grande coração que não guardava espaço para rancor nem mágoas ainda que pudesse tê-las.

Preocupado com o futuro, com os filhos e a família ele guardava uma relação íntima com o tempo, uma urgência impensada, não fosse a doença confrontar-lhe o dado de realidade. Repetia sempre que tinha obtido o Doutorado antes de ter completos trinta anos e no fim esperava que a vida lhe prolongasse mais alguns anos.

Religioso ou não, a depender do momento existencial em que lhe transcorriam os dias, Juan foi antes de tudo um homem de princípios, como pai, professor ou amigo. Alguém que por seus méritos a vida lhe reservou um lugar na eternidade, na memória daqueles que o conheceram mais de perto e foram capazes de lhe reconhecer o valor.

Adeus meu velho amigo.

On the mediate proof of transcendental idealism

Henny Blomme *

University of Leuven (Leuven, Belgium)

1. Introduction

In discussing transcendental idealism of space and time and the reasons why Kant adheres to it, we can think of several angles of attack. We can distinguish between the question about the origin (or origins) of this philosophical position – which is a matter of historical genesis – and the question about Kant’s proof or arguments for it – which is a matter of a systematic-philosophical analysis. An answer to the first question could treat for example of the significance of Kant’s arguments based on incongruent objects and the role of the antinomies. An answer to the second question would likely have to refer to the expositions of space and time in the *Transcendental Aesthetic* and the way in which Kant concludes, on their basis, that space and time must be transcendently ideal, or perhaps, more in general, to the specific conditions of discursive cognition.

Kant is confident that he has provided a proof for transcendental idealism in the *Transcendental Aesthetic*. Because this proof does not depend on assumptions that are only to be found in other sections of the first *Critique*, it is said to be a direct or immediate proof. Of course, inversely, the independent nature of this proof does not imply that no other parts of Kant’s critical philosophy depend on the thesis of transcendental idealism. It is, for example, impossible to understand the transcendental deduction without the more general commitment to transcendental idealism, because the critical conception of space and time is one of its fundamental premises, without which its argument would go astray.¹ This goes also for the proofs of the fundamental

* E-mail: henny.blomme@kuleuven.be / FWO - KU Leuven

¹ Elsewhere, I have shown that one does not need a very deep exegesis of the Kantian text in order to remark the impossibility of the so-called separability-thesis, which states that Kant’s *Analytic* does not depend on transcendental idealism. See: Henny Blomme, „Die Rolle der Anschauungsformen

propositions,² which presuppose transcendental idealism of space and time, as well as for important proofs within Kant's second and third *Critiques*. It is certainly not false to state that, systematically speaking, the importance of Kant's direct proofs for transcendental idealism of space and time cannot be overestimated, since the whole building of Kant's critical philosophical project rests on them.

That said, however, in this paper I want to concentrate on another argument for transcendental idealism. Indeed, it is possible to use elements of the Transcendental Dialectic to provide a mediate proof of transcendental idealism. This is not some discovery of my own, since Kant himself uses the solutions of the antinomies as such a proof and also explicitly calls this proof a mediate one. In what follows, I do not simply want to explain Kant's argument.³ What I want to show is that a mediate proof of transcendental idealism that takes its resources from the Transcendental Dialectic needs to assume even less than what Kant took to be its premises: I will show that the nature of reason itself and the content of the general cosmological idea suffice as elements for a mediate proof. Indeed, the claim is that transcendental idealism can be mediately established on the basis of the general antinomial relation between transcendental realism and material idealism, without any requirement to refer to the particular realisations of this antagonism as they are presented in the four antinomies. If the argument is correct, it shows that the mediate proof of transcendental idealism does not depend on a sympathetic account of the antinomies. This in turn would mean that we do not have to bother too much about Hegel's sharp critique of Kant's treatment of the antinomies.⁴ Indeed, if we can advance a kind of

in der B-Deduktion“, forthcoming in: Giuseppe Motta & Udo Thiel (Eds.), *Kant: Die Einheit des Bewusstseins*, Kant-Studien Ergänzungshefte, Berlin/New York: De Gruyter, 2016.

² This is how I prefer to translate the “Grundsätze” that we find in the Transcendental Analytic. They are the most fundamental a priori synthetic judgments in the theoretical realm.

³ For a good commentary on the dialectic and the mediate proof as established by Kant on the basis of the solution to the four antinomies, see Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil*, Berlin: De Gruyter, 1967, 287sq.

⁴ For a refutation of Hegel's critical assessment of Kant's account of the antinomies, see e.g. Martial Gueroult, “Le jugement de Hegel sur l'Antithétique de la Raison pure” in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 38, 1931. For a defense of Hegel's critique, see e.g. Sally Sedgwick, “Hegel's Strategy and Critique of Kant's Mathematical Antinomies” in: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 8, n°4, 1991, 423-440 and “Hegel on Kant's Antinomies and Distinction between General and Transcendental Logic” in: *The Monist*, Vol. 74, n°3, 1991, 403-420. Insofar as, in Sedgwick's interpretation, Hegel's critique extends to Kant's conviction that the general antinomial relation between transcendental realism and material idealism calls for (a third alternative that provides) a resolution, the claim that is developed here would not be of much help when it comes to defending Kant against Hegel. But see e.g. Karl Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 301sq. for a critique of Sedgwick's Hegel.

mini-separability-thesis concerning the specific antinomies and the mediate proof of transcendental idealism, the latter does not have to be affected if we observed that the former had been rendered philosophically weak or vulnerable.

I will start with a discussion of Kant's account of the nature of reason before I will turn to the cosmological idea and to my version of the mediate proof of transcendental idealism. Thus, in the first part, I will be following more or less closely Kant's own elucidations on the matter. The second part contains an application of the concepts and ideas discussed. I will conclude with a remark on the definition of transcendental idealism.

2. Human reason and the search for the unconditioned absolute

Kant's account of human reason is located in the Transcendental Dialectic, which he also describes as the logic of transcendental illusion. As Kant states it, this kind of illusion is a natural and incurable result of the proper functioning of human reason.⁵ Indeed, our specific human reason contains some basic rules that merely condition the use of itself, and thus are merely of subjective validity, but appear to us as objective principles. Now, transcendental illusion occurs when a subjectively necessary connection of concepts – that means: necessary in the course of the use of reason itself – is taken for an objective and necessary connection of those concepts.

The proper task or functioning of human reason is to bring our concepts under the “highest unity of thinking” (*KrV*, A298 / B355). While, as a faculty, the understanding, with the help of its proper rules, brings unity under appearances, reason is the faculty that brings unity under those rules of the understanding. To use a spatial analogy, we could say that reason is the faculty that is most remote from sensibility, its matter not being the manifold of intuition but the manifold of rules that govern the application of the concepts of our understanding to intuition. Because the task of bringing those rules under the unity of reason has nothing to do with appearances as such, it does not condition our knowledge of particular objects. But it is reason that gives us (the form of) the ideal of knowledge as a unified whole, and makes that the understanding searches to interconnect its dispersed and fragmentary

⁵ For an excellent account of the nature of transcendental illusion and the philosophical genesis of this idea in Kant, see Robert Theis, “De l’illusion transcendantale” in: *Kant-Studien*, vol. 76, 1985, 119-137.

cognitions under a single principle. While the unity of experience – at which the understanding arrives through the application of its rules – is distributive and therefore its universality only comparative, the unity to which our knowledge is directed as a whole is collective and has true universality.

To know how exactly reason aims at this and thus to find its proper principle, Kant first takes a look at the functioning of reason in its logical use. This is the use that consists in drawing mediate inferences, whereby a mediate inference is one that involves the subsumption of something that is conditioned under a general condition or rule by means of an additional condition. In relation to the cognition stemming from our understanding, this results in reason searching to construct a syllogism to ground a given judgment. In this syllogism, the given judgment is considered as the conclusion, and reason shows how to derive this specific conclusion from a more general rule – functioning as the general condition (major) of the specific judgment – by providing the specific condition (minor) that links that general rule with the more specific judgment to which the syllogism concludes.

But since also this more general rule must have its condition, reason will try to provide another syllogism in which this more general rule is a conclusion that follows from the subsumption of its specific condition (minor') under a still more general rule (major') that is now considered the general condition of the conclusion. Thus, reason will try to derive the judgment provided by the understanding from a growing series of prosyllogisms. This process of searching general rules for the subsumption of more specific conditions, if it reached at last a general rule for which no higher condition can be found – that is: if it succeeded in finding the unconditioned for the given (conditioned) judgment –, it would have succeeded in ultimately grounding that given judgment. This would mean that the given judgment or rule of the understanding, as a part of that cognition that provides distributive unity to our experience, has been successfully integrated into the collective and universal whole of knowledge, to which reason tries to direct all “matter” of the understanding.

The insight in the logical function of reason makes it possible for Kant to formulate the logical maxim by which that function must be guided: “to find for the conditioned cognitions of the understanding the unconditioned, with which its unity is completed.” (*KrV*, A307 / B364) But for this task not to be senseless, we have to suppose that such an unconditioned can actually be found. Exactly this belief, that there is an unconditioned general condition, which reason can attain in climbing

gradually up to it with the help of still longer prosyllogisms, is the source of transcendental illusion. Its principle is the actually ungrounded assumption – that is: not grounded in possible experience but merely in an ideal of reason – that: “when the conditioned is given, then also the total series of conditions subordinated one to another, that thus itself is unconditioned, is given [...]” (*KrV*, A307-308 / B364)

But a syllogism can have three forms, depending on which relation our thinking establishes in its major proposition. As we saw, for the use of reason, this major has to be a judgment provided by the understanding. This can either be a categorical, a hypothetical or a disjunctive judgment. To see how these types of judgments are linked with our thinking in general, we have to recall some aspects of the discussion in the *Transcendental Analytic*. There, the unity-function of our thinking was defined as “the unity of the action of ordering different representations under a common one” (*KrV*, A68 / B93).⁶ Moreover, it was argued that this unity-function provides both analytical (or logical) unity to different representations in a judgment⁷ and synthetic unity to different representations in the whole of an intuition. (See *KrV*, A79 / B104-105) This not only means that the unity-function can be used in two different ways, but also that the structure (or morphology) of its possible determinations will remain the same, no matter if we consider the function in its logical use or in its synthetic (or transcendental-logic) use. As we know, this structure of possible determinations of the unity-function of judgment is one that has four distinct parameters (“quantity”, “quality”, “relation” and “modality”), of which each has three possible values. It is outside the scope of this text to show how exactly we arrive at this 4x3 structure of possible determinations of the unity-function of judgment (Kant’s completeness-thesis) and how the same function that has a merely logical use can, in another use, create a transcendental content.⁸ Important is, that Kant takes the structure of the possible forms of (logical) judgments as a clue for the necessary structure of the possible kinds of synthesis of intuitions. In the light of our account of the

⁶ Since, for Kant, thinking is judging, we can call this function also the unity-function of judgment. Moreover, since the kind of judging involved here is the proper activity of the understanding, we may even call it the unity-function of the understanding.

⁷ Note that to say of the unity of different representations in a judgment that it is analytical, means not that a judgment is itself establishing an analytical unity, but that the unity established through concepts – conceptual unity – is analytic. Moreover, it is because of this analytical character of conceptual unity (unity of a series of marks that multiple objects have in common) that concepts can be linked in judgments.

⁸ I preserve here the concept of “function” for the general unity-function of the understanding. For Kant, what I call here its twelve possible determinations, are also the twelve possible “functions” of judgment (understood in the active sense of “judging”).

maxim of reason, it should suffice to consider succinctly the parameter “relation”. To find the possible values of the parameter “relation” of the unity-function of judgment in its logical use, we should find which relations it is possible to think as being expressed in a judgment. It appears that these are three: 1 / a relation of a predicate to a subject; 2 / a relation of a ground to a consequent; 3 / a relation of a whole to parts that, together, constitute that whole. (See *KrV*, A73 / B98)

Consequently, a categorical judgment supposes a distinction between, on the one hand, the concept of a subject and, on the other hand, the concept of a property. Moreover, the property is affirmed or denied *unconditionally* from the subject. A hypothetical judgment supposes a distinction between, on the one hand, the concept of a ground, and, on the other hand, the concept of a consequence. Here the consequence is affirmed or denied *conditionally*, its condition being the occurrence or non-occurrence of the ground. The disjunctive judgment supposes the distinction between, on the one hand, the concept of a whole, and, on the other hand, the concept of a part. In a disjunctive judgment, then, the whole is posed *unconditionally*, whereas the parts are only posed *conditionally*, their condition being the exclusion of the other parts.

Now, this structure will remain when the unity-function of judgment is used to provide unity to different representations in an intuition. So, the categories of relation show how synthetic unity is provided to the content of intuition, by ordering it following respectively the concepts of substance and accident, the concepts of cause and effect, and the concept of community (reciprocal causality of parts). Kant remarks that, at first sight, the link between the category of community and the disjunctive judgment is not very clear. But the concept of community supposes the concept of a whole, wherein the parts that constitute that whole are linked by reciprocal causality (that is: by action and reaction). Thus, whereas the whole is posed unconditionally, each part is conditioned by all the other parts, just as in the formal structure of the disjunctive judgment.

In the same manner as, in the *Transcendental Analytic*, the categories are found by taking as a clue the way in which the structure of the unity-function of understanding is revealed by its logical use in judgments, Kant takes the formal structure of the inferences of reason as a clue for the systematic division of the transcendental ideas. In the logical use of reason (which is the faculty of drawing inferences), the kind of relation between a cognition and its condition will determine the form of the inference, which, as we already saw, can be categorical,

hypothetical or disjunctive. When these possible forms of inferences of reason are applied to a content provided by the understanding, they will be the origin of the transcendental ideas. To know what these ideas are like, we should know how we have to characterise the proper function of reason, in taking as a clue the way in which it is revealed in the logical forms of inference. Now, the structure of the syllogism is such that, in its major, the same predicate that in the conclusion of the syllogism is restricted to a certain object is brought without restriction (that is: in its total reach) under a condition. From this Kant can conclude that the proper function of reason in such inferences is to establish universality. Therefore, when the function of reason is applied to the content of the understanding, it will bring forth the general transcendental idea of totality (*Allheit, universitas*), which is nothing else than the idea of the totality of conditions with respect to a given conditioned. Moreover, it follows analytically that this latter totality is the same as the unconditioned. So we can conclude that, when Kant says that reason brings the concepts of the understanding under “the highest unity of our thinking” (*KrV*, A298 / B355), this means that reason seeks to link the judgments of the understanding in a series of inferences, and that this is done in such a way that this judgments would ultimately find their place in a universal system of knowledge. To be really universal, this system of knowledge would have to include the totality of conditions, that is, the unconditioned, for each of the concepts involved in those judgments.

Following the kinds of relation that can be represented in the major of the syllogistic inference of reason, it is possible now to give some more specific determinations of the transcendental idea of the unconditioned (which is the transcendental idea in its most general form). Indeed, since we are here we are looking for the possible determinations of the function of reason in its transcendental application, the kinds of relation under which a content of the understanding can be represented are nothing but the three categories of relation. These determine the transcendental ideas, so that 1 / following the pure concepts of subsistence and inherence, the idea corresponding to the categorical inference-function of reason will be that of an unconditioned in the form of a subject. Now, the unconditioned subject is a subject that subsists in an absolute way and therefore is not itself a predicate of other subjects, which means that it does not belong or inhere to something other than itself; 2 / following the pure concepts of causality and dependence, the idea corresponding to the hypothetical inference-function will be that of an unconditioned in the form of a row consisting of members. Now, a row consisting of members can only be

unconditioned when its upper member – that is: the one grounding the lower members that depend on it – does not suppose a further ground or cause; 3 / following the pure concepts of community and concurrence, the idea corresponding to the disjunctive inference will be that of an unconditioned in the form of a system consisting of parts. Now, a system can only be unconditioned when the community of its parts is complete, which means that the aggregate of the parts concurring as divisions of the system does not require something else in order to be the totality of that system.

Moreover, in searching the unconditioned in this threefold way, that is: by building categorical, hypothetical or disjunctive prosyllogisms to remount to the unconditioned totality of conditions, reason provides us with the ideas for the projects of three transcendental sciences.⁹ These are the ideas of, first, a transcendental science of the soul; second, a transcendental science of the world and, third, a transcendental science of God. Here, in our search to argue for transcendental idealism from within the nature of reason, we are concerned only with the second of those sciences, which Kant simply calls rational cosmology. It is to this science and its method that we will now direct our attention.

3. Rational cosmology and its ways to an unconditioned of appearance

Rational cosmology is the science that presupposes the idea of the world as a whole. This means that it takes as its object the concept of world, understood as the totality of all appearances. This totality of appearances in turn is understood as the totality of spatiotemporal objects and events. So, in Kant's understanding, the research domain of a person whom we would call a rational cosmologist would actually be this totality of objects and events, and this person would try to gain a priori knowledge about the world understood as such. But Kant takes this idea of world to be an illusion produced by pure reason, and if the rational cosmologist believes that, after doing some thinking-exercises, she can come up with results that make us know something more about this world, she must be building on that illusion.

⁹ These sciences are transcendental in the sense that they transcend experience in search of transcendent (and not: transcendental) knowledge. But insofar as the transcendental ideas have a regulative use, they are not merely transcending experience and thus rightly are called transcendental ideas in the sense that they tell us something about the way in which we gain a priori cognition.

This is widely illustrated by Kant in his account of the four antinomies. To pretend being able to gain true a priori knowledge about the world is illusory, because the rational cosmologist who pretends this apparently does not know that the object of her study is itself an illusion. She takes the world to exist as an independent object, to which she can, as a subject, turn her rational attention, and does not see that this kind of world is an illusory product of the unity-function of reason. But it would be imprecise to conclude from the illusory nature of the idea of world that, for Kant, the world as we know it does not exist. Of course, also for Kant, the empirical world exists, and transcendental idealism really does not make any difference for the empirical scientist who wants to gain knowledge about that world. So we do not have to bother actual cosmologists who are doing research on the expansion or on the thermodynamics of the universe with Kant's Dialectic, because in most cases these cosmologists do not pretend to be able to say something about their topic without having access to empirical data that relieve from experiments or observations. The rational cosmologist however pretends to be able to say something about the universe by simply thinking about it.

But till now it is not clear in which sense Kant takes the world to be an illusion. We have seen how reason builds the idea of it, but for the moment we do not really know why this idea is illusory. It is here that the indirect proof of transcendental idealism can start. To illustrate this proof, I propose to start with an overview of some possible positions concerning the world. To do this, let us take as example the reasoning of an intelligent thinking person, who is struck by the beauty of a particular phenomenon, say the sunset above the sea, and then starts to think about it.

The first thought of this person is that, in fact, when she sees the sun going down, this is an illusion, because she knows that the earth is actually turning around the sun. She thus thinks: "In the world as it really is, the earth turns around the sun, and not the sun around the earth, as it seems to me when I am admiring this sunset. But also the way in which I see this sunset is not as it really is. I know that, looking at this sunset, the sensitive optical cells in my eye are affected by light rays. And what is really a light ray? I have read something about light rays really consisting of light waves, and in turn a light wave perhaps really being a flux of light particles. And what about the red colour of the sun? In fact I know that the sun is not really red at this moment, but that it is because of the refraction of the light through the particles of the atmosphere that only a certain range of the colour spectrum of the sun affects my eye."

In this manner, our thinking person arrives at a kind of a scientific description of the world. Our perceptions are the result of a multiplicity of physical processes, and the description of these processes gets closer to what is real than a description of our perceptions themselves. Consequently, she searches the real nature of what she perceives in such processes, and thereby builds the idea of the world as it really is. Even if any of the physical processes that she discovers seems to involve still other processes, yes, even if it seems that her inquiry cannot really achieve a definitive result in the form of all processes that are determining our experience, she still believes that she is getting closer to the world as it really is. So this person adheres to what we might call scientific realism and posits reality in the concept of a world that ultimately provides the truth about what it really is that we perceive. This makes her scientific realism a kind of transcendental realism.

But suppose that, after some time, our scientific realist starts to think it all over again. There is still something that bothers her. In particular, she is struck by the difference between what she sees and the scientific explanation of it. It seems that having to admit that the real world is not as we perceive it has a problematic consequence. And that is because, even as a scientist, it is only by ways of perceptions in the strict sense that she has access to perceptions in a larger sense. This means that even her scientific explanation of the world is ultimately based on perceptions in the stricter sense. From this again it follows that she cannot be sure as to whether her scientific explanation of the world really approaches the world as it truly is. Because every access to the world as it is in its scientific self, and thus opposed to how we perceive it, is somehow mediated by our perceptions, we cannot be sure that this scientific world in itself is not merely a subjective projection. So, by asking further, we see how our person ends up with a sceptical attitude. She has to conclude that she cannot be sure that things really are as she thinks them to be, not even when she tries to give fundamental scientific explanations of them. And with that conclusion, the real world has become unknowable and our thinker has become a sceptic.

But again, after some time, our thinker reconsiders the situation and still another thought appears to her. After having found that our perceptions do not necessarily help us to know the things that they represent as they really are in themselves, she now has an idea as to how to be able to leave the sceptical position. In fact, by recognizing that the only things we are really sure about are these perceptions, it now seems to her that our perceptions themselves constitute the only reliable reality. So she makes a radical shift and places the absolute reality in these

perceptions, thereby giving up the idea of another reality that would exist independently of us. She recognizes that perceptions are representations, but who says that the things they represent have really to be entities existing outside ourselves? In fact, she now understands that what we call matter is only the result of what our mind makes up on the basis of the representational content of our perceptions; it is not existing as something outside of us. Thinking further in this way, our person concludes that even space must not be more than an idea of our mind. So the only real things existing are ideas, and these are merely intellectual. And so, ultimately, our thinker has turned into a material (or empirical) idealist.

Let us now analyse the thoughts of our thinking sunset-admirer from the Kantian standpoint. Although our genealogy corresponds with the way in which Kant describes the link between transcendental realism and empirical idealism, whereby the latter is some kind of consequence of the former, it is not at all clear which position here should be preferred. It seems that we can actually build a sound argumentation for each of these positions, which makes the decision to defend one of the positions against the two others merely depend on subjective preferences. But since the different positions exclude each other, the only way to escape from the necessity to choose one of them is to adhere to some sort of radical cosmological agnosticism, stating that we cannot know anything about the world.

To avoid these positions and the dilemmas (or antinomies) they leave open, we can try to look at the presuppositions on which they rest. If we were able to find a shared premise, which truth can be questioned, we might be able to give a more definitive account of the problems that these positions create. We already saw how Kant had discovered the maxim of reason: “to find for the conditioned cognitions of the understanding the unconditioned, with which its unity is completed.” (*KrV*, A307 / B364). And we also saw that this maxim presupposes an illusory principle of reason, which says: “when the conditioned is given, then also the total series of conditions subordinated one to another, that thus itself is unconditioned, is given [...]” (A307-308 / B364). Now it appears that exactly this illusory principle of reason is laying at the basis of the *contraire* positions we described.

The transcendental realist asks for the conditions of our experience. For her, our experience is conditioned by the fact that it is the result of affection, and thus of the action of things outside of us on our sensorial apparatus. So, she starts to search for a series of conditions in those things outside us, which ultimately would ground our

experience. Therefore, she has to suppose that – at least in principle – the totality of these conditions can be found in the real world existing independently and outside of us. This means that the illusory assumption of the transcendental realist amounts to the idea that the unconditioned of experience is somewhere out there in the form of the totality of conditions of experience, even if their number may be infinite.

In analysing the position of the sceptic, we see that it is built on the same illusion as that of the transcendental realist. The sceptic does not think that we can have access to the unconditioned, but she nevertheless assumes that this unconditioned is given. That it is not given for us does not exclude that it might be given for some creature with better access-conditions, for example a divine intellect. So, the difference between the first and the second positions resides merely on the secondary aspect of being able or not to have access to the real world.

The material idealist also asks for the conditions of our experience. For her, since the only things we can be sure about are our ideas of perception – we can call them appearances –, we have to search for those conditions in the nature of our own mind. On this account, the unconditioned has not really to be hunted at in gaining a totality that grasps an infinite number of conditions. In pursuing a series of conditions into our inner nature, the material idealist has to end up with simply stating one particular condition as unconditioned, if she wants her position to be comprehensible at all. No matter which name she gives to this unconditioned condition (“mind”, “reason”, “conscience”, “the self”, etc...), if she is really an empirical idealist, the concept of it will express what she takes as the ultimate source of all our appearances. No matter too which more specific theories she has developed to give the right description of that concept, she will have to base them on some “final term”, which could mean for example that she conceives of our mind as *causa sui*.

The contraire positions of transcendental realism and empirical idealism can be further opposed by bringing their fundamental interpretation of the unconditioned (totality of conditions for the former, and unconditioned condition for the latter) under the table of the categories as to consider their illusory knowledge from a specific angle. Therefore, we should find those categories that can provide us with a row of conditions in its most general sense. As we saw, the concept of a row in such a general sense is the general idea of the cosmological illusion. Here we will not further follow this determination of the general cosmological idea by the categories. It suffices to recall that each group

of categories will yield a cosmological antinomy, whereby in the first we are concerned with the quanta of space and time; in the second with the real in space, that is, matter; in the third with cause and effect; and, finally, in the fourth, with the necessary and the contingent. So what comes out of this determination of the general cosmological idea are four illusory cosmological problems, each of which can be posed in a yes or no question. The first question is: Does the world have, yes or no, a beginning in time and a border in space? The second: Does matter exist of first particles (can it be infinitely divided) or not? The third: Is there a causality by freedom (and not merely causality by laws of nature) or not? The fourth: Is there, yes or no, a necessary being?

I will not discuss the details of these particular problems of rational cosmology. It was sufficient here to show that an antinomical antagonism can be established on the basis of the general cosmological idea of reason, which is that of the unconditioned understood in two ways: once as the totality of an infinite multitude of conditions and once as the unconditioned condition of the conditioned. What this makes clear, is that the indirect proof of transcendental idealism does not necessarily have to take into account the further specifications of the cosmological idea (in the form of the four antinomies) to be effective. Indeed, the general description of reason's search for an unconditioned of the appearances provides us with a sufficient base for that proof. This latter can now be established in a very simple way: 1 / Neither the doctrine of transcendental realism nor that of material idealism can give us an answer to the basic problems of rational cosmology. Moreover, we have no definitive or convincing grounds to prefer the former above the latter doctrine, although they exclude each other. 2 / The meta-philosophical position of transcendental (or formal) idealism, combined with empirical realism, provides us with a solution for the problems of rational cosmology, because we understand that these problems are illusory and based on a false assumption. 3 / There is no third alternative between the doctrines of respectively transcendental realism versus transcendental idealism and empirical idealism versus empirical realism. 4 / (from 1, 2 and 3) Transcendental idealism, combined with empirical realism is the only coherent meta-philosophical position.

4. Conclusion

Following Kant, we can define transcendental idealism as the philosophical position that states that our appearances are no representations of things in themselves, the argument for this position

residing in the contention that space and time are neither things in themselves, nor properties or determinations of things in themselves. I surmise that, on the basis of the mediate proof of transcendental idealism that we discussed above, a still more general account of transcendental idealism can be proposed. In that account it would simply be the doctrine that states that every unconditioned is an idea or an ideal. This account of transcendental idealism also entails, as a mediate consequence, the transcendental ideality of space and time, because it excludes their empirical ideality and their transcendental reality. Indeed, the former as well as the latter views of space and time have to assign reality to the unconditioned appearance, the only difference being the way in which this unconditioned reality of the appearances is interpreted. Who takes space and time as transcendental realities is interpreting the unconditioned as the totality of physical processes taking place in a subject-independent world. Who takes space and time as material “idealities” is interpreting the unconditioned as the source of an intellectual world that is void of material empirical objects.

In a famous letter from 1798 to Christian Garve, Kant writes that it was the problem of the antinomy of reason that “first awoke me from the dogmatic slumber and drove me to the critique of reason itself, in order to eliminate the scandal of the apparent contradiction of reason with itself.” (AA 22: 257-258) In the *Prolegomena*, he states that the antinomy of the cosmological idea in its transcendent use “works the most powerful of all to awaken philosophy from its dogmatic slumber, to move it to the difficult business of the critique of reason itself.” (AA 04: 338) These declarations seem not only to suggest that the indirect proof of transcendental idealism was the way in which Kant himself became convinced of its philosophical value, but also that he considered the mediate proof to offer the most pedagogical access to transcendental idealism. I hope that I could provide some evidence for the thesis that the argument for transcendental idealism can be even more pedagogically convincing when it starts from the discussion of the antinomy of reason in general, that is: from the general problem that appears when we want to think about the conditions of the sensible world as a whole.

5. References

- AMERIKS, Karl. *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- BLOMME, Henny. "Die Rolle der Anschauungsformen in der B-Deduktion". in: Giuseppe Motta & Udo Thiel (Eds.), *Kant: Die Einheit des Bewusstseins, Kant-Studien Ergänzungshefte*, Berlin/New York: De Gruyter, 2016 (forthcoming).
- GUEROULT, Martial. "Le jugement de Hegel sur l'Antithétique de la Raison pure" in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 38 (1931), 413-439.
- HEIMSOETH, Heinz, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: De Gruyter, 1967.
- SEDGWICK, Sally. "Hegel's Strategy and Critique of Kant's Mathematical Antinomies" in: *History of Philosophy Quarterly*, v. 8, n°4 (1991), 423-440.
- SEDGWICK, Sally. "Hegel on Kant's Antinomies and Distinction between General and Transcendental Logic" in: *The Monist*, v. 74, n°3 (1991), 403-420.
- THEIS, Robert. "De l'illusion transcendantale" in: *Kant-Studien*, v. 76 (1985), 119-137.

Abstract: Scholars who consider that the Transcendental Analytic contains the core of what Kant calls ‘transcendental idealism’ are mistaken. Indeed, Kant’s transcendental idealism of space, time and spatiotemporal objects is sufficiently proved in the Transcendental Aesthetic and does not depend on complementary claims made later on in the *Critique*. This does not mean, however, that we are allowed to subscribe to the so-called separability-thesis, which states that we can endorse Kant's views in the Transcendental Logic without endorsing the results of the expositions and arguments laid out in the Aesthetic. Nor does it mean that the Aesthetic contains the only proof for transcendental idealism. Indeed, as Kant himself explicitly recognizes, the antinomies provide the premise for an indirect or mediate proof of his position with respect to the nature of space and time. First, I analyze Kant’s argument for the claim that the production of transcendental illusion is inherent to the function of human reasoning, and therefore inevitable. I then follow the presuppositions and the argumentation of the mediate proof of transcendental idealism and argue that it has a more general validity than could be assumed on the basis of Kant’s text, because it is in its essence independent from the particular determinations of the cosmological idea in the form of the four antinomies. Indeed, as I argue, the nature of reason itself and the content of the general cosmological idea suffice as elements for a mediate proof. Thus, I claim that transcendental idealism can be mediately established on the basis of the general antinomial relation between transcendental realism and material idealism, without any requirement to refer to the particular realisations of this antagonism as they are presented in the four antinomies. If the argument is correct, it shows that the mediate proof of transcendental idealism does not depend on a sympathetic account of the antinomies and is not automatically invalidated if the proofs of thesis and antithesis are considered unconvincing.

Keywords: Transcendental Idealism, Space, Time, Dialectic, Illusion, Antinomies, Pure Reason, Mediate Proof, Empirical Realism

Received: 05/2016

Approved: 06/2016

Kant's method of teaching philosophy

Lubomir Belas* – Sandra Zakutna**

University of Presov (Presov, Slovakia)

Kant's emphasis on the importance of education theory and the method of teaching philosophy will be introduced in several steps in this article. Firstly, it describes the importance of the ability to think freely, secondly, it introduces Kant's zetetic method presented in *his Announcement of the Programme of Lectures for the Winter Semester 1765–1766* and, thirdly, it aims to present Kant's method of teaching and his educational theory in the complex system of his cosmopolitanism.

I. Sapere aude!

When we want to explore the importance of the education process for Kant, it can be helpful to start with Kant's writing *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, published in 1784, in which he characterizes Enlightenment as "*Sapere aude!*" and introduces the idea in the following way: "Enlightenment is man's emergence from his self-incurred immaturity. Immaturity is the inability to use one's own understanding without the guidance of another"¹ (*WA*, AA 08: 35)². According to Kant, many people prefer immaturity because it is easier to be guided by someone else and they do not need to make any effort nor be afraid of danger. Immaturity has become almost man's second nature and people were not able to use their own understanding, because they were never allowed to make the attempt (*WA*, AA 08: 35). Kant calls for a reform in thinking – representing man's step towards maturity – which needs understanding for its realization. At the same time Kant states that

* E-mail: lubomir.belas@unipo.sk

** E-mail: sandra.zakutna@unipo.sk

¹ Translation in: Kant, I.: *Political Writings. Cambridge Texts in the History of Political Thought*. 2nd Edition, transl. by H. B. Nisbet, ed. H. S. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press 1991, p. 54.

² Kant's works are cited in accordance with Akademie-Ausgabe (AA), Berlin 1900ff.

humanity has not achieved the age of enlightenment yet and reason has not fully developed yet. However, its great potential can help man with his self-formation in the flow of history and can become a capacity in future when people will be capable of enlightenment. However, it can be a very long process to a stage of improvement because people seem not to be “taught” how to think.

In this writing Kant describes the situation of his present day. People have the potential to use reason freely but it is extremely hard for them, and thus the stage of complete enlightenment can be approached in small steps only. The problem is also connected with two types of use of reason which Kant distinguishes: private and public use of reason. He writes: “[b]y the public use of one’s own reason I mean that use which anyone may make of *it as a man of learning* addressing the entire *reading public*. What I term the private use of reason is that which a person may make of it in a particular *civil* post or office with which he is entrusted.” *WA*, AA 08: 37). For enlightenment it is necessary to have freedom to use reason publicly in all matters because only this can bring enlightenment among human beings, and when someone uses his reason as a man of learning, by that he declares that it is a matter of growth, education and improvement. It is then not about gaining knowledge but it is such a use of reason which enables man to shape social world. This is an ambitious aim to be achieved by mankind and in another essay dealing with the topic of the use of reason *What is Orientation in Thinking?*, published in 1786, Kant shows how the belief in reason enables us to orientate our thinking. Kant writes:

do not deny reason that prerogative which makes it the greatest good on earth, namely its right to be the ultimate touchstone of truth. To think for oneself means to look within oneself (i.e. in one’s own reason) for the supreme touchstone of truth; and the maxim of thinking for oneself at all times is enlightenment. [...] To employ one’s own reason means simply to ask oneself, whenever one is urged to accept something, whether one finds it possible to transform the reason for accepting it, or the rule which follows from what is accepted, into a universal principle governing the use of one’s reason. (*WDO*, AA 08: 146).³

To use reason freely is crucial, and to have the freedom to use it publicly is a necessary condition to be able to orientate our thinking. The next part of the article will show, as stated by M. Ruffing (2011), that the fact that we possess understanding means much more than the fact that

³ Translation in: Kant, I.: *Political Writings. Cambridge Texts in the History of Political Thought*. 2nd Edition, transl. by H. B. Nisbet, ed. H. S. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press 1991, p. 249.

we are “rational beings” because the complex disposition of “reason”, if it is formed and exercised in an enlightened way, enables us to be moral beings. The man is thus always challenged to “Selbstdenken” and Kant’s “Sapere aude!” does not only focus on strengthening knowledge and education in traditional sense but also on creation of moral self-understanding (Ruffing, 2011, p. 214).

II. The zetetic method of teaching

Both essays *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* and *What is Orientation in Thinking?* were published in mid-1780s, twenty years after Kant’s *Announcement of the Programme of Lectures for the Winter Semester 1765—1766*. This announcement is a very important document explaining a method how to teach students to gradually become men of *understanding*, men of *reason* and finally men of *learning* which can at the end help to enlighten the whole era. In the next part of the paper we will concentrate on this document in which Kant explains zetetic method, being a *new way of teaching*, based on enquiring, investigating and exploring. The announcement of the programme of lectures shows how seriously Kant treated his profession of a lecturer.⁴ He not only wanted to instruct young students in the state of research in various fields of science, but he saw his duty in helping them to achieve enlightened understanding, which means on the one hand, self-understanding, and on the other hand, understanding of the world as such.

The situation in methods of teaching motivated Kant to present his lectures for the winter semester 1765—1766 differently. According to his announcement of the programme for lectures, the appropriate method

⁴ Despite the fact that Kant was not a theoretician of education but rather an active academic lecturer, he commented on the issues of pedagogy, education and methodology. Some memories of his students were preserved in the form of reports of his students. Ludwig Ernst Borowski, one of Kant’s early biographers, e.g., wrote: “Equipped with all the knowledge necessary for the discipline in which he was to lecture, he appeared in his lecture hall with the most unassuming modesty — always reminding us that he would not teach philosophy, but rather how to philosophize, etc. [...] To think for oneself — to investigate for oneself — to stand on one’s own feet — were expressions he uttered constantly.” [1804, 84, 188]; “Of course, a lively attentiveness was always required. Without this his lectures couldn’t be understood, and one would get lost.” [1804, 85]; “... it was necessary to pay close attention to his lectures. The gift that many teachers have to make the concepts and material completely clear for everyone, to make themselves understood, even by students who would skip class or be distracted, by repeating himself using different expressions, and essentially to force these students to understand, was clearly not Kant’s. Everything must be carefully noted, as is only reasonable.” [1804, 185-86]. Available online, retrieved from <http://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/Lectures/lecturesPedagogy.htm>

for teaching philosophy should be *zetetic* method – or the method of *enquiry*. He adds that the philosophical writer, or teacher of philosophy, or the instructor, is not to be regarded as the paradigm of judgement but he should be taken “as the occasion for forming one’s own judgement about him, and even, indeed, for passing judgement against him. What the pupil is really looking for is proficiency in the method of reflecting and drawing inferences *for himself*” (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 307). The method in philosophy is very specific, nature of philosophy is different from other types of knowledge, in philosophy there is no common standard and, in addition, it will never adapt itself to market or fashion (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 308). Based on this, Kant proposes his programme of lectures on metaphysics, logic, ethics or moral philosophy and physical geography.

Kant explains that *metaphysics* should be taught at the end of the course as it is the most demanding discipline. Eager students at the start of the course continuously disappear and the lecture rooms are later empty. Thus he suggests presenting these issues at the end of the series of lectures. After a brief introduction he suggests beginning with empirical psychology which is a metaphysical science of man based on experience, then continuation with corporeal nature – which is drawn from cosmology, then inorganic things, differences between mental and material beings and at the end rational psychology (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 308–309). *Logic* represents a science of two kinds for him: the critique and canon of *sound understanding* and the critique and canon of *real learning* (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 310). Next discipline, *ethics*, has, according to Kant, a special fate: it resembles a science and enjoys the reputation for being thoroughly grounded and it does it with even greater ease than metaphysics – despite the fact it is neither of them. The reason for this appearance is that the distinction between good and evil in actions, and the judgement of moral rightness, can be known, easily and accurately, by the human heart through what is called sentiment, and that without the elaborate necessity of proofs. His method here is based on the explanation and considering historically and philosophically what *happens* before specifying what *ought to happen*. Then he focuses on *man* by whom he means the unchanging *nature* of man, and his distinctive position within the creation (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 311). Next part of this course is the subject of *physical geography* because students, according to Kant’s previous experience, lacked any adequate knowledge of historical matters probably due to their lack of experience. Geography is a very wide term, so he has decided to use the term physical geography but this does not deal only with physical features of

the earth but also with other parts of the subject, which he considers to be of even greater general utility. The discipline then covers *physical, moral and political geography* and he concentrates on the features of nature, man, and states and nations throughout the world (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 312–313).

The ability to think for oneself and to achieve the enlightenment is a complicated and demanding task of teaching. Kant emphasises the proper (zetetic) method of education of students and adds: “[t]here is always a certain difficulty involved in instruction of young people, and it is this: the knowledge one imparts to them is such that one finds oneself constrained to outstrip their years.” (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 305).⁵ It means that while instructing young people, teachers do not wait for their understanding to become mature, but they want to give them knowledge which can be, by normal circumstances, understood only by minds which are more practised and experienced. Teachers want students to learn something they are not prepared to understand. Teaching philosophy should follow a different path and Kant derives it from the natural progress of human knowledge. Kant advocates the process that should be based on developing understanding by experience first (to attain intuitive judgements and then concepts), followed by employing reason (to understand the grounds and consequences of the concepts), and finally, *understanding* these concepts as parts of a whole by means of science (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 305). And it is the role of the teacher to develop in his pupil the abovementioned man of understanding, then the man of *reason*, and finally the man of *learning* (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 305). Even if the student is usually not able to reach the final phase and become the man of *learning*, this process has an advantage, because the student will still have benefitted from his instruction – Kant says he will become more experienced and more clever – and adds that if not for school, then at least for life. The problem is that this method is very often used in a reversed form, it means, that the pupil “picks up a kind of reason, even before his understanding has developed. His science is a borrowed science which he wears, not as something which has, so to speak, grown within him, but as something which has been hung upon him” (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 306). The intellectual ability is corrupted by the delusion of wisdom – there are people who have studied a lot but display little understanding. This was something that Kant warns of

⁵ Translation in: Kant, I.: *Theoretical Philosophy, 1755 – 1770. Cambridge Texts in the History of Political Thought*. 2nd Edition, transl. by D. Walford. Cambridge: Cambridge University Press 1992, p. 291.

when saying that academies send more people out into the world with their heads of inanities (*abgeschmackte Köpfe*) than any other public institution (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 306).

The question is how to change it by the means of philosophy. Kant's suggestion is: "it is not *thoughts* but *thinking* which the understanding ought to learn. The understanding ought to be *led*, if you wish, but not *carried*, so that in future it will be capable of walking on its own, and doing so without stumbling." (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 306). He adds: "[t]he youth who has completed his school instruction has been accustomed to learn. He now thinks that he is going to *learn philosophy*. But this is impossible, for he ought now to *learn to philosophise*" (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 306). Not much has changed from the times of Kant's words: students think that they learn philosophy, which in fact means that their learning is reduced to a historical type of learning – they deal with history of philosophy, they learn about famous personalities, schools, periods or doctrines and they absorb what is given, available, or as Kant says, they learn what may be assimilated. But teaching philosophy (i.e. philosophising) in this way is impossible because, as Kant says, there is no book saying "look, here is wisdom or knowledge you can rely on" (*V-Anth/Fried*, AA 25.2: 307) and he is talking about a betrayal and deception of the trust of students.

In this context Kant emphasises the role of teacher who must be a master of their field. The teacher must also be patient in his communication with students and Kant himself aimed to fulfil these criteria in his profession of a lecturer (Kyslan, 2015, 83–84). In pedagogy lectures Kant says that "[e]verything in education depends on establishing the right principles throughout and making them comprehensible and acceptable to children" (*Päd*, AA 09: 493) The role of teacher is thus crucial in developing understanding and cultivating the character of students and the zetetic method of teaching provides a challenge for teachers who shall stimulate students in *thinking for themselves*.

III. Cosmopolitan Education

Pursuing Kant's main idea of philosophy of history – which is the idea of perpetual peace – the importance of education which helps people to overcome their mental immaturity is obvious. Kant's philosophy of history is a vision of society where cosmopolitanism is the result of growing enlightenment and the aim of the method of teaching philosophy is related to the idea to approach perpetual peace. This can,

however, be done only if people understand the importance to orient towards future. Kant says that the good in the world arises from good education and that “the design for a plan of education must be made in a cosmopolitan manner” (*Päd*, AA 09: 448). At the same time he criticizes parents and princes who do not care about *Bildung* (moral formation) of children, because parents want children to get on well in the world and princes use them as instruments for their own designs (*Päd*, AA 09: 448). This behaviour means a problem in approaching the ideal aim but without education it will not be possible.

The overall progress of mankind can only be achieved in human species developing from one generation to another and Kant says it can be achieved only by means of education (*Päd*, AA 09: 441, 444). Thus, education process, consisting of four stages – discipline, civilization, cultivation and moralization, is a necessary part of progress of mankind oriented towards future in which Kant believed in his philosophy of history. The role of education is very important in this process of approaching the ideal because “[t]he human being can only become human through education, he is nothing except what education makes out of him” (*Päd*, AA 09: 443). To approach this ideal is very difficult and Kant is aware that the progress towards it will not be linear and it can never be fully guaranteed. In the *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* he warns that we are not morally mature yet and that there also must be a careful process in moral formation of citizens:

Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultivirt. Wir sind civilisirt bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht blos die Civilisirung aus. So lange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltsamen Erweiterungsabsichten verwenden und so die langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen selbst auch alle Unterstützung in dieser Absicht entziehen, ist nichts von dieser Art zu erwarten: weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger erfordert wird. Alles Gute aber, das nicht auf moralisch=gute Gesinnung gepropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend. (*IaG*, AA 08: 26).

According to G. Cavallar (2015), Kant’s cosmopolitanism has three basic features – it is embedded, dynamic and pedagogical. Cavallar explains its embeddedness as a part of Rousseau’s heritage and it is also present in Kant’s cosmopolitan right. The dynamic element is connected

with the final aim of the human species as a basis for cosmopolitanism and Cavallar claims that this is present in Kant's understanding of moral formation (*Bildung*) as the key means through which individuals, as well as the human species as such, approach their ultimate end of their existence. This is their moral vocation (*Bestimmung*), the development of their natural predispositions proportionally and purposively. Cavallar explains that the education of human species can be achieved only in a "cosmopolitan manner" and aptly adds that Kant's approach is designed in the form of an ideal where moral formation would coincide with cosmopolitan formation and it would revolve around universalised maxims: the enlarged conduct of thought, a proper comportment of mind and a moral character. (Cavallar, 2015, 18).

Similarly to cosmopolitan theory according to which cosmopolitanism is understood as result of growing enlightenment, Kant refers to an outline of a theory of education as a noble ideal which also does not have to be realized immediately, but it must not be considered to be chimerical (*Päd*, AA 09: 444). This idea is for him a concept of perfection and to quote Munzel, "[i]t is just this nature of an ideal normative concept that allows the pedagogical activity to surpass its own existing state and that of the human affairs around it" (Munzel, 2003, 61). Kant's method of teaching philosophy is a method of teaching *philosophizing* or *thinking* because the aim of this *new method of teaching* is to cultivate reason and to cultivate moral character, gaining knowledge or teaching thoughts are not the main aims. It will be possible if students are led by someone who is able to help them in this difficult task. Parents, teachers, tutors can influence their children or students, they can shape their development, they can inspire them and help them not only to develop their rational capacities but to form their moral character in a cosmopolitan manner. Cosmopolitan values should be taught, they can help students to form their own moral characters and become good citizens (in the republican form of government). It then goes hand in hand with human natural propensity towards freedom (*Päd*, AA 09: 442) with one more important task of education which is the problem to teach students how to use their freedom and to realize that their independence is also connected with the question "how one can unite submission under lawful constraint with the capacity to use ones freedom" (*Päd*, AA 09: 453). This seems to be a challenge also for education and teaching philosophy nowadays.⁶

⁶ The article was presented at a conference on education at the Masaryk University in Brno, Czech Republic, on May 8, 2015 and it is part of the research project VEGA 1/0238/15 *Kant's Ideas of*

Bibliography

- CAVALLAR, G. Kant's Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens, Berlin, Boston, De Gruyter, 2015.
- KANT, I. Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1900ff.
- KANT, I. Political Writings: Cambridge Texts in the History of Political Thought. 2nd Edition, transl. by H. B. Nisbet, ed. H. S. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- KANT I. Theoretical Philosophy, 1755 – 1770: Cambridge Texts in the History of Political Thought. 2nd Edition, transl. by D. Walford. Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- KYSLAN, P. “Kantova Sprava o priprave prednasok ako sprava pre nas”. [“Kant's Announcement of the Programme of Lectures as a Message for Us”] In: Olostiak, M. (ed.). 10. *studentska vedecka a umelecka konferencia*. Presov: Prešovská univerzita v Presove 2015, pp. 80–84.
- MUNZEL, G. F. “Kant on Moral Education, or “Enlightenment” and the Liberal Arts”. In: *The Review of Metaphysics*, v. 57, n. 1 (2003), pp. 43–73.
- RUFFING, M.: “Moralne formovanie a kozmopolitismus u Kanta”. [“Moral Formation and Cosmopolitanism in Kant”] In: Belas, L. – E. Andreansky (eds.). 8. *kantovsky vedecky zbornik*. Presov: FF PU v Presove 2011, pp. 201–214.

Abstract: The article focuses on Kant's emphasis on the importance of education, especially teaching philosophizing, in the development of moral character of an individual who is at the same time able to think for oneself. The Enlightenment motto "Sapere aude!" is discussed in the first part of the article as it represents the groundwork for teaching students to philosophize (not philosophy, which is impossible to teach). The ability to think for oneself is an important issue in Kant's Announcement of the Programme of Lectures for the Winter Semester 1765—1766 in which he explains the zetetic method of teaching and describes his plan of lectures on metaphysics, logic, doctrine of virtues and physical geography – all of them being based on a new way of teaching that plays an important role in shaping and cultivating the character of students. The last part of the article aims to show Kant's educational method incorporated in his cosmopolitan theory.

Keywords: Kant; Education; Philosophy; Cosmopolitanism; Bildung.

Received: 05/2016

Approved: 06/2016

“Um tremendo espetáculo”: Kant e Fichte frente à Revolução Francesa

[“A terrible spectacle”: Kant and Fichte on French Revolution]

Elena Alessiato*

Universidade de Torino (Torino, Itália)

Ninguém ficou indiferente diante da Revolução Francesa, incluindo os pensadores que, das terras para além do Reno, seguiam com surpresa e interesse os acontecimentos em Paris. Georg Foster, um intelectual atento aos acontecimentos do período, comenta: “Vivemos em uma época decisiva para o mundo. Após o fenômeno do cristianismo, não aconteceu, na história, nada comparável” (apud Racinaro, 1995, 29). É notório o tributo explícito que Hegel fez à grandeza do evento revolucionário quando, pela primeira vez na história do homem, ele buscou “construir a realidade à luz do pensamento. [...] Foi uma aurora esplêndida. Todos os seres pensantes, unanimemente, celebraram esta época. Uma sublime comoção dominou o período” (Hegel, 2003, 362). Do ponto de vista oposto, também o olímpico Goethe não ficou imune ao impacto gerado pelo alvoroço em Paris. O seu silêncio foi uma resposta dolorosa e preocupada com os “demônios do irracionalismo” que via impor-se e espalhar-se pela Europa (Baioni, 1969, 125). E, ao seu modo, foi profético. A brecha que os franceses abriram no âmbito da história veio a ser o rasgo através do qual se deflagraram, no mundo civil, forças radicais e violentas. O Terror mostra-se como uma nova ocorrência da barbárie, provocando reações de incredulidade e repulsa.

Durante os anos do Terror, Fichte se pronunciou sobre a Revolução através de dois textos escritos em poucos meses e publicados anonimamente em 1793: *Reivindicação da liberdade de pensamento aos príncipes que até agora a reprimiram (Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten)* e *Contribuição para retificar o juízo do público sobre a Revolução*

* E-mail: elena.alessiato@gmail.com

Francesa (Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution).

Na página de rosto da edição original, encontram-se dados de publicação fictícios e camuflados que já representam uma mensagem em código sobre o significado dos textos: *Heliopolis, no último ano das antigas trevas (Heliopolis, im letzten Jahr der alten Finsterniss)*. Esses escritos, segundo a vontade do autor, acontecem no reino do sol e se passam no último ano das antigas trevas. Deste momento em diante, ter-se-ia iniciado o uso do novo calendário jacobino e, na esperança dos seus defensores, ter-se-ia iniciado uma nova era da história humana ‘liberada’. O evento revolucionário teria assinalado o começo de uma nova fase de renovação e iluminação capaz de vencer o obscurantismo do passado e estabelecer a vida da humanidade sobre novas bases e princípios, os quais centralizavam o homem e o respeito pela sua dignidade, a garantia da inviolabilidade dos seus direitos e do seu pleno exercício.

Desses indícios bibliográficos já se pode intuir a positividade do posicionamento de Fichte frente à Revolução. Em verdade, ele ficou tão tomado e impressionado a ponto de interiorizar e ‘personalizar’ o seu significado: a Revolução é apresentada como um momento constitutivo do seu percurso pessoal enquanto pensador. Fichte acreditou receber deste evento estímulos e sugestões que transmitiram um movimento decisivo para o seu projeto de construção filosófica. Na sua interpretação, a revolução política ocorrida na França se vinculava ao movimento de inovação que ele queria imprimir no pensamento e que estava convicto de poder realizar dando continuidade, de modo temerário, à revolução na filosofia, a qual já havia sido encaminhada por Kant.

É notório como Fichte, inicialmente, tivesse convicções e sensibilidade que o aproximavam do determinismo de Espinoza¹. O seu encontro, quase que fortuito, com o pensamento de Kant lhe aparece como uma milagrosa epifania. Com as Críticas kantianas, ele descobriu um modo de pensar o mundo que tornava real a possibilidade de ser livre, desvinculando o homem dos condicionamentos da ordem natural, reconhecendo a sua irreprimível especificidade moral. Com Kant, o homem ganhava a possibilidade de ser livre no mundo. Em uma nota de 1970, encontra-se sintetizado o sentido que este encontro teve para ele:

¹ Uma ampla perspectiva sobre tema é fornecida por A. Guilherme, *Fichte and Schelling: The Spinoza Connection: The Influence of Spinoza on the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*, Saarbrücken 2009.

“Desde quando li a *Crítica da razão prática*, vivo em um novo mundo. [...]Tamanha atenção devotada à humanidade é incrível, assim como incrível é a força que este sistema nós infunde”².

No momento em que o percurso estava indicado, o caminho era irreversível. Só lhe restava prosseguir, desenvolvendo uma filosofia que resolvesse as incompletudes e os problemas deixados abertos pelo mestre e restituísse um pensamento que não apenas reconhecesse a possibilidade da liberdade do homem, mas também que promovesse a sua plena e concreta realização. Fichte se aplicou a isto com o radicalismo apaixonado que o distinguia. Propriamente na fase germinal daquela filosofia, a qual ganhou, mais tarde, a marca de “sistema da liberdade” (Pareyson, 1976; 2011), a Revolução espalhou os seus fecundos efeitos. Enquanto Fichte se confrontava com a intenção de elaborar, a partir de Kant, uma filosofia da liberdade, a revolução na França liberava um povo do jogo dos reis injustos e manifestava o seu direito de autodeterminar-se. Um estudioso, sinteticamente, notou: “O que é próprio em Fichte é o vínculo peculiar entre o efeito causado pela filosofia de Kant e a atualização subjetiva da revolução na França” (Willms, 1967, XVI). Contudo, na realidade, é o próprio Fichte a se fazer porta-voz consciente daquela convergência simbólica. Em uma carta famosa de 1795, ele destaca esta interpretação da Revolução concomitantemente subjetiva e objetiva; em outras palavras, ligada ao significado do evento em si e, ao mesmo tempo, ao papel que ele ocupa na evolução do seu pensamento: “O meu sistema é o primeiro sistema da liberdade; tal como aquela nação libera o homem dos grilhões exteriores, o meu sistema o extirpa das cadeias da coisa em si, da influência exterior, e o coloca no seu primeiro princípio como essência autônoma. [...] Enquanto escrevia sobre esta revolução, vieram-me como recompensa os primeiros sinais e punições deste sistema” (ROHS, 1991, 23).

Assim, a Revolução exerceu um efeito intenso e prolongado sobre o filósofo. Do ponto de vista historiográfico, contudo, o confronto circunscreve-se aos textos de 1793. Os dois escritos estão interligados entre si de modo estreito e complementar. Os pontos de partida do discurso e a lógica da argumentação são os mesmos. A perspectiva e, conseqüentemente, os temas tratados em um e em outro constituem variações de uma mesma tese: a Revolução é (foi) legítima. No entanto,

² Apud Ruben, P *Natur und Freiheit. Zum Naturverständnis Johann Gottlieb Fichtes*, in K.Gloy e P. Burger (a cura di), *Die Natur philosophie im deutschen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 24-49, in partic. p. 38.

como notou Xavier Léon, o primeiro escrito fornece uma justificação filosófica da Revolução, o segundo, uma justificação política (Léon, 1954, 14). Em ambos os casos, Fichte procede sistematicamente: para desenvolver a questão acerca da legitimidade de um evento, primeiramente, ocorre esclarecer o que legítimo não é; e o núcleo da resposta indica que, com relação ao Estado, *não é* (mais) legítima uma forma de governo que não observa ou até mesmo trai os seus deveres. Neste caso, a tentativa de mudar aquela forma de governo por uma outra (mais) justa é legítima. Se a revolução sempre é o meio mais sábio e adequado para atingir o escopo, para Fichte, esta é uma outra questão, a qual diz respeito a considerações de oportunidade e sabedoria. Segundo a sua intenção, ela deveria ser tratada na segunda parte do *Beitrag*, contudo, esses capítulos não foram escritos.

Na verdade, o primeiro escrito não realiza, diretamente, a defesa da revolução, mas de um princípio estreitamente ligado à tríade categorial que constituía o programa ideal da doutrina dos Iluministas e da própria revolução: *libertè, egalitè, fraternitè*. O princípio da liberdade de pensamento é afirmado como imprescindível e irrenunciável para o ser humano. Esta defesa é conduzida através de argumentações filosóficas na medida em que Fichte a faz decorrer da razão, na qual reconhece a cifra do homem. Para além de qualquer conveniência ou simpatia política, filosófica é a posição que identifica na razão a essência da humanidade. Assim, o uso desta razão é isto que permite ao homem ser, verdadeiramente e propriamente, tal. O seu exercício é a condição da manifestação e realização plena da humanidade. Ergo – este é o cerne do discurso fichteano – todos os direitos vinculados ao exercício desta razão devem ser garantidos. São invioláveis e inalienáveis: sagrados na medida em que o ser humano guarda em si “uma centelha divina que o alça para além da animalidade” (Fichte, 1966, 13).

A liberdade de pensamento – entendida na extensão das suas implicações correlativas: liberdade de conhecimento, de formação, de crítica, de expressão, de troca e de comunicação – encontra-se entre estes direitos, pois representa a prática na qual a razão se exerce e atua. Deste modo, constitui o instrumento mediante o qual o ser humano se melhora, se aperfeiçoa, se forma como ser livre e consciente: por meio do pensamento livre, crítico e compartilhado o ser humano se torna homem. Pode um estado ter o direito de bloquear ou impedir este desenvolvimento, colocando barreiras e restrições a este exercício? Não, não pode. E se o faz, viola o postulado da inalienabilidade que suporta (*deve* suportar) o homem na reivindicação dos seus direitos e o Estado na determinação dos seus poderes.

O mesmo raciocínio se encontra também no segundo escrito sobre a revolução, dedicado à questão propriamente política da origem do Estado e do seu fundamento normativo, o qual é reconhecido no pacto social. Contudo, segundo Fichte, o contrato pode ser desfeito pelos cidadãos a ele submetidos se ele, no exercício da sua função, agride as tutelas jurídicas ditadas pela razão em vista das quais os cidadãos haviam aceitado reunir-se e submeter-se ao seu papel. A razão impõe o unir-se em para garantir, a cada um, liberdade e segurança; a própria razão permite e, mais que isso, requer a dissociação de um Estado que se torna injusto. Ao homem não é consentido nem lícito renunciar ao seu fim, o qual consiste em tornar-se plenamente se mesmo, autenticamente homem, concretamente livre. Tudo isto que constitui um impedimento ao seu destino é contra a razão e o que é contra a razão não é digno do homem, é contra a sua humanidade. Por isto, não pode ser aceito nem tolerado.

Estas posições, fascinantes na sua formulação enquanto princípio, mas que, no desenvolvimento, deixam sem resposta muitas questões relativas seja à viabilidade da saída do Estado, seja relativa à realização de um Estado justo, valeram a Fichte o título de “jacobino”. Mas, se a aproximação do filósofo aos teóricos do Terror merece ser relativizada, não se pode negar que aquelas ideias contribuíram para construir, em torno do autor, a imagem de um “apóstolo, na Alemanha, do ideal no qual se inspiraram, na França, os promotores da revolução”³. Também em épocas sucessivas, aqueles textos indicaram em Fichte o defensor de um pensamento que se responsabiliza por afirmar o valor e os direitos do homem, também em condições históricas e pessoais difíceis ou perigosas. Os seus escritos chegaram como “*um sopro de liberdade*” ao tradutor francês que os lançou em Paris em 1859, em plena época bonapartista e com evidente caráter polêmico⁴. Assim como não pode ser esquecida a tradução em língua italiana da *Reivindicação da liberdade de pensamento* que Luigi Pareyson lançou em janeiro de 1945, quando a Itália vivia a luta pela liberação dos nazistas.

O chamado à liberdade é certamente um traço constante e essencial da posição política de Fichte, da juventude à maturidade, suficiente para, em certas situações, fazê-lo ser visto como um revolucionário. Todavia, lidas com atenção, as introduções dos dois

³ X. Léon, *Fichte et son temps*, I, Etablissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté, Paris, Librairie Armand Colin, 1954, cit., p. 13.

⁴ Chama atenção Vittorio E. Alferi na bela introdução à tradução italiana dos textos de Fichte: J.G. Fichte, *Sulla Rivoluzione francese*, Roma-Bari, 1966, cit., pp. VXXIX, in part. p.VII.

textos contêm significativo testemunho da perspicácia e ponderada cautela com a qual o filósofo trata uma questão espinhosa.

Logo, Fichte inicia identificando o interlocutor para quem dirige suas palavras: é o “público menos culto”, não aquele de pensadores e especialistas, ao qual as suas lições especulativas são destinadas. O caráter “popular” da obra se define em relação a um público amplo e misto, exterior aos círculos fechados da academia: ao “povo” ele se volta com a exortação “em todos os tons, nas orelhas dos vossos soberanos, até que eles ouçam, que vós não deixareis levar embora a liberdade de pensamento” (Léon, 1954, 14). Àquele povo, ele acredita “prestar um serviço”, expondo e esclarecendo as razões que, de outro modo, corriam o risco de permanecer mudas e ignoradas. Imediatamente, emerge a confiança otimista do iluminista no poder de atração da verdade e do bom senso, antes mesmo da razão, isto é, a convicção de que os raciocínios bem desenvolvidos tenham uma irresistível capacidade de prender seus ouvintes honestos, atentos e dotados da vontade de discernir. A verdade persuade quem se mostra disposto a escuta-la.

A mesma atitude que conjuga esperança e esforço, confiança e vontade, encontra-se no modo em que Fichte aborda a história do homem. Parte-se da constatação do estado de dificuldade e injustiça para o qual os homens vertem, mas a isto se sobrepõe uma laboriosa expectativa de melhora. “Devido a esta miséria, deve ser, para os homens, um estímulo que os impulsione a exercitar as suas forças na luta contra ela e a ganhar vigor pela difícil sucessão daquela vitória da qual decorrerá a sua alegria futura. A humanidade devia ser mísera, mas não permanecer tal” (Léon, 1954, 6). O fim para o qual Fichte orienta a história do homem é um ideal de inestancável e ininterrupto aperfeiçoamento (*Vervollkommung*), o qual excede a noção de progresso (*Fortschritt*) na medida em que é uma declinação dele, segundo Fichte, no âmbito essencial e determinante, aquele ético-moral. “As suas constituições políticas [...] devem tornar-se sempre melhores” (Léon, 1954, 6).

Dever e luta: são estas as categorias mediante as quais o filósofo esboça a imagem de uma história idealmente e idealisticamente orientada, mas não necessária, nem determinada, nem segura. Fichte tem uma visão agonal do progresso histórico, entendido como cheio de tensões. No interior do seu desdobramento tanto a escolha, como a responsabilidade do compromisso e do esforço, são deixados para a liberdade individual, a qual exerce a dupla função de testemunha (da vontade livre) e de culpada pelos erros e falhas da própria realização. Ainda que acidentado, o percurso é sustentado e motivado por uma

vontade teimosa. De fato, pode-se também compreender, mediante razões históricas, a miséria da condição atual, mas Fichte veta que a ela nos entreguemos, que nos habituemos a conviver com ela, adotando-a como natural. Contra este perigo, o filósofo afirma a necessidade de uma luta que reúna todas as forças humanas, intelectuais, morais, afetivas e, se necessário em certas circunstâncias, também física.

O otimismo do qual Fichte se faz porta-voz é fundamentador e radicado na sua consciência e na sua razão filosófica. Contudo, não é um otimismo superficialmente ingênuo ou fanaticamente cego. Fichte mostra a lúcida consciência do realista ao reconhecer que ambos os êxitos são inatos às tentativas humanas: a falência e o sucesso, a melhora e o regresso. Assim, ele observa que a história humana pode proceder segundo dois ritmos diversos: “com saltos violentos ou com um progresso gradual, lento, mas seguro. Com saltos violentos, com graves abalos e conturbações sociais, um povo pode avançar, em meio século, mais do que teria feito em dez séculos; [...] mas este mesmo povo também pode, do mesmo modo, retroceder e retornar à barbárie de mil anos atrás” (Léon, 1954, 6). A história não conhece promessas nem infalibilidades. Ao contrário, contempla a falência e o retrocesso. Novamente, cabe a razão salvaguardar uma visão realista e dramática da histórica, pois os modos através dos quais o espaço do futuro é construído e ocupado dependem dos modos pelos quais o homem quer empregar a própria razão e das escolhas que, sem o mediante ela, decide tomar. De novo, é a razão a ser chamada na linha de frente para afrontar também as casualidades e variáveis que a contingência do tempo, de tempos em tempos, impõe. Nisto, ela pode ter um grande afazer. Porque a combinação dos fatos em jogo pode dar – e isto sempre acontece – resultados decepcionantes ou perigosos. É verdade, e Fichte reconhece, “as revoluções violentas são sempre um movimento audacioso para a humanidade”: são depositários de paixões, expectativas e riscos visionários. Contudo, a audácia pode, às vezes, tornar-se intensa temeridade e revelar-se inadequada para alcançar o fim. Por conseguinte, “se saem-se bem, a vitória conseguida compensa plenamente o desconforto causado; se falham, passa-se de uma miséria para outra ainda maior”. Fichte parece sugerir que, algumas vezes, as revoluções impõem esforços excessivos e não adequadamente proporcionais ao êxito realizado. Outras vezes, podem mostrar-se como ineficazes e contraproducentes, tolamente inúteis. “Mais seguro – adverte o filósofo presumidamente jacobino – é proceder gradualmente verso um progresso sempre maior das luzes e, assim, verso o melhoramento da constituição política” (Léon, 1954, 6).

Ora, poderia um jacobino exprimir-se com tal temperança?

De fato, no tempo de Fichte, entre os admiradores dos eventos franceses, eram poucos aqueles que estavam dispostos a se declararem, explicitamente e até o fim, defensores da revolução como ato político concreto, como subversão radical e complexa. Ainda mais na Alemanha, onde havia uma longa tradição de segurança e garantia e onde se sentia como difusa e imprescindível a exigência de reformar, a partir do alto, o arranjo político comunitário, adequando, por meio de reformas experimentais e graduais, as instituições a uma sociedade em mudança⁵. Apenas um plano prudente de reforma poderia garantir um progresso seguro e irreversível. Fichte evoca as esperanças de reforma geradas na Prússia durante o período considerado como o “absolutismo iluminado”, o qual atingiu seu ápice no reinado de Frederico o Grande (1712-1786). Contudo, após isto, seguiu-se um período de repressão e restrição que ameaçava destruir as esperanças em uma possível melhora e conduzir a uma regressão não natural. É sobre este ponto que Fichte se interessou em intervir, estimulando a consciência do povo a fim de que não se transformassem em vítima indefesa, ou pior cúmplice. Frente aos abusos de poder, de fato, duas reações são possíveis: a resignação ou a violência. Ou “permanecemos inertes onde estávamos, renunciando a fazer valer qualquer pretensão de diminuir a nossa miséria [...], ou [...] o curso da natureza [...] irrompe violentamente e destrói tudo isto que se encontra em seu caminho e, assim, a humanidade se vinga dos seus opressores de modo mais impiedoso e as revoluções se tornam necessárias” (Fichte, 1966, 7).

Reencontra-se, aqui, a implementação do raciocínio fichteano, enriquecido pelo dado particular da consciência histórica. Existem casos nos quais as revoluções são não apenas legítimas, mas também necessárias e obrigatórias segundo o ditame incoercível da razão; quando a crueldade e o arbítrio do soberano não deixam outra saída. Assim, nestes casos, a força do povo transborda. Aqui, à revolução é atribuída a força e a evidência de um evento natural: assim se manifesta o furor das massas que cresce, inflama-se e tudo (sub)verte. Todavia, nem mesmo nestes casos o curso é seguro e garantido. A metáfora das “barragens” que se abrem, deixando transbordar fortes enchentes que provocam “uma terrível devastação dos campos próximos” (Fichte, 1966, 7) evoca mais o espectro do desastre apocalíptico do que aquele de um renascimento

⁵ A inclinação reformista de Fichte foi bem destacada por L. Fionnesu, *Diritto, lavoro e “Stände”*. *Il modello di società di J.G.Fichte*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XV, n. 1 (1985), 51-76.

iluminado. Nestas páginas, colhe-se o duplo valor do apelo fichteano: ao povo a fim de que permaneça vigilante e não percam de vista o maior bem, a liberdade (de pensamento), a fim de que não ceda às bajulações e promessas dos príncipes, mas, além disso, que aprenda a educar-se para também educar corretamente, ou seja, segundo os critérios da razão, os próprios príncipes; mas apela também aos governantes a fim de que se comportem de modo racional, adotando medidas conforme à razão para que também não venha a acontecer na Alemanha aquilo que aconteceu na França. A Revolução não é para auspiciar ou perseguir. É uma extrema *ratio* à qual se deve recorrer com temor e cautela: incalculáveis e irrefreáveis podem ser os seus efeitos.

Nota-se como Fichte modera a veleidade revolucionária em nome de um progresso realista e prudente. Há, aqui, a preocupação do filósofo kantiano com as viradas bruscas da história. Há, também, a constatação desconsolada das dificuldades em imprimir movimentos positivos no curso histórico. Em referência ao alvoreço do seu tempo, Fichte observa: “não parece que já tenha sido compreendida a lição de tamanho espetáculo oferecido pelos nossos dias” (Fichte, 1966, 7). A Revolução Francesa não foi apenas uma manifestação de forças poderosas comparadas às forças naturais. Daquele evento, são salvaguardados a potência moral e o significado universal. Lê-se, ainda, no *incipit* do *Beitrag*: “A Revolução Francesa me parece importante para a humanidade inteira” (Fichte, 1966, 43). Todavia, na noção de espetáculo se percebe um elemento posterior que está diretamente relacionado à dimensão visual, sensível e perceptiva do fenômeno. O evento, quando é grandioso, é, em si, um espetáculo para observar e assistir; para inferir alguns significados e ensinamentos das advertências. Não necessariamente para a ele aderir e participar.

As duas características de universalidade e de grandiosidade do evento caracterizam a interpretação da revolução que já havia realizado Immanuel Kant. In *Der Streit der Fakultäten* (1978), o filósofo, refletindo sobre a história, afronta a questão “se o gênero humano está em constante progresso em direção ao melhor”, entendendo-se por progresso o progresso moral e por melhor o aperfeiçoamento da faculdade moral do homem. Na concepção de Kant, o progresso em direção ao melhor corresponde a uma ideia da razão e exprime, assim, um dever: deve poder ser possível. Trata-se de buscar na história de um evento que “ele próprio não deva ser considerado causa do progresso, mas apenas indicador, tal como um *indício histórico* (*signumrememorativum, demonstrativum, prognostikon*)” (Kant, 1989, 286): em suma, uma prova a posteriori do progredir do gênero humano.

É interessante notar que Kant pretende apontar este “sinal” de modo indireto, através disto que a razão suscita no ânimo dos homens que o vivem ou o assistem. O modo de reagir a um evento excepcional indica a existência, ou não, de uma correspondência de tal evento com a capacidade moral inata ao homem, e se presta a ser um sinal do seu significado para o mundo moral dos seres humanos como um todo. O índice de moralidade de um evento é estabelecido pelo nível de envolvimento causado nos homens que dele experimentam. Este envolvimento deve se manifestar publicamente, não apenas no íntimo da consciência, e transmitir-se e manifestar-se independentemente dos riscos que a “publicidade”, a manifestação pública da participação, pode comportar. Ao contrário, quanto mais os riscos são altos, maior é a evidência da seriedade com a qual os indivíduos acreditam na relevância daquele evento. Mais que isso, o grau de participação pública e desinteresse pessoal também estabelece o grau de relevância moral do fenômeno em si. “É apenas o modo de pensar dos espectadores, o qual se revela *publicamente* neste jogo de grandes transformações e que exprime uma participação universal, mas desinteressada [...]; assim, ele demonstra (por causa da universalidade) o seu caráter moral, ao menos na disposição: caráter que não apenas deixa conta com o progresso em direção ao que é melhor, mas que já é, ele mesmo, tal progresso” (Kant, 1989, p.286). Ao localizar um evento de tal porte e capacidade, o filósofo coloca, à disposição dos homens, um projeto para a práxis.

Kant distingue o “sinal” na Revolução de 1789, conduzida por um “povo rico de espírito”, a qual –admite Kant – também pode conter miséria e atrocidade, mas que suscita, no ânimo daqueles que não estavam envolvidos “neste jogo”, ou seja, nos espectadores, uma intensa e genuína “*participação no desejo*” de modo a não poder ter outra causa a não ser “uma disposição moral do gênero humano” (Kant, 1989, 286). Observa-se que, aquilo que acende “o entusiasmo” dos espectadores não é o fenômeno da revolução em si, a qual também pode suscitar horror e suspeita. É, eventualmente, algo “ideal, isto é, puramente moral, como é o conceito do direito” (Kant, 1989, 287): esta é a ideia de uma evolução do gênero humano em direção ao cada vez mais conforme acordo da realidade (em primeira instância política, ou seja, da forma do Estado) com o princípio do direito (Kant, 1989, 288). É a ideia do direito que estimula e mobiliza as emoções e o envolvimento entre os homens: ela é capaz de fazê-lo, pois decorre do comando da razão que é inata e própria a todos os homens e prescreve o reconhecimento de cada homem em vista do seu mesmo valor e mesma liberdade com respeito a todos os outros. Em nome do mesmo princípio de autonomia, aquela ideia

também prescreve o direito de um povo de promover, para si, uma constituição que admita e garanta o reconhecimento deste direito: isto é, uma constituição justa, pois é conforme ao direito e não baseada no arbítrio do príncipe, mas em uma estrutura organizada que tenha como fim a tutela do direito dos homens: o direito de cada indivíduo a ter direitos⁶. Kant insiste neste ponto. O entusiasmo não nasce do interesse do indivíduo singular por aquilo que lhe é particular e estreitamente próprio, mas disto que é ideal e, por isto, universal e próprio de todos os homens.

O próprio Kant mostra-se entusiasta ao recordar que “um tal fenômeno na história humana *não se pode esquecer*, pois desvelou uma disposição e uma capacidade para o melhor na natureza humana” (Kant, 1989, 288). No entanto, na (sobre) valorização ideal do evento, esconde-se também a prudência do realista. O filósofo prossegue: “Mas se o fim ao qual tende este evento, hoje, não fosse atingido, se a revolução ou a reforma da constituição de um povo falisse, ou se [...] tudo fosse, de novo, conduzido aos moldes precedentes [...], aquela previsão filosófica não perderia nem um pouco da sua força” (Kant, 1989, 288). Por fim, bastaria a ideia caso o evento fracassasse. A ideia é suficiente para testemunhar, mas também para estabelecer a medida daquilo que pode ser alcançado, a saber, daquilo que é razoável alcançar apesar de toda propensão ideal ou desejo. Basta também a ideia no sentido em que “basta” que o evento testemunhe, isto é, seja sinal daquela tendência moral inata ao gênero humano e da possibilidade da sua realização, sem que necessariamente ela deva se realizar ou dar todos os seus frutos concretamente por todos os meios. Ao contrário, é requerido que também os meios estejam em conformidade com a moralidade, de modo que, sob este cuidado, a revolução é, segundo Kant, “sempre injusta” (Kant, 1989, 288). Isto não se deve por ao recurso à violência, mas ao seu princípio: é um ato de rebelião e, assim, de renegação, não contra o soberano, que, enquanto homem, é falível, mas contra a lei que constitui o povo como sujeito unitário. Esta não pode errar nunca, pois emana do único artifício que pode garantir uma convivência civil e ordenada entre os indivíduos, ou seja, o pacto social, o qual nasce mediante “a união de todas as vontades particulares e privadas de um povo em uma vontade comum e pública” (Kant, 2010, 282) e implica, enquanto voluntário, o assentimento de cada um. Seria autocontraditório admitir que o povo,

⁶ A noção de direito, para Kant, é específica da por dois conteúdos: o direito de um povo a não ser “barrado por outros poderes na sua ação de elaborar para si uma constituição civil” e o direito de não ser impedido de progredir. Veja Kant, 1989, pp. 286-287.

depois de ter dado o assentimento, a ele se oponha e renegue, estabelecendo uma resistência violenta e ilegal a uma lei que dele deriva. Seria autocontraditório em nível teórico-normativo e perigoso em nível prático-histórico, pois comportaria a dissolução do Estado, ou seja, da única condição na qual os homens podem encontrar-se em posse dos seus direitos. A ideia do direito em ato na revolução deve bastar para Kant: basta no sentido em que basta ser espectador, testemunha da sua significação moral para o gênero humano. A dimensão espetacular da revolução é entendida na sua qualidade de espetáculo em ato no palco da história, guardada por um “público que é espectador estranho, sem a mínima intenção de colaborar”⁷.

Assim, Kant se pronuncia de modo inapelável contra a legitimidade da Revolução. Exatamente no ano do Terror, quando Fichte argumentava em favor da possibilidade, sob certas condições sancionadas pela razão, de “sair do estado” e mudar a forma de governo, ele escreve: “toda resistência ao supremo poder legislativo, toda revolta [...], todo levante que decorrem da rebelião, são o maior e mais execrável delito que se possa vir a cometer em um Estado, sendo aquilo que destrói seus fundamentos. E esta interdição é absoluta” (Kant, 2010, 265). Por outro lado, não é possível tomar o pensador de Königsberg como um simples adversário das instâncias libertárias vindas à tona com a Revolução. Refutam esta imagem não apenas os testemunhos diretos de quem relembra a simpatia e o interesse com os quais ele mencionava os fatos de Paris, tal como, alguns anos antes, a *Revolução Americana*⁸. Os seus escritos são depositários de mensagens que se tornaram o manifesto da imprescindível exigência de sempre tratar o homem como fim, e não apenas como meio. No mesmo escrito em que Kant pontua a natureza espetacular da Revolução, ele se pronuncia duramente contra todo tipo de comportamento com os quais os governantes reduzem o homem à “insignificância”, ou “oprimindo-lhe como um animal, como mero instrumento da sua mira” ou “opondo um homem a outro nos seus conflitos para fazê-los se massacrarem” (Kant, 1989, 289). A denúncia sugere um desprezo que não se chama vingança, mas correção, não violência, mas justiça, e reivindica a obrigatoriedade de construir, na

⁷ I. Kant, 1989, 288. Este mesmo comportamento de espectador, interessado e participante em nível visível e intelectual, mas não prático-político é atribuído ao próprio Kant pelos seus biógrafos que apontam “o seu puro interesse” pelo “prazer do naturalista que observa o experimento em vista de confirmar uma importante hipótese”. B. R. Racinaro, *Rivoluzione come riforma*, Milano, 1995, cit., 46.

⁸ Sobre uma síntese deste testemunho, cf. R. Racinaro, *Rivoluzione come riforma*, Milano, 1995, cit., 41-46.

história, um modo justo de vida. Contudo, Kant se revela mestre de equilíbrio e prudência, com certa de ambiguidade. Por um lado, a revolução é sempre declarada injusta e ilegítima, pois contraria a ideia prática da razão sob a qual se rege qualquer possibilidade de ordem e Estado; por outro, o apelo por construir condições de direito e moralidade praticada não permite de se calar. O que resta, então?

Há, para Kant, um último recurso no qual depositar a esperança pela melhora nas condições de vida. Este se pauta no reconhecimento de todo homem dos direitos naturais inalienáveis “aos quais, ainda que quisesse, não poderia renunciar e dos quais ele próprio é juiz” (Kant, 2010, 270). Não são direitos coativos, os quais antecipam qualquer imposição ou ato coercitivo, mas são direitos obrigatórios que não podem ser postos de lado, cedidos ou trocados. Renunciar a eles significaria, para Kant, renunciar não apenas à própria liberdade, mas, antes, à condição da própria humanidade. Faz parte desses direitos a possibilidade de exercitar, também com respeito às leis emanadas do soberano, a própria liberdade e razão crítica, manifestar publicamente a própria opinião e se posicionar contra as decisões consideradas injustas na medida em que se acredita ou suspeita que nem todo o povo poderia consenti-las.

Aqui, retorna a defesa do “uso público da razão” (Kant, 1987), que, graças à formulação de Kant, tornou-se um dos princípios essenciais do programa iluminista e, por meio dele, um dos fundamentos da civilização ocidental. “Liberdade de pensamento [...] é o único paládio dos direitos do povo” (Kant, 2010, 270). Ela também é o último recurso que está disponível para cada indivíduo a fim de defender a própria liberdade contra as agressões ou injustiças do poder. Negar ao povo esta liberdade, não apenas o privaria de toda pretensão jurídica sob guarda do soberano, mas também privaria o soberano de um instrumento para se aperfeiçoar e para compreender aquilo que, caso notado, também seria adotado e modificado por ele. Paradoxalmente, isto significaria enfraquecer o próprio soberano, pois corresponderia a trazer à tona a escassa confiança que o soberano deposita na força persuasiva e na capacidade jurídica do seu comportamento. Deste modo, Kant demonstra possuir a mesma confiança otimista já presente em Fichte com respeito à educabilidade do poder por mérito e pela irresistível força de atração inata à razão, quando bem exercitada. Na defesa comum o direito à liberdade de pensamento e de expressão pública deste, não se vê apenas a defesa de um núcleo de direito incoercível e inalienável, o qual constitui a base da dignidade moral de todo indivíduo. É um ponto comum a ambos os autores o sólido convencimento, próprio de uma

época marcada pela crença na racionalidade, segundo o qual isto que é justo deve vencer e isto que é racional deve impor-se sobre isto que é obscuro e imerso nas trevas do erro e da ignorância; injusto porque é injustificável segundo as leis da razão.

O juízo que Kant e Fichte formulam sobre a legitimidade da subversão revolucionária que mudou os rumos do mundo é diferente. Contudo, ambos estão de acordo ao reconhecerem que algo de excepcional havia acontecido, e que, justamente devido a esse caráter excepcional, se sobressaía à visão das consciências e da razão. No “tremendo espetáculo” que transformou a França, entraram em cena tanto os fantasmas demoníacos quanto as sagradas solicitações da razão.

Fichte retoma esta metáfora em seu segundo escrito quando afirma: “Todos os acontecimentos que se produziram no mundo me parecem quadros instrutivos que o grande Educador da humanidade apresenta a ela a fim de lhe ensinar aquilo que lhe cabe aprender. [...] E, por isto, a Revolução francesa me parece uma rica ilustração deste grande texto: os direitos do homem e o valor do homem” (Fichte, 1966, 43). A função do filósofo, do douto, define-se também em relação ao trabalho interpretativo e explicativo que ele deve realizar frente a um público vasto – mais vasto que o público composto apenas por especialistas e acadêmicos – a fim de fornecer a interpretação correta daqueles eventos, fazendo-os observar do ângulo correto e mostrando o seu significado mais autêntico: aquele de ser “sinais” demonstrativos.

A aparente distância entre os dois pensadores diminui se mensurada sobre o plano da valorização da oportunidade e sabedoria que ambos reservam ao evento. Para Fichte, tal como para Kant, a maior e mais realista esperança no progresso da humanidade em direção ao que é melhor não vem do “curso das coisas de *baixo para cima*, mas de *cima para baixo*” (Kant, 1989, 292): ou seja, mediante reformas efetivamente realizadas pelos governantes, dos quais se espera que se comportem como soberanos iluminados; ou seja, iluminados pela razão, a cujas prescrições devem se voltar e, para elas, serem educados. O povo está envolvido e é solicitado neste esforço de educação que consiste no mesmo esforço do qual o douto participa, por um lado, na posição de guia e, por outro, de conselheiro. A premissa desta ação conjunta é que seja garantida a todo indivíduo, independentemente da posição que ocupa na hierarquia social, a possibilidade de mudar de opinião, de amadurecer e ampliar os próprios conhecimentos e de estender o âmbito de exercício da própria razão. Não é consentido vincular-se aos dogmas e crenças dados como eternos e imutáveis, considerados sempre verdadeiros e impostos por autoridade. Seria um ato contrário ao destino

do gênero humano que prescreve e, assim, permite (deve permitir) o aperfeiçoamento contínuo e iluminado das próprias faculdades.

A cláusula de aperfeiçoamento das condições de vida social e individual deve sempre ser admitida, ou pelo menos indiretamente garantida, na medida em que se declara impossível, em desacordo com a razão e contrário a ela, vincular os indivíduos a um juramento que o constrinja a crer sempre nas mesmas coisas sem a possibilidade de retificar-se. Isto também vale para as formas de governo: nenhuma ordem pode admitir a cláusula da sua dissolução, pois não é lícito reconhecer uma constituição que fixe regras de modo imutável. Ocorre deixar que cada cidadão seja livre para interrogar e criticar, exprimir objeções e opiniões, assim, confrontar-se persistentemente e autonomamente com a questão dirimente da cidadania: ou seja, se uma lei é conforme à razão de modo tal que um povo a teria dado a si mesmo. Uma vez verificado e admitido isto, torna-se possível impor essa lei e, ao mesmo tempo, deixar os cidadãos livres para discordarem e se confrontarem, partindo do pressuposto que “o súdito não rebelde deve poder admitir que o seu soberano não *queira* acarretar-lhe injustiça” (Kant, 2010, 270). Faz-se, assim, um salto de fé com o soberano, porém, não obstante isso, a razão deve ser, intransigente no uso público do seu exercício. Aí está a garantia tanto do reconhecimento jurídico do indivíduo singular, quanto da efetividade do processo de esclarecimento que envolve a comunidade estatal e toda a humanidade. Fichte é firme e confiante ao reivindicar a sinergia entre educação e poder; educação tanto para o poder quanto do poder: “a dignidade da liberdade deve proceder de baixo para cima; mas a liberação não pode vir sem desordem senão de cima para baixo. [...] Até agora a humanidade permaneceu muito atrás com respeito a tudo isto de que precisa; mas, se não estou completamente enganado, agora é o momento no qual está para despontar a aurora e, a seu tempo, decorrerá dela o dia pleno” (Fichte, 1966, 49).

Talvez o relógio da história tenha tido problemas e a aurora tarda a despontar por detrás da cenografia dos “tremendos espetáculos” que as épocas sucessivas, inclusive a nossa, conheceram e prepararam.

Referencias

- BAIONI G. *Classicismo e Rivoluzione. Goethe e la Rivoluzione Francese*. Napoli, Guida, 1969.
- KANT, I. *Il conflitto delle facoltà*, Riconda, G., *Scritti di filosofia della religione*, Milano Mursia, 1989, pp. 229-308.
- KANT, I. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, em Bobbio N., Firpo L. e Mathieu V. (ed.), *Scritti politici*, Torino 2010, pp. 123-139.
- KANT, I. *Sopra il detto comune: “Questo può essere giusto in teroia, ma non vale per la pratica”* em Bobbio N., Firpo L. e Mathieu V. (ed.), *Scritti politici*, Torino, UTET, 2010, pp. 237-281.
- KANT, I. *Che cos'è l'Illuminismo?*. Roma, Editori Riuniti, 1987.
- FICHTE J. G. *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi dell'Europa che l'hanno finora calpestata. Discorso*, em Alfieri V.E. (ed.), FICHTE J.G., *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*. Roma-Bari, Laterza, 1966, pp. 1-39.
- FICHTE J. G. *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*, em Alfieri V.E. (ed.), FICHTE J.G., *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*. Roma-Bari, Laterza, 1966 pp. 41-301.
- FONNESU L. “Diritto, lavoro e “Stände”. Il modello di società di J.G.Fichte”, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XV, n. 1 (1985), pp. 51-76.
- HEGEL, G.W.F. *Lezioni di filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- GUILHERME, A. *Fichte and Schelling: The Spinoza Connection: The Influence of Spinoza on the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*, Saarbrücken, VMD Verlag, 2009.
- GLOY K., BURGER P. (ed.) *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag 1993.
- LÉON, X. *Fichte et son temps, I, 1: Etablissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté*, Paris, Librairie Armand Colin, 1954.
- PAREYSON, Fichte. *Il sistema della libertà*, Milano, Mursia, 1976.
- ROHS, P. *Joahn Gottlieb Fichte*, München, Beck, 1991, p. 23.
- WILLMS, B., (ed.) *Fichtes Schriften zur Revolution*, Köln/Opladen 1967.
- RACINARO. R., *Rivoluzione come riforma. Filosofia classica tedesca e rivoluzione francese*, Milano, Guerrini, 1995.

Resumo: Ninguém ficou indiferente diante da Revolução Francesa, incluindo alguns dos grandes filósofos que, das terras para além das fronteiras, seguiram com surpresa e interesse os acontecimentos em Paris. Entre os observadores e comentadores daquele “tremendo espetáculo” ocupam um lugar de destaque Kant e Fichte, para os quais o evento que coincide com o nascimento da era moderna fornece ocasião para refletirem sobre a origem e o papel da instituição tomada pela crise com a revolução, ou seja, o Estado, sobre a legitimidade da própria Revolução e sobre os direitos dos quais ela se fazia portadora e portavoz universal. O presente artigo tem em vista reconstruir e confrontar as posições dos dois filósofos, voltando a atenção para “o seu caráter espetacular” e “sua espetacularização” implícitas tanto na percepção da Revolução quanto na questão relativa ao direito do povo à resistência frente ao poder constitutivo.

Palavras chave: Revolução, Kant, Fichte, liberdade, direito, (direito) de resistência

Abstract: The French Revolution did leave nobody indifferent. Not even many of the important thinkers who, from the land beyond the border, followed with interest and surprise the events in Paris. Among those who looked at that «terrible spectacle» Kant and Fichte deserve an exceptional place. The event which marks the beginning of the modern age gave them the opportunity for thinking about origin and tasks of the institution put in trouble by the Revolution, the State, about the legitimacy of the Revolution itself and about the rights which the Revolution wanted to universally declare. The present paper aims at illustrating and putting in comparison the stances of the two philosophers. It focuses the attention both on the “spectacular character” connected with the perception of the Revolution by the public (meant as group of “spectators”) and on the question about people’s right of resistance against the established political power.

Keywords: Revolution, Kant, Fichte, freedom, right; (right of) resistance.

Recebido em: 06/2016.

Aprovado em: 07/2016.

Racionalização da Natureza: Cosmopolitismo kantiano como uma predisposição natural?

[Rationalizing Nature: Kantian Cosmopolitanism as a Natural Predisposition?]

Emiliano Acosta*

Vrije Universiteit Brussel / Ghent University (Brussels, Belgium)

No presente artigo, examino os fundamentos ontológicos e metafísicos do projeto cosmopolita kantiano, tal como expostos principalmente sem eu texto *Idee zu eine rallgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* de 1784 (doravante: *IaG*)¹. Minha tese é que Kant concebe o cosmopolitismo *fundamentalmente* como uma *disposição natural*. Em outras palavras: a constituição natural do ser humano contém, segundo Kant, o “germe do cosmopolitismo”. Assim, o cosmopolitismo não é para Kant, em primeiro lugar, uma ideia política ou filosófica inerente à natureza humana, mas uma disposição natural que deve ser realizada de forma análoga a de um órgão do corpo humano, de modo a garantir o desenvolvimento pleno da vida humana na terra. A ideia do cosmopolitismo, incluindo os fins e os meios implicados no plano de sua realização, torna-se consciente de seu conteúdo, assim como também a estrutura racional e a liberdade que pressupõe a realização do cosmopolitismo não são senão, desse modo, *momentos* do desenvolvimento de uma certa disposição natural. Nessa perspectiva, não há nenhum *salto qualitativo* na progressão da vida humana desde o meramente natural até o livre e racional. Portanto, a ideia kantiana do cosmopolitismo reúne razão, liberdade e natureza numa continuidade ontológica que, como terei oportunidade de mostrar, implica uma *racionalização da natureza nos termos de sua moralização e politização*.

Como argumentarei mais adiante, encontra-se na base da ideia kantiana do cosmopolitismo como disposição natural um modo de

* Email: Emiliano.Acosta@ugent.be . Research Foundation Flanders

¹ I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. (em adiante: *IaG*) 1784, AA 08, 17-31.

entender a relação entre razão e natureza que, em grande medida, não coincide com aquilo que Kant sustenta em linhas gerais nas suas três críticas. Ao passo que nas críticas ele acentua a exclusão recíproca ou a diferença absoluta entre, por um lado, razão/liberdade e, por outro, natureza, na IaG, e nos demais escritos sobre política e história entre 1784 e 1795, Kant sugere a existência de uma continuidade ontológica entre esses elementos; continuidade que, como também sustentarei, revela no pensamento kantiano a operatividade do conceito de epigênese, proveniente da biologia moderna.

Que a tese kantiana da continuidade ontológica entre razão e natureza apareça num escrito sobre política e história torna evidente o fato de que o estudo da natureza humana está intimamente relacionado com o estudo da história e do político. Essa relação se intensifica ao notarmos que Kant busca fundar a ideia do cosmopolitismo na constituição natural do homem. Ainda mais: a continuidade ontológica entre natureza e razão tem suas consequências no que diz respeito aos mecanismos de exclusão social e política que Kant justifica e/ou exige como condição de instauração e conservação de uma ordem social e política que garanta o progresso moral da humanidade.

Essa relação entre antropologia e política torna-se ainda mais clara à luz das pesquisas de Giorgio Agamben. Eis o motivo pelo qual eu escolhi como ponto de partida e fio condutor a tese de Agamben sobre a “máquina antropológica”, tal como aparece em seu *L'aperto: l'uomo e l'animale*.² Porém eu não visio a uma mera aplicação do esquema agambeniano ao pensamento de Kant, mas antes ao diálogo e confronto entre ambos os pensadores. Nesse sentido, meu artigo procura mostrar que, se o conceito de Agamben de “máquina antropológica” serve, em linhas gerais, para tornar visíveis os mecanismos de exclusão da antropologia política kantiana, a tese de Agamben, segundo a qual o político e a política se baseiam na diferença absoluta entre humano e animal, não se coaduna com a tese kantiana de uma continuidade ontológica entre o humano e o animal.

O presente artigo se divide em três partes. 1) Na primeira, eu apresento e discuto o conceito agambeniano de “máquina antropológica” e sua tese de uma diferença entre humano e animal como elemento *necessário* para a instauração do político. Como já indicado, meu argumento consiste aqui em afirmar que a diferença absoluta entre humano e animal, que Agamben acredita ver em *toda* antropologia

² G. AGAMBEN, *The open: man and animal*. Trad. K. Attell; Stanford: Stanford University Press, 2004.

filosófica, não se encontra nos escritos kantianos sobre política e história entre os anos de 1784 e 1795, embora se possa delinear-la em suas três críticas.

2) Na segunda parte, tento fazer uma reconstrução da concepção kantiana de continuidade ontológica entre natureza e razão, partindo da ideia de cosmopolitismo como disposição natural, tal como exposto em IaG. Assim, nesta parte sustento que Kant concebe a continuidade ontológica nos termos de uma racionalização (moralização e politização) da natureza; por outro lado, que o cosmopolitismo é para Kant: *i*) um modo de ser do homem que implica certa sabedoria prática representada no ideal do sujeito cosmopolita; *ii*) uma disposição natural ou germe; *iii*) uma ideia política/filosófica e uma práxis, ambas compreendidas como consequência *natural* do desenvolvimento das potencialidades inerentes à constituição do homem.

3) Na terceira parte, retomo o ponto de vista de Agamben para indagar o tipo de mecanismo de exclusão social e política que a ideia kantiana de cosmopolitismo implica enquanto disposição natural.

Procuro, assim, aprofundar o tema kantiano do *natural* (predisposição, germe) no político, e para isso aduzo exemplos sobre a maneira como a racionalização do natural no homem gera no pensamento kantiano mecanismos extremos de exclusão social e política, baseados na disjunção humano/inumano.

I

Em *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Giorgio Agamben sustenta que as distintas concepções da filosofia ocidental acerca do homem e do humano consistem essencialmente na diferenciação entre o humano e o animal. Toda definição de homem traça em princípio, pois, um limite entre homem e animal.³ A busca de uma distinção *específica* do humano conduz à criação, segundo Agamben, de uma concepção do homem como *combinação misteriosa* de elementos naturais e sobrenaturais. Essa idealização ou entronização do homem enquanto o divino na terra (e daí senhor ou responsável da criação) é, segundo o filósofo italiano, aquilo que o homem deveria *desaprender* para então poder chegar a se identificar ou, mais bem dito, a se reconciliar com o animal, tal como sugere a rubrica da bíblia hebraico século XIII, com cuja descrição começa e termina *L'aperto*.⁴ O sobrenatural na concepção filosófica

³ G. AGAMBEN, *The open: man and animal*, pp. 79-80.

⁴ *Ibid.*, pp. 1 e 92.

ocidental do humano pode ser encontrado, por exemplo, na ideia de uma origem divina do homem (Platão), na de criação à imagem e semelhança de Deus (Agostinho) ou na de posse de uma faculdade de liberdade absoluta (Fichte).

A intenção de definir o humano instaura, então, uma diferença absoluta entre humanidade e animalidade. Esse dispositivo diferenciador é, decerto, aquilo que Agamben denomina “máquina antropológica”.⁵ Segundo o autor de *Homo sacer*, esse signo serve, antes de tudo, para estabelecer ou fazer valer uma diferenciação que justifica, em última instância, a exclusão de certos indivíduos (enquanto não-humanos) da comunidade política. Assim, a máquina antropológica torna possível localizar uma distinção estranha *dentro* do gênero humano, ou seja, *entre* humano e inumano⁶.

A pergunta acerca do que é o homem revela-se, no entanto, como uma pergunta capciosa. Pois, em primeiro lugar, por meio de tal questionamento não parece tentar-se adquirir um conhecimento daquilo em que consiste a natureza humana, mas antes procura-se fundar uma situação de iniquidade entre os seres humanos. Desse modo, e seguindo Agamben, a máquina antropológica conduz à determinação do sujeito *anormal* por meio da introdução do limite entre humano e inumano que, conseqüentemente, cria condições de possibilidade para casos extremos de exclusão tais como os dos campos de concentração e extermínio.⁷

Em todo caso, uma vez que não se queira aceitar, por quaisquer razões ou motivos, nem a crítica de Agamben à filosofia ocidental, nem sua visão sobre um pós-humanismo por vir⁸, deve-se reconhecer, no entanto, *i*) que toda definição do homem ou do humano possui, decerto, um caráter normativo ou pelo menos permite sua instrumentalização como critério para fundar a ação política; *ii*) que toda normatividade necessariamente estabelece diferenças entre os indivíduos de uma mesma comunidade; *iii*) e que essas diferenças conduzem a mecanismos de exclusão que fazem aparecer aquelas diferenças, como se fossem *naturais* ou *necessárias* (moral ou politicamente).

Do elucidado até aqui, deduz-se que a questão antropológica não é em absoluto uma pergunta ingênua, nem meramente científica. Ela se refere antes à produção de um tipo de conhecimento com implicações diretas na política, entendida como técnica de organização da vida

⁵ Ibid., pp. 26-27, 29ss., 77 e 90.

⁶ Ibid., p. 37.

⁷ Ibid., pp. 21-22.

⁸ Ibid., p. 92; veja-se também G. AGAMBEN, *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

humana e do mundo.⁹ Nesse sentido, a tese de Agamben sobre a máquina antropológica nos fornece um aparato conceitual que pode servir para uma revisão da antropologia filosófica e da concepção da relação entre natureza e razão/liberdade, dando, entretanto, suporte ao discurso cosmopolita kantiano.

O primeiro resultado do confronto entre os estudos de Agamben e a filosofia kantiana é, aliás, negativo, já que a tese de Agamben afirma que o estabelecimento de uma diferença absoluta entre o humano e o animal é um efeito necessário do dispositivo antropológico, o que, por sua vez, não coincide com o modo como Kant expressa o humano enquanto *sujeito político e histórico*. Assinalado isto, meu argumento consiste em ressaltar que a implicação recíproca que Agamben vê dessa diferença absoluta e da criação de uma ideia do humano e do político não é, como ele propriamente afirma, *necessária*. No caso de Kant, podemos notar que a tese de Agamben se sustenta só se limitarmos essa análise às linhas gerais das três *Críticas*. Pois a diferença entre humano e animal se esvanece nos escritos kantianos políticos e de filosofia da história, publicados entre 1784 e 1795. Nestes, Kant apresenta uma concepção do humano e da natureza política do homem, sem por isso ter que recorrer a uma delimitação radical entre homem e animal.

Certamente, as três críticas kantianas operam em linhas gerais a partir da construção de uma barreira intransponível entre o humano e o animal ou entre o humano e o inumano. Nelas, Kant descreve a divisão entre os dois âmbitos, sempre em termos absolutos. A diferenciação se traduz em dicotomias que não deixam lugar para indeterminações. No teórico, por exemplo, encontram-se a oposição entre o entendimento humano, enquanto espontaneidade¹⁰, e a natureza, compreendida como mecanismo.¹¹ No prático, Kant discorre a partir da distinção entre autonomia e heteronomia.¹² No que concerne à terceira crítica, basta lembrar o *dictum* kantiano de que a “beleza é exclusivamente para o homem”, com o qual o filósofo distingue o caráter excepcional da natureza humana (ao mesmo tempo animal e espiritual) dentro do âmbito do ser.¹³ Todas essas diferenças apontam em última instância para a antinomia entre liberdade e natureza que, como Kant confessa, é a ideia mesma que deu origem ao projeto inteiro do seu sistema da filosofia transcendental:

⁹ H. ARENDT, *The Human Condition*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1959, pp. 12-16.

¹⁰ KrV B 129-131.

¹¹ KrV B 129-131.

¹² KpV, AA 05, 33.

¹³ KU, AA 05, 210.

Meu ponto de partida não foi uma investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a antinomia da r[azão] p[ura]: “o mundo tem um começo – [o mundo] não tem começo, etc., até a quarta [sic]: há liberdade no homem – contra: não há liberdade, mas tudo no homem é necessidade natural [*Naturnotwendigkeit*]”. Foi isso o que, pela primeira vez, me acordou do sonho dogmático [...]¹⁴

A diferença absoluta entre homem e natureza estabelece uma hierarquia onde a última se submete à primeira. Nas três críticas, Kant tematiza distintas maneiras referentes à como o mundo se abre para o homem: como natureza quantificada ou matematizada (*quanta*), regulada pelas leis necessárias que devem poder referir-se ao sujeito do conhecimento;¹⁵ enquanto matéria para a práxis do sujeito moral;¹⁶ e, por último, como símbolo da própria liberdade do sujeito (esquema, no sentido da terceira crítica).¹⁷ Dito com as palavras de Heidegger: também para Kant o homem é a única existência concreta que se pergunta pelo ser e possui, por isso, *mundo*.¹⁸

O conflito entre livre/humano e natural/animal, presente no espírito das três críticas, sugere que o homem seja uma exceção dentro do conjunto do ser. Seu caráter excepcional reside na maneira com que natureza e razão se articulam nele próprio. Segundo Kant, a existência de um universo conforme às leis mecânicas e à evidência subjetiva e imediata da lei moral se refere a dois âmbitos, ontológica e epistemologicamente distintos que, porém, coabitam no homem. E é precisamente esse *mistério* do coabitar de dois mundos (o da liberdade e o da necessidade) num sujeito aquilo que o filósofo não pode decifrar e, por essa razão, contempla com grande assombro e admiração, como ilustrado na célebre citação: “o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim”.¹⁹ Com justa razão, pode-se então afirmar, aqui, que também para o Kant das Críticas o homem encarna aquilo que Agamben chama de “*mysterium coniunctionis*”.²⁰ A favor da tese de Agamben, então, podemos sustentar que nas Críticas kantianas estão presentes três pilares da tese de Agamben, a saber: a manifestação ou entronização do homem, a ideia de que o homem possui uma relação particular ou exclusiva com

¹⁴ Carta a Ch. Garve de 21 de setembro de 1798, AA 12, 257-258. NB: o que nesta passagem Kant chama de quarta antinomia é na realidade a terceira no texto da *Crítica da razão pura*. (B 472-480).

¹⁵ Veja-se, entre outras passagens, KrV B 234ss., 241ss. e 263.

¹⁶ KpV, AA 05, 23, 65 e 109.

¹⁷ KU, AA 05, 265, 326 e 352

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001 (18. ed.), pp. 11ss. (§4) e 57ss. (§12). Veja-se também AGAMBEN, *The Open*, pp. 39-43.

¹⁹ KpV, AA 05, 161

²⁰ G. AGAMBEN, *The Open*, p. 92.

o mundo e a diferença absoluta entre o mundo do homem (ou da liberdade) e a natureza (ou o mundo do mecanismo e da necessidade).

Além disso, como já adverti, os escritos sobre política e sobre a filosofia da história de Kant, dispersos entre 1784 e 1795, não apresentam a relação entre razão e natureza nos mesmos termos. Em lugar das dicotomias e antinomias presentes nas três *críticas kantianas*, os opostos respectivos aparecem, dentro desses escritos, numa dinâmica de continuidade que adota a forma de um desdobramento ou desenvolvimento histórico que se inicia na natureza e avança até o surgimento do homem, enquanto ser racional histórico. Tal como hei de expor na segunda parte deste artigo, essa continuidade procede da aplicação que Kant faz da visão teleológica e (epi) genética da história e da natureza humana. Diferentemente de suas três Críticas, nos escritos mencionados Kant escolhe uma aproximação genética dos distintos problemas que tematiza (o sentido último das ações humanas, o esclarecimento, o fim de todas as coisas, etc.).²¹ Com isso, não se quer dizer que o motivo epigenético não esteja presente nas *Críticas*, mas antes que nelas o modo de dedução e exposição não é em si epigenético.²² Certamente, diz Kant na *Crítica da razão pura*, a dedução das categorias deve ser entendida como “*sistema da epigênese da razão pura*”,²³ mas ali encontramos, em vez de uma dedução ou uma exposição (epi)genética, antes uma justificação do uso das categorias e, logo, uma análise da estrutura de conhecimento que deve ser pressuposta como condição de possibilidade da experiência consciente. Exemplos da dedução epigenética aparecem somente nos escritos sobre história e política, entre 1784 e 1795.²⁴

²¹ K. AMERIKS, “The purposive development of human capacities”, in: A. OKSEMBERG RORTY & J. SCHMIDT (Eds.) *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 46-67 (en esp. p. 47).

²² Aliás, adotando-se a tese de Zöllner de que o *a priori* kantiano consiste num desenvolvimento crítico do conceito de *ingênito*, de Descartes e de Leibniz, dever-se-ia reconhecer, de todas as maneiras, que a argumentação na dedução kantiana dos elementos puros do entendimento não descreve uma dinâmica genética ou, como anuncia o próprio Kant, epigenética. Veja-se G. ZÖLLNER, “From Innate To A-Priori, Kant Radical Transformation Of A Cartesian-Leibnizian Legacy”, em: *The Monist* (1989) 72/2, 222-235.

²³ KrV B 167, em itálico no original.

²⁴ Além disso, dos textos que eu analisarei neste artigo, encontramos argumentos de natureza epigenética em: *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (1785), AA 08, 106; *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), AA 08, 107-123 (esp. p. 111ss.); *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* (1786) AA 08, 131-147 (esp. p. 137ss.); *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788), AA 08, 157-184 (por ej. p. 166); *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) AA 08, 273-313 (esp. pp. 308ss.); *Das Ende aller Dinge* (1794), AA 08, 325-339; *em Zum ewigen Frieden* (1795), AA 08, 341-386 (pp. 360ss.)

Nesses escritos, Kant tenta resolver questões distintas por meio da postulação de um fundamento como origem ou início de um desdobramento natural e/ou histórico. A multiplicidade do existente é remetida a uma unidade que não deve ser, em absoluto, entendida nos termos de uma mera razão explicativa (*Erklärungsgrund*), mas antes enquanto origem ou providência. É certo que isso resulta evidente para quem estiver familiarizado com o método da filosofia transcendental, tal como aparece nas três críticas kantianas, já que a exposição epigenética implica a introdução de, pelo menos, dois elementos que uma explicação de filosofia transcendental deveria, segundo a *Crítica da razão pura*, rejeitar de partida, quais sejam: a demonstração apagógica e a introdução de argumentos teleológicos enquanto princípios *constitutivos* da realidade.²⁵

No entanto, precisamente através dessas alterações que revelam uma sorte de ambivalência metodológica em Kant,²⁶ as diferenças entre razão e natureza adotam a plasticidade necessária para a introdução de uma série infinita de nuances entre homem e natureza. Isso ocorre de tal modo que a oposição desaparece e, em seu lugar, torna-se visível, ou pelo menos concebível, uma continuidade ontológica entre natureza e razão, segundo a qual, como vou expor no seguinte ponto, tanto razão quanto liberdade são produto da natureza. Trata-se aqui de uma natureza, contudo, pensada já não mais como objeto ou “material para”, mas antes como sujeito com inteligência (prática/moral) e vontade. Em resumo, o discurso cosmopolita kantiano apaga a diferença ontológica absoluta entre razão e natureza mediante a reinvenção da natureza.

II

O projeto de uma história universal escrita de um ponto de vista e/ou com um propósito cosmopolita (*weltbürgerliche Absicht*) abordado em IaG, inicia-se com uma argumentação dupla mobilizada para justificar a hipótese da existência de um programa da natureza com respeito ao destino da humanidade. Tal argumento é de caráter apagógico, pois a tese kantiana de uma história do homem como desenvolvimento de um projeto da natureza se funda, em última instância, na demonstração das contradições que permeiam as outras maneiras de compreender a história humana. Porém, o problema de toda

²⁵ KrV B 817-822, 694, 699 e 714-718.

²⁶ Cf. J. Zammito, “Kant’s persistent Ambivalence toward Epigenesis, 1764-1790”, in: Hunemann, Ph. (ed.), *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*. Rochester: University of Rochester Press, 2007, pp. 51-74 (esp. p. 62).

demonstração apagógicas e radica no equilíbrio entre a consistência e a objetividade argumentativa, a refutação dos argumentos contrários e a crença de objetividade argumentativa da proposição como solução. Ora, enquanto a refutação oferece argumentos sólidos, o momento afirmativo de todo argumento apagógico jamais consegue atingir o mesmo nível de evidência. O começo apagógico de IaG não é uma exceção a essa regra. Assim, enquanto a demonstração que Kant faz da contradição implícita em outras teorias sobre o devir histórico do ser humano é objetiva e consistente, sua tese não pode ser considerada senão como um postulado que, não obstante permitir compreender sem contradição o devir humano na terra, não possui o mesmo nível de evidência da refutação de, por exemplo, uma história da humanidade a partir do princípio da pura liberdade. No entanto, Kant é consciente desse problema. Por um lado, na *Crítica da razão pura* ele abordou abundantemente os inconvenientes do uso da demonstração apagógica em filosofia.²⁷ Por outro lado, nas últimas páginas de IaG, dedicadas em grande parte à defesa de sua própria interpretação da história, Kant busca reforçá-la mediante estratégias retóricas, tais como o reconhecimento da limitação da validade objetiva da mesma (“somente um pensamento [de um filósofo]”, diz Kant) e a enumeração de argumentos acerca do útil que poderiam valer como uma certa interpretação da história para o progresso moral e científico humano.²⁸

No início de IaG, Kant procura, por um lado, excluir toda possibilidade de uma história dos fatos humanos que pudesse ser elaborada partindo de uma noção metafísica da liberdade humana. Por outro lado, postula também uma redução de todo ato humano à categoria de “evento natural” (*Naturbegebenheit*).²⁹Essa jogada dupla permite a Kant atingir um horizonte de sentido dentro do qual é possível pensar, sem contradição, a possibilidade de haver não só uma certa lógica na sucessão dos fatos humanos, mas também uma dinâmica teleológica e progressiva na história humana. Com isso, Kant introduz duas ideias fundamentais para o seu projeto, embora não tenham sido recebidas na literatura secundária com a atenção que, creio, merecem: i) a redefinição dos extremos entre os quais oscila a natureza humana; ii) a ideia de que o progresso científico é essencialmente um produto da natureza.

No que concerne à primeira dessas ideias, deve-se advertir que nesse escrito Kant não se dirige para o homem enquanto uma misteriosa

²⁷ Vide supra nota 25.

²⁸ IaG, AA 08, 29-31.

²⁹ IaG, AA 08, 17.

combinação de razão e natureza ou de espírito e animalidade, nem tampouco o define como ponto médio entre a animalidade bruta e a razão ou vontade pura. Os extremos dentro dos quais se dá a existência humana concreta são: uma vida regida meramente pelos instintos (“como animais”) e o “[sujeito] cosmopolita racional” (*vernünftiger Weltbürger*).³⁰

Note-se que a substituição do meramente espiritual ou absolutamente livre pela figura do sujeito cosmopolita revela o giro decisivo que Kant leva a cabo, nesse sentido, para o que poderíamos chamar de uma filosofia da imanência absoluta – viragem absolutamente impossível de reconhecer nas últimas páginas de IaG, onde, como pretendo mostrar adiante, não é somente despotencializada a ideia de um vida após a morte nos termos de uma recompensa pela peregrinação tortuosa neste mundo (com as consequências relativas ao postulado prático kantiano da imortalidade da alma), mas em que, aliás, o conceito de providência divina é secularizado ao ponto de identificar a providência com a natureza (tal como Kant a concebe nesse escrito).³¹

Com a mudança dos extremos dentro dos quais se dá o humano, seu ideal já não é projetado no caráter sobre-humano ou super natural, mas na encarnação de um ser racional histórico: o cosmopolita. Justamente, o cosmopolita é quem vê o mundo e os homens *como se* tudo fosse regido “por um plano já combinado” e age conforme esse plano.³²Essa noção do cosmopolita excede a estreiteza tanto da leitura que faz do cosmopolitismo kantiano uma simples ideia política quanto da filosofia do direito. No entanto, essa noção mais ampla do cosmopolitismo não é um fato isolado no *corpus* kantiano; pois não está só presente nesse grupo de breves escritos, publicados entre 1784 e 1795, mas se encontra exposta na introdução a sua *Lógica*, editada por G. B. Jäsche³³, a noção kantiana de “filosofia em sentido cosmopolita” (in *weltbürgerlicher Bedeutung*) O terceiro capítulo dessa introdução leva no título os três temas principais que o próprio Kant discute: “*Conceito da filosofia em geral. Filosofia considerada segundo o conceito escolástico e segundo o conceito mundano. Exigências essenciais e fins do filosofar. As tarefas mais gerais e elevadas dessa ciência*”.³⁴Após ter feito enumeração dos tipos de conhecimento possíveis e de ter mostrado as diferenças entre filosofia e matemática, Kant postula a existência de

³⁰ Ibidem.

³¹ IaG, AA 08, 30.

³² IaG, AA 08, 17.

³³ *Logik* (Log), AA 09, 1-150.

³⁴ Log, AA 09, 21.

dois modos gerais de fazer filosofia: segundo um conceito escolástico e segundo um conceito mundano. De acordo com esse último conceito, a filosofia é a “ciência dos últimos fins da razão humana”.³⁵ E esse segundo tipo de filosofia é para Kant filosofia “*in sensu cosmico*”³⁶ ou “filosofia em sentido cosmopolita”.³⁷

A “filosofia em sentido cosmopolita” se encarrega das célebres quatro perguntas cardiais de Kant, vale dizer: o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? E, por último, o que é o homem?³⁸

Portanto, segundo Kant, o cosmopolitismo em filosofia não aponta *em principio* para questões de política internacional, mas antes para um tipo de sabedoria intimamente unida aos interesses do ser humano que também é encarnada pelo *sujeito cosmopolita* de IaG. A sabedoria desse *sujeito* consiste em reconhecer o projeto da natureza em relação à destinação do homem. Ele é cidadão do mundo porque bem sabe para onde deve ir o curso da história universal. Portanto, esse projeto deve corresponder às quatro perguntas essenciais ao homem, segundo Kant. Ora, as quatro perguntas kantianas e, conseqüentemente, o conteúdo da sabedoria do cosmopolita, referem-se a questões que superam o âmbito empírico/teórico, no sentido do objetivamente verificável. Disso, seguem-se pelo menos as duas seguintes conclusões.

Primeiro, que a natureza criou as condições de possibilidade para sua própria superação, o que se revela justamente na projeção que faz o homem dos fins que vão para além da mera sobrevivência individual. Essa é uma ideia que cada um de nós bem pode encontrar ainda em diversos pensadores modernos, a saber, de que no caso do animal “homem” a natureza é superada. *Segundo* (e eu penso que a originalidade kantiana reside aqui), essa superação, diferentemente do que pensadores contemporâneos de Kant sustentaram, é *também* um produto da natureza, na medida em que o racional (seja um ato moral, seja a produção do conhecimento) continua sendo um produto da natureza. E isso se vincula com o segundo ponto que, como já disse, frequentemente passa inadvertido.

No que concerne à segunda ideia implícita na argumentação do começo de IaG, deve-se atentar para os exemplos que Kant exhibe com vistas a ilustrar a história da humanidade segundo o plano da natureza. Diz o filósofo que a natureza “suscitou um Kepler [...] e um Newton” e,

³⁵ Log, AA 09, 23.

³⁶ Log, AA 09, 24.

³⁷ Log, AA 09, 25.

³⁸ Ibid.

aliás, “o homem que está em condições de compreender a história [como se os fatos humanos adotassem um plano da natureza]”³⁹, isto é, o próprio Kant.

Não se trata, portanto, da clássica ideia moderna de que a natureza é simples condição *física* para o desenvolvimento histórico da humanidade, cujo contraponto está colocado na liberdade entendida como elemento ultra mundano. Kant vai mais além no seu projeto de uma imanência absoluta, pois os fatos mesmos da liberdade humana correspondem ao plano da natureza e foram produzidos pelas criaturas que a própria natureza engendrou. Em IaG, Kant certamente não apela para nenhum elemento sobrenatural com a finalidade de explicar as revoluções científicas e políticas.⁴⁰ Seus próprios argumentos e descrições do desenvolvimento histórico do esclarecimento da humanidade não revelam vestígio algum de um espírito que vivifique, de fora, a matéria ou que precise de um corpo para se manifestar. A diferença do que sustenta Agamben, o homem pensado por Kant enquanto sujeito histórico não é em absoluto um “*mysterium coniunctionis*”.

Kant está, pelo contrário, bem longe de querer estabelecer uma noção materialista da história humana. De acordo com suas considerações sobre a relação entre razão e natureza, não é a razão que se naturalizou, mas, ao contrário, é a *natureza a que racionalizou*. A ideia de um plano da natureza condizente com a destinação histórica da humanidade é apresentada como uma ideia conforme à razão. Assim, a suposição contrária de que a natureza não opera teleologicamente significaria, segundo Kant, abrir espaço à hipótese de um agir caótico da natureza liberada do “fio condutor da razão”.⁴¹

Ora, a conformidade entre o fio condutor da razão e o projeto da natureza oculta certa circularidade na argumentação. A razão que serve aqui como o critério não é senão a razão do cosmopolita, a mesma que é um produto da natureza. Que a natureza siga o fio condutor da razão nada significa senão que a natureza possui, no seu atuar, a racionalidade que ela mesma gerou (seja em um Newton, seja em um Kepler, seja em um Kant). Tal problema da circularidade na argumentação não faz mais do que pôr em evidência a íntima relação entre natureza e razão, como Kant sugere: a continuidade ontológica que se dá, por exemplo, no caso

³⁹ IaG, AA 08, 18.

⁴⁰ IaG, AA 08, 30.

⁴¹ IaG, AA 08, 18.

de “um Newton” ocorre pela impossibilidade de distinção precisa de onde termina a natureza e onde começa o racional no homem.

Essa con-fusão entre dois âmbitos, claramente distinto sem outras obras de Kant, evidencia-se quando lemos, na segunda proposição de IaG, que o desdobramento da razão, ou, em outras palavras, a emancipação da razão diante dos elos que a natureza impõe, obedece ao próprio dito da natureza. A razão se funda, diz Kant, na “capacidade [que tem uma criatura] de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças além do instinto natural”.⁴² O oposto ao governo dos instintos naturais não é, assim, o reinado de uma razão pura ou sobrenatural, mas, como já assinaléi, da razão cosmopolita ou, como sustenta Kant nessa passagem, do que incumbe à “razão numa criatura”. Aqui, liberar-se dos instintos significa colocar-se no rumo do *verdadeiro* projeto que a natureza pensou para o homem.

Dentro da comunidade ontológica que Kant tenta estabelecer, os instintos não correspondem a algo natural no sentido diametralmente oposto ao racional e livre. Nos instintos, a natureza é quem conduz o operar, mas ela o faz conhecendo o fim para o qual esse operar deve tender. Tal fim é moral, e dentro dele mesmo a realização do cosmopolitismo se apresenta como um dos seus momentos fundamentais, posto que com o estabelecimento do cosmopolitismo dão-se as condições para o cabal desenvolvimento do gênero humano.⁴³ A natureza opera, então, *moralmente* mediante os instintos. Nesses instintos, conseqüentemente, já está operando o germe moral e político do cosmopolitismo. Isso se torna ainda mais claro quando, no escrito sobre o começo conjectural da história humana de 1786, Kant sustenta que o instinto é “a voz de Deus” no homem que ainda não faz uso consciente da sua liberdade.⁴⁴

Tal como insinua a terceira proposição de IaG, a natureza não só arquitetou esse projeto, mas, segundo Kant, “ela quis”⁴⁵ que suceda assim, *exigindo* do homem que aja conforme esse projeto.⁴⁶

Contudo, Kant adjudica à natureza não só inteligência, mas também vontade e um certo poder coercitivo que não cede diante do aparecimento da liberdade humana⁴⁷, como ocorre, inversamente, nos outros discursos modernos que versam sobre o mesmo. Desse modo, que

⁴² Ibid.

⁴³ IaG, AA 08, 27.

⁴⁴ *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, AA 08, 111.

⁴⁵ IaG, AA 08, 19.

⁴⁶ IaG, AA 08, 22.

⁴⁷ IaG AA 08, 24 e ss.

essa racionalização da natureza não possa ser de jeito nenhum um puro gesto retórico, fica demonstrado com a identificação já assinalada entre providência e natureza, no final de *IaG*.

Por outra parte, essa *personificação* da natureza se impõe, a meu juízo, a partir da ideia de uma continuidade ontológica entre natureza e razão enquanto desenvolvimento imanente do cosmopolitismo como disposição natural. O cosmopolitismo kantiano provoca um complexo de fins racionais e uma práxis emancipadora da humanidade concordante com estes fins.

Em harmonia como os pressupostos de *IaG*, a introdução da razão no desenvolvimento humano não pode vir de fora. Daí que, ab ovo, desse desdobramento das faculdades humanas no tempo e no espaço, razão, fins e vontade devem estar presentes, embora somente como germe (*Keim*)⁴⁸ e disposição (*Anlage*).⁴⁹

Kant descreve esse processo de desdobramento epigenético numa das passagens mais conhecidas do escrito, a saber, a quarta proposição, na qual ele apresenta a tese da “insociável sociabilidade” do homem. Semelhante antagonismo no homem é, diz Kant, um “meio do qual a natureza se serve”, cuja fonte é constituída por impulsos e inclinações naturais que, por sua vez, compõem a disposição ou condição humana.⁵⁰ No mesmo sentido, a cultura e o esclarecimento, enquanto progresso moral, político e científico do gênero humano, são o resultado desse processo natural destinado a substituir os princípios patológicos que regem a ordem social meramente patológica por princípios de moralidade e de liberdade.⁵¹

Nessa transformação, entretanto, a natureza prossegue operando, tal como justifica Kant em seu escrito, não só com o antagonismo humano, mas também por meio de guerras.⁵² A natureza não faz só o que supostamente um “sábio criador” lhe ordena⁵³, mas também sabe o que ela faz. Como descrito em *IaG*, ela não é, portanto, criação enquanto ato, mas enquanto sujeito: i) da ação criadora de um mundo em cujo centro o cosmopolitismo é apenas germe; e ii) da promoção do desenvolvimento histórico desse germe.⁵⁴

⁴⁸ *IaG* AA 08, 19, 22, 25 e 30

⁴⁹ *IaG* AA 08, 20.

⁵⁰ *IaG*, AA 08, 20-21.

⁵¹ *IaG* AA 08, 21.

⁵² *IaG* AA 08, 22, 24-25.

⁵³ *IaG* AA 08, 22.

⁵⁴ *IaG* AA 08, 24 e ss.

Kant sugere, ao final da quarta proposição, que essa maneira de conceber a natureza admite divisar “o ordenamento de um sábio Criador”.⁵⁵ E essa ideia se fortalece quando o pensador sustenta que o ponto de vista cosmopolita, como chave de IaG para sopesar natureza e história, não é senão uma “*justificação* da natureza, – ou melhor, da *providência*”.⁵⁶

Agora, se a providência é entendida tradicionalmente como a sabedoria divina ou mesmo como o ato de ver, não há, então, uma diferença qualitativa ou absoluta entre esse criador sábio e a providência. A natureza equipara-se aqui a um modo de conceber o Deus kantiano. E a essa identificação soma-se aquela que já mencionei entre “um Newton”, “um Kepler” e a natureza. Com efeito, torna-se visível a continuidade ontológica homem = natureza = Deus que opera na base da ideia kantiana de cosmopolitismo.

Não obstante, assim como a natureza é racionalizada, isto é, tendo sido a ela adjudicadas uma vontade e uma inteligência, mesmo o divino ou Deus é secularizado. O olho divino está dentro da constelação de sentido de IaG, justamente no olho do cosmopolita. Eis a visada kantiana no título deste artigo: onde antes, por exemplo, em tratados teológicos do século XVIII dedicados à história humana, lia-se “*intenção/visão divina*” [*göttliche Absicht*],⁵⁷ agora aparece o conceito de uma “*intenção/visão cosmopolita*” [*weltbürgeliche Absicht*]. Kant não só seculariza a providência, mas também aquilo que ela (agora enquanto natureza) vê (e quer ver feito) como o fim da história. No programa kantiano de uma história de um *ponto de vista* cosmopolita, a Humanidade não avança para o retorno de um juiz divino à terra.

A natureza vê no fim da história o estabelecimento do cosmopolitismo como a ordem legal internacional. E para a concreção dessa ordem política aponta o plano que a natureza, segundo Kant, pensou para o gênero humano. Enquanto ordem internacional, o cosmopolitismo é “como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano”.⁵⁸

O cosmopolitismo realizado enquanto fim da história não significa um salto para o absolutamente outro, visado como àquilo que transcende

⁵⁵ IaG, AA 08, 22.

⁵⁶ IaG, AA 08, 30.

⁵⁷ Ver, entre outros, H. MENTZEL, *Gründliche Anleitung, billig und recht nach göttlicher Absicht von der Freyheit des Menschen zu urtheilen*. Leipzig, Bresslau, 1739; J. A. BENGEL, *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi*. Stuttgart, Erhardt, 1740, p. 345; W. B. Christlieb, *Gründliche Beurtheilung des Zeit-Punkts darinnen wir nachder Offenbarung Jesu Christi gegenwertig [sic] leben*. Frankfurt a.M./Leipzig 1758, p. 30.

⁵⁸ IaG, AA 08, 28.

os limites da vida natural; ele é, antes, a certificação das condições de possibilidade para o total desenvolvimento da vida do gênero humano. A consumação da história do gênero humano deve se dar conforme o ideal cosmopolita, dentro dos limites da finitude de humana. Para ser mais breve: nessa história secularizada da salvação do gênero humano não há céu nem paraíso; além disso, a concepção kantiana de gênero humano em perspectiva cosmopolita ataca principalmente a esperança do homem “por outro mundo”.⁵⁹ Nessa esperança, Kant identifica, certamente, o risco de que homem se aliene em algo que não é, tendo como principais consequências a possibilidade de justificar as contradições no devir progressivo do gênero humano, assim como a despotencialização de todo discurso emancipatório da humanidade (obviamente, nos termos modernos).

É interessante observar que a secularização da história clássica, no que diz respeito à salvação e à continuidade ontológica levadas a cabo por Kant nesse escrito, apresenta, por sua vez, alguns pontos de contato com a Crítica da razão pura.

De certo modo, IaG põe em questão, por um lado, a distinção fundamental entre autonomia e heteronomia e, por outro, o conteúdo e a justificação do postulado prático da razão pura acerca da imortalidade da alma.

Atinente à distinção autonomia/heteronomia, a sugestão kantiana na IaG revela justamente as limitações dessa dicotomia conceitual quando aplicada ao fato significativo de uma história do progresso moral, científico e político da humanidade. Amalgamada ao célebre lema da “insociável sociabilidade”, uma ação humana pode ser definida, por exemplo, como heterônoma no nível individual sob a ótica da Crítica da razão pura. Mas, vista em perspectiva cosmopolita, resulta uma ação em conformidade com o imperativo categórico, já que contribui, em última instância, ao progresso do gênero humano ao se fundar na ideia de que humanidade é um fim em si mesmo, sendo a validade universal da máxima própria desse tipo de ação desejada e exigida por todo ser humano.

Aos olhos do cosmopolita, essa heteronomia da vontade individual conflui sem mais para um obrar pela humanidade. Ora, o cosmopolita não repara no que motiva o indivíduo em suas ações, mas nos efeitos da totalidade das mesmas, seja a das ações das comunidades, a de um Estado ou mesmo da humanidade inteira.

⁵⁹ IaG, AA, 08, 30.

Pois as totalidades das máximas individuais, em si heterônomas, mas consideradas no seu conjunto, resultam autônomas, já que seguem o plano da natureza que, como já se disse, possui um fio condutor.

Entretanto, a dicotomia ‘heteronomia/autonomia’ se torna ainda mais problemática quando se introduz a noção kantiana de instinto, como a “voz de Deus”, na analítica do agir humano e da origem que o leva a decidir-se em tal ou qual caso. Seguindo esse instinto, o homem age segundo aquilo mesmo que a natureza quer e espera do gênero humano e, por conseguinte, seu agir se fundamenta, em última instância, na ideia de autonomia racional. Porém, sua decisão inclui princípios que, do ponto de vista do sujeito da segunda crítica, revelam-se heterônomos.

Como se vê, as divergências brotam da mudança de ponto de vista na meditação kantiana a respeito do operar humano. Ao passo que a moral da segunda crítica é desenvolvida sob a ótica do indivíduo, assentando-se no âmbito da consciência moral, a história universal sob o signo cosmopolita pressupõe outra perspectiva que é a um só tempo a do sujeito cosmopolita e a de outro sujeito: já não o indivíduo, mas o gênero humano.

A perda de valor da individualidade humana desempenha um papel importante no modo como Kant argumenta contra a necessidade de um postulado prático da imortalidade da alma. Pois semelhante postulado se baseia na individualidade do ser racional e na incomensurabilidade da tarefa que a razão pura exige do sujeito moral.⁶⁰ Se a tarefa não tem fim, diz Kant, o sujeito tampouco deve ter.

As diretrizes que se desenham em IaG dão a entender que o fim último da humanidade é inalcançável e que a história humana consiste numa “aproximação [infinita] desta ideia”.⁶¹ Não obstante, segundo Kant, o fato de que a tarefa consiste em ultrapassar temporalmente os limites da existência individual, esses mesmos não conduzem aqui ao postulado da imortalidade da alma, mas à conclusão de que o sujeito da história não pode ser senão o gênero humano.⁶²

A despotencialização do sujeito racional em sua individualidade tem dois fatores: por um lado, a postulação do gênero humano como sujeito histórico; por outro, o giro kantiano em direção à imanência absoluta, precisamente, como já indiquei, a mesma que encarna uma função radical na crítica feita por Kant à esperança de um “outro mundo”.

⁶⁰ KpV, AA 05, 122-124.

⁶¹ IaG, AA 08, 23.

⁶² IaG, AA 08, 19.

Com os dados examinados até aqui, pode-se dizer que o cosmopolitismo kantiano revela-se como um conceito mais rico e complexo do que se costuma evocar por ocisão desse tópico; seja a seu favor, seja para derrubá-lo. Minha apresentação pretende deixar claro que o cosmopolitismo kantiano não é, nem em primeiro lugar, nem unicamente, uma mera ideia política e/ou filosófica sem implicação na ideia que Kant tem sobre a constituição natural do ser humano.⁶³

Essa ideia kantiana pressupõe fundamentalmente uma continuidade ontológica entre natureza e razão, entre necessidade (natural e histórica) e liberdade. Ao pensar o moral e o político como resultados do desenvolvimento de germes e disposições, Kant naturaliza todo o âmbito dos direitos. Obviamente, não se trata de uma naturalização do tipo que se encontra em Spinoza⁶⁴, principalmente porque a natureza é um sujeito moral, como creio ter mostrado a partir de Kant.

Aliás, discordando com o que propõe Agamben, Kant não edifica a origem do político na absoluta distinção entre homem e animal, mas no estabelecimento do contínuo ontológico acima apontado.

Sem a pressuposição do germe do cosmopolitismo não é possível justificar a história nem a práxis política que Kant sugere para o progresso da humanidade. Esse modo de pensar homem, natureza e história legítima, no entanto, um mecanismo de exclusão social e política, onde, como pretendo expor na próxima e última parte de meu artigo, o critério de diferenciação é humano/inumano.

⁶³ Veja-se a título de exemplo: HELD, D., *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford: Stanford University Press, 1995; HABERMAS, J. "Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of two Hundred Years Hindsight", in: Bohman, J. & Lutz-Bachmann, M., *Perpetual peace: essays on Kant's cosmopolitan ideal*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997; ARCHIBUGI, D., HELD, D. & KÖHLER, M. (eds.), *Re-imagining Political Community*. Cambridge: Polity Press, 1998; MIGNOLO, W. "The many faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism", in: *Public Culture* (2000) 12/3: 721-748. Em seu livro sobre o cosmopolitismo kantiano, P. Kleingeld sustenta a existência no corpus kantiano de um conceito de cosmopolitismo ainda mais rico do que se oferece na literatura secundária. Porém Kleingeld refere, em última instância, a "condição cosmopolita" kantiana à noção estritamente política do cosmopolitismo de Kant (*Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

⁶⁴ E. ACOSTA, "Power, Public Opinion, Right of Rebellion and Revolution in the Tractatus Theologico-politicus. Toward a Deconstruction of the Radicalness of Spinoza's Political Thought", in: TORME, T. & LANDENNE, Q. (eds.) *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, series: *Philosophie politique: généalogies et actualités*, Brussel: Presses Universitaires de Bruxelles, 2014, pp. 247-265.

III

Segundo a tese de Agamben sobre a “máquina antropológica”, toda definição de homem ou humano contém um caráter normativo que se oferece para uma instrumentalização enquanto critério destinado a fundar a ação política. O discurso cosmopolita kantiano de IaG confere uma base natural ao projeto político do cosmopolitismo. E tal cosmopolitismo se torna então um fim exigido pela natureza humana. Advogar pelo cosmopolitismo significa argumentar sob o nome da natureza humana, sob o nome da humanidade. Disso se segue que, quem quer seja contra o cosmopolitismo não é um simples adversário político, nem sequer um inimigo externo, mas fundamentalmente um inimigo da humanidade.

Esta conclusão não aparece explicitamente em IaG, embora se possa encontrá-la no texto kantiano “O que é Esclarecimento?”, publicado no mesmo ano. Nesse trabalho, Kant sustenta que quem busca deter, impedir ou obstaculizar o progresso (necessário, natural) do gênero humano não é um adversário político, mas antes um indivíduo que comete um “crime contra a natureza humana”⁶⁵, isto é, contra toda a humanidade concreta e histórica: passada, presente e vindoura. O contínuo ontológico, a moralização da natureza, a naturalização dos fins últimos (políticos e morais) do gênero humano leva à condenação do anti-humano para níveis em que até o religioso e escatológico se misturam com o político, por exemplo, como quando Kant sustenta que um cristianismo que persegue fins individuais ou egoístas (isto é, contra o plano da natureza esboçado em IaG) e, por conseguinte, age contra o fim da humanidade, não é senão a personificação do próprio Anticristo.⁶⁶

Certamente, Kant perscrutou a tensão entre política e moral, assim como entre política e religião. Acerca de moral e política são bem conhecidos os dois anexos de seu texto “À paz perpétua”⁶⁷, embora Kant seja muito incisivo ao tentar conciliar ali os interesses da moral com as limitações da política *sem ter de transcender* os limites da política, dada a dinâmica última entre moral e política: “o direito do homem tem de ser sagrado, não importa quão grande for o sacrifício para fazer com que a ordem prevaleça”.⁶⁸

⁶⁵ Was ist Aufklärung? AA 08, 39.

⁶⁶ Das Ende aller Dinge, AA 08, 340.

⁶⁷ Zum ewigen Frieden (ZeF), AA 08, 370-386.

⁶⁸ ZeF, AA 08, 380.

Assim, a ordem política só encontra justificação caso siga a normatividade implícita na antropologia kantiana, tal como se vê em IaG e no resto dos textos publicados entre 1784 e 1795.

Por sua vez, contrapor-se aos princípios esboçados em IaG, os mesmos que vigem nos demais escritos políticos e históricos de Kant, não significa ter uma opinião ou ideologia diferente, mas significa *contrapor-se por algo sagrado*. A normatividade introduzida pela ideia kantiana do humano estabelece, então, a diferença entre humano e inumano, criando assim as condições necessárias para que a exclusão de certos indivíduos da comunidade adote a forma de uma exclusão natural, moral e politicamente necessária.

Segundo o esquema kantiano, não se pode expulsar da comunidade outros indivíduos a não ser os *inumanos*. Na mesma direção, a tese de uma continuidade ontológica baseada numa visão teleológica de natureza e história produz ou torna possível, portanto, formas extremas de exclusão, na medida em que se reduz toda diferença política à oposição humano/inumano.

Faz-se visível aqui o caráter paradoxalmente inumano do discurso kantiano a favor da emancipação e o progresso moral, político e científico do gênero humano. Kant advoga por uma práxis liberadora da humanidade, o que implica inegavelmente excluir certos homens da comunidade política *em nome da humanidade*.

Atualmente, há consenso a respeito de que o cosmopolitismo kantiano constitui um momento crucial na história do pensamento do ocidente. Porém, creio que a importância do caso kantiano não se radica em que Kant tenha sido ou não o primeiro a pensar com total clareza uma ordem legal internacional ou, mais concretamente, instituições supranacionais como solução política para a questão das relações entre os Estados nacionais. Definitivamente, como já apresentei, o cosmopolitismo kantiano é uma ideia complexa que abrange natureza, moral e história. O esforço kantiano de racionalização da natureza, bem como sua noção de cosmopolitismo entendido como disposição natural, revela certamente um lado obscuro quando se inferem as consequências políticas desse tipo de olhar para o humano. No entanto, acredito que isso não deveria nos impedir de apreciar, no caso, o lado ainda mais substancial do projeto cosmopolita kantiano, a saber, o esforço em despotencializar a história da salvação em perspectiva divina (isto é, uma cosmovisão transcendente) mediante a postulação de uma história universal secularizada, mas pensada dentro dos limites da pura razão.

Referências

- ACOSTA, E. “Power, Public Opinion, Right of Rebellion and Revolution in the Tractatus Theologico-politicus. Toward a Deconstruction of the Radicalness of Spinoza’s Political Thought”. Em: TORME, T. & LANDENNE, Q. (ed.) *L’actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, series: Philosophie politique: généalogies et actualités, Brussel: Presses Universitaires de Bruxelles, pp. 247-265, 2014.
- AGAMBEN, G. *The open: man and animal*. Trad. Attell K.; Stanford: Stanford University Press, 2004.
- AGAMBEN, G. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- ARCHIBUGI, D.; HELD, D. & KÖHLER, M., (ed.), *Re-imagining Political Community*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- ARENDT, H. *The Human Condition*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1959, pp.12-16.
- BENGEL, J. A. *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi*. Stuttgart, Erhardt, 1740, p. 345.
- CHRIESTLIEB, W. B. *Gründliche Beurtheilung des Zeit-Punkts darinnen wir nach der Offenbarung Jesu Christi gegenwertig [sic] leben*. Frankfurt a.M./Leipzig 1758, p. 30.
- HABERMAS, J. “Kant’s Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of two Hundred Years Hindsight”, in: BOHMAN, J. & LUTZ-BACHMANN, M., *Perpetual peace: essays on Kant’s cosmopolitan ideal*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.
- HEIDEGGER M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001 (18. ed.).
- HELD, D. *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Standford: Stanford University Press, 1995.
- MENTZEL, H. *Gründliche Anleitung, billig und recht nach göttlicher Absicht von der Freyheit des Menschen zu urtheilen*. Leipzig, Bresslau, 1739.
- MIGNOLO, W. “The many faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism”, in: *Public Culture* 12/3 (2000), 721-748.
- ZAMMITO, J. “Kant’s persistent Ambivalence toward Epigenesis, 1764-1790”, in: HUNEMANN, Ph. (ed.), *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*. Rochester: University of Rochester Press, pp. 51-74 (esp. p. 62), 2007.

Resumo: Tendo como ponto de partida e fio condutor a tese de Agamben sobre a “máquina antropológica”, tal como aparece em seu *L’aperto: l’uomo e l’animale*, meu artigo procura verificar se o conceito de Agamben de “máquina antropológica” serve, em linhas gerais, para tornar visíveis os mecanismos de exclusão da antropologia política kantiana. A tese de Agamben, segundo a qual o político e a política se baseiam na diferença absoluta entre humano e animal, não resulta de todo adequada/convincente? à luz da proposta kantiana exposta principalmente em *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* de 1784, onde Kant concebe o cosmopolitismo fundamentalmente como uma disposição natural. Procuo, assim, aprofundar o tema kantiano do natural (predisposição, germe) no político, e para isso aduzo exemplos sobre a maneira como a racionalização do natural no homem gera no pensamento kantiano mecanismos extremos de exclusão social e política, baseados na disjunção humano/inumano.

Palavras chave: Kant, Agamben, cosmopolitismo, natureza, razão, epigênese.

Abstract: Departing from Agamben’s notion of the “anthropological machine” I explore the role of the Kantian delimitation between the human and the animal in conceiving cosmopolitanism as the main goal of human existence as well as the mechanism of social and political exclusion Kant’s cosmopolitanism justifies. The paper focuses on Kant’s conception of man and the cosmopolitan subject developed in his political/historical writings between 1784 and 1795 and more specifically in his *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). The main thesis of the paper is that cosmopolitanism is for Kant a natural predisposition or condition. My claim is that although these ideas can surely serve for articulating an emancipative and egalitarian discourse about humanity and its history, Kant’s proposal for an ontological continuity ends at justifying extreme mechanisms of socio-political exclusion based on the disjunctive human/inhuman.

Keywords: Kant, Agamben, cosmopolitanism, nature, reason, epigenesis

Recebido: 06/2016

Aprovado: 06/2016

A dimensão social da epistemologia e da estética de Kant: uma reconstrução para além dos limites do mentalismo

[The social dimension of Kant's epistemology and aesthetics: A reconstruction beyond the limits of mentalism]

Francisco Jozivan Guedes de Lima*

Universidade Federal de Piauí (Teresina, PI, Brasil)

Introdução¹

Este artigo defende a publicidade da razão em Kant e a sua inflexão social como um ponto de validação do conhecimento e dos juízos estéticos. Sem isso, em nível epistemológico as crenças ficam limitadas apenas às categorias do entendimento (*Kategorien der Vernunft*), o que implicaria um internalismo conceitual; e em nível estético, sem a devida apreciação objetiva e intersubjetiva, os juízos ficariam limitados à fantasia do artista, além de se supor o empobrecimento da própria arte, haja vista o próprio Kant defender a tese que o indivíduo só cria aquilo que é belo porque está em sociedade – imbricação entre estética e sociabilidade.

O ponto de partida será um breve diagnóstico remetendo-se às críticas de Brandom e Habermas daquilo que se convencionou chamar de “mentalismo” kantiano, a saber, a tese que a razão kantiana teria ficado presa a padrões autorreferenciados e monológicos das categorias do entendimento. Em seguida, tais críticas serão confrontadas a partir do conceito de “intersubjetividade transcendental” (*transzendente Intersubjektivität*) proposto por Johannes Keienburg no seu livro *Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, onde o autor argumenta que o aparato transcendental kantiano não tem apenas um caráter *subjetivo*,

* E-mail: jozivan2008guedes@gmail.com

¹ Este artigo tem por base precípua os dois primeiros tópicos do terceiro capítulo de minha tese de Doutorado que versou sobre uma reconstrução sacionormativa da justiça e da publicidade em Kant defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) em janeiro de 2016.

mas *intersubjetivo* no sentido que implica não somente um conhecimento uniforme acerca dos fenômenos como também significam uma “gramática universal”: as categorias do entendimento também são a condição de possibilidade comunicativa e do entendimento mútuo, de modo que elas incidem não somente sobre o conhecimento, mas inclusive sobre a linguagem. Deste modo o “*ich denke*” (eu penso) torna-se um “*wir denken*” (nós pensamos).

Todavia, este artigo defenderá que a saída de Keienburg contra a crítica do mentalismo é *prima facie* ousada, porém ainda está presa às categorias do entendimento e, por isso, é internalista. Indo além de Keienburg, será proposta uma abordagem externalista na qual este artigo empreenderá sua argumentação a partir dos conceitos de crença como persuasão (dimensão subjetivista do conhecimento) e crença como convicção (dimensão social do conhecimento), tipo de crença que pressupõe um teste pragmático ou social das crenças que se pretendem verdadeiras apenas para si (egoísmo lógico ou epistêmico).

Como culminância do artigo, será proposta a hipótese de uma abordagem social da estética a partir do conceito de “*der gemeine Menschenverstand*”, o entendimento humano comum ou geral, que Kant convencionou chamar na *Kritik Urteilskraft* de um modo latinizado de “*sensus communis*”, que dentro deste enquadramento específico não é o mero *vulgare*, mas a apreciação intersubjetiva do belo artístico.

1. A crítica ao suposto “mentalismo” kantiano: Habermas e Brandom

Dentre as críticas feitas à filosofia de Kant está aquela que ocupa um espaço mais emblemático e proeminente nas discussões filosóficas, a saber, que ela não teria rompido adequadamente com os limites monológicos da razão, caracterizando-se desta forma como uma filosofia marcadamente subjetivista ou mentalista que obliteraria a intersubjetividade, um déficit que perpassaria as esferas teórica, prática e estética. Pretende-se neste tópico revisitar as críticas de Brandom e Habermas ao referido mentalismo.

Em *Articulando razões* (2013, 15), Brandom sai em defesa da linguagem e tece a seguinte crítica às filosofias representacionistas ou subjetivistas:

A tradição filosófica, de Descartes a Kant, assumiu por garantida uma ordem *mentalista* de explicação que privilegiou a mente como o lócus nativo e original do uso de conceitos, relegando à linguagem um papel secundário e meramente instrumental, de comunicar aos outros

pensamentos já completamente formados em um espaço mental anterior, dentro do indivíduo.

Na ótica de Brandom a linguagem dentro dos referidos modelos seria apenas uma ferramenta de expressabilidade, portanto, um instrumento ou acessório utilizado para exprimir categorias já prontas e elaboradas pela mente; ela teria um *status* de operacionalização secundário e suplementar: é como se o sujeito moderno plasmasse o mundo de um modo autorreferenciado e internalista, *ipso facto*, egocêntrico, e depois apenas externasse o fruto de sua obra solipsista aos outros, sem a mínima participação destes. Em síntese, estaria marginalizado o processo intersubjetivo ou social do conhecimento.

Leitura semelhante ao prisma de Brandom pode ser encontrada em *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada* (2002, 53) onde Habermas se propõe a destranscendentalizar a razão kantiana em prol de uma razão comunicativa pragmatizada pelos laços intersubjetivos do discurso pelo *medium* da linguagem.

Internamente à moldura conceitual mentalista, Kant concebe a autocompreensão racional dos atores como um saber de si da pessoa, por meio do qual confronta esse conhecimento da primeira pessoa com o conhecimento na terceira pessoa de um observador. Entre ambos existe um desnível transcendental, de tal maneira que a autocompreensão do sujeito inteligível não pode ser corrigida fundamentalmente através do conhecimento do mundo. Contrariamente a isso, os sujeitos agindo comunicativamente se tratam literalmente como falantes e destinatários, nos papéis das primeira e segunda pessoas, no mesmo nível de olhar. [...]. Compreendem o que o outro diz ou acha.

Obviamente que se poderia questionar a Habermas, caso sua tese tivesse total aceitação e irrefutabilidade, se a teoria do agir comunicativo enquanto suplantação do modelo transcendental possibilitaria a nivelção dos agentes num mesmo nível de olhar e de compreensão mútua ou se, de fato, ela não passaria apenas de uma idealização procedimentalista, já que no *Lebenswelt* cotidiano os discursos são afetados por diversas patologias e distorções. Todavia, interessa aqui o teor da crítica, a saber: que a filosofia de Kant recai num mero mentalismo centrado na autocompreensão dos sujeitos e, desta forma, estaria presa ao paradigma monológico da consciência (*paradigma da intencionalidade*). Se o diagnóstico habermasiano tem sua razão de ser, ela (a filosofia de Kant) ainda seria fortemente devedora de uma metafísica da razão. Como escreve em *Pensamento pós-metafísico* (1990, 38),

deixando de lado a linha aristotélica e simplificando bastante, caracterizo como ‘metafísico’ o Pensamento de um idealismo filosófico que se

origina em Platão, passando por Plotino e o neoplatonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos antimetafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades do pensamento da metafísica.

A característica central de uma filosofia metafísica no parecer de Habermas consiste no fundacionismo, no totalitarismo e no autorreferencialismo da razão. Ou seja, a instanciação normativa do mundo concreto ou seria feita apelando-se para uma sustentação de ordem teológica ou de ordem antropocêntrica, contanto que não fosse embasada a partir de elementos secularizados da razão discursiva e relativista. É como se em todas essas pretensões de fundamentação metafísica do real subsistisse a busca por um princípio indubitável. Mesmo Hegel, comumente apontado como aquele que superou as limitações do transcendentalismo e do formalismo de Kant, no entendimento de Habermas ele ainda estaria preso ao modelo metafísico e sua lógica de uma pretensa unidade entre o finito e o infinito nada mais faria do que selar a supremacia do uno, ou seja, a supremacia autorreferente e totalizadora do espírito absoluto:

Pouco importa que a razão seja acionada *de modo fundamentalista*, na qualidade de uma subjetividade que torna possível o mundo em geral, ou que seja compreendida *dialeticamente* como um espírito que caminha através da natureza e da história, recuperando-se no final – em ambas as variantes a razão surge como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e autorreferente. [...]. A própria lógica hegeliana, que pretende mediar simetricamente o uno com o múltiplo, o infinito com o finito, o geral com o temporal, o necessário com o acidental, não consegue fazer mais do que selar a supremacia idealista do uno, geral e necessário, porque no próprio conceito de mediação perpetuam-se as operações totalizadoras e autorreferentes (Habermas, 1990, 41).

A superação do pensamento metafísico pelo pensamento pós-metafísico só seria possível a partir da reviravolta linguística (*Linguistic turn*), no século XX, operacionalizada a partir do analiticismo de Frege e tornada robusta em termos pragmáticos (*uso da linguagem e deflação do extraordinário*) por meio das *Philosophische Untersuchungen* (1953) de Wittgenstein. Habermas (1990, 39-41) conjectura que antes disso a filosofia era constituída por um *status* metafísico pautado nos seguintes pontos: (i) redução parmenidiana do múltiplo ao uno; (ii) idealismo ou produção do conceito via abstração; (iii) constituição da realidade a partir do eu transcendental; (iv) sobreposição da vida contemplativa

(*bios theoretikos*) à *vita activa*, selando o primado da teoria perante a práxis.

As críticas de Brandom e, sobretudo, de Habermas ao mentalismo são sem sombra de dúvidas fortes, entretanto, é possível que ambos não tenham investigado devidamente as nuances intersubjetivas implícitas no arcabouço transcendental da filosofia kantiana. Ou seja, talvez lhes faltou propor a seguinte interpelação em seus programas de pesquisa: em que medida a razão teórica kantiana pode ser pública?

2. Johannes Keienburg e o conceito de “intersubjetividade transcendental”

A pergunta supracitada foi confrontada e devidamente investigada por Keienburg no seu livro *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft* (2011), uma tese na qual o autor busca reconstruir a publicidade da razão nas três críticas (*KrV*, *KpV* e *KU*). Ele não concordou gratuita e passivamente com as acusações de solipsismo metodológico (Apel), mentalismo (Habermas), formalismo (Hegel), etc., feitas à filosofia de Kant.

O ponto de partida para sua reconstrução foi a tese que “a origem do conceito de publicidade kantiano não reside no político, mas encontra-se antes de tudo na razão teórica e prática” (2011, 184)². Sua estratégia é indubitavelmente ousada, pois pretende demonstrar a publicidade da razão (*Öffentlichkeit der Vernunft*) no interior da *Crítica da razão pura*, simplesmente a obra tida como a principal mentora e até mesmo culpada por injetar aspectos subjetivistas no arcabouço da teoria epistemológica de Kant, já que dela se deduz um sujeito transcendental que plasma o mundo a partir de suas categorias mentais e internas do entendimento, pré-dadas, sem se remeter a uma construção social de mundo.

O autor tenciona demonstrar, portanto, que é restritivo taxar a razão transcendental como meramente solipsista e, destarte, propõe a tese de uma “intersubjetividade transcendental” (*transzendente Intersubjektivität*) como o ponto de ancoragem da razão pura, apesar de o próprio Kant não ter usado tal terminologia. Não se trata, como ele acentua de transformar a filosofia kantiana numa teoria discursiva como a de Habermas, mas de explicitar os elementos intersubjetivos inerentes à sua teoria (Keienburg, 2011, 7).

² “Der Ursprung des Kantischen Öffentlichkeitsbegriffs allerdings liegt nicht in der Politik, er findet sich vielmehr in der theoretischen und praktischen Vernunft”. (Tradução nossa).

A base metodológica usada pelo autor para a construção de uma intersubjetividade transcendental consiste na articulação entre as categorias do entendimento (*Kategorien der Vernunft*) e o pressuposto da comunicabilidade (*Voraussetzung der Mitteilbarkeit*), algo que pode vir a resultar numa interconexão entre conhecimento e práxis linguística.

A tese central é que “a intersubjetividade transcendental funciona não apenas enquanto condição de possibilidade da constituição do conhecimento uniforme – mas que ela também funciona como condição de possibilidade da compreensão comunicativa” (Keienburg, 2011, 98)³. As categorias do entendimento são como que uma gramática transcendental (*eine transzendente Grammatik*) e, ipso facto, universal, através da qual os sujeitos podem partilhar suas percepções acerca do mundo e seus horizontes de sentido; passa-se aí de um “eu penso” (*ich denke*) para um “nós pensamos” (*wir denken*). Isso conduz o autor a sustentar o que ele designa de “correlação” entre intersubjetividade transcendental e intersubjetividade empírica, já que as condições de constituição do conhecimento ecoam no mundo prático dos falantes (Keienburg, 2011, 03).

Isso implica o duplo sentido do “eu transcendental”: um primeiro vinculado à capacidade (*Fähigkeit*) enquanto condição do conhecimento (*Bedingung der Erkenntnis*); e um segundo sentido vinculado à apreciação e ao juízo sobre os objetos no mundo (*Anschauung und Urteil über die Gegenstände der Welt*). O ponto central da argumentação em defesa de uma intersubjetividade em nível transcendental torna-se, entretanto, robusta quando Keienburg passa para a analítica transcendental, tema que constitui a segunda parte da *Crítica da Razão Pura*. Aí o “eu” deduz transcendentalmente, a partir das categorias do entendimento, o conhecimento do objeto antes dado de forma ainda bruta mediante os dados recebidos pela sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Ele é responsável pela unidade sintética que o entendimento realiza perante as variadas percepções que o sujeito tem dos objetos.

A estratégia de Keienburg reside em conceber a “doutrina das categorias (*Kategorienlehre*)” como a base da intersubjetividade transcendental e o faz ao ressignificá-las como um patrimônio epistemológico e transcendental (*a priori*) inerentes a todos os sujeitos e, por isso, são intersubjetivas e simultaneamente universais. É nesse sentido que ele fala que “em cada um de nós há uma parte de nós todos”

³ “Die transzendente Intersubjektivität dient nicht nur als Bedingung der Möglichkeit einheitlicher Erkenntnisconstitution – sie dient auch als Möglichkeitsbedingung kommunikativer Verständigung.” (Tradução nossa).

(Keienburg, 2011, 94)⁴. É essa dimensão intersubjetiva das categorias do entendimento que confere validade objetiva aos objetos deduzidos e depreendidos pelo entendimento. Do contrário, se as categorias fossem meramente subjetivas, algo que segundo o autor não passaria de uma falácia (*Fehlschluss*), não haveria validade objetiva acerca do objeto deduzido.

3. Para além de Keienburg: sobre a viabilidade de uma epistemologia social em Kant mediante o conceito de crença como convicção

O argumento de Keienburg ao falar de uma intersubjetividade em nível transcendental a partir da universalidade das categorias do entendimento é central para a confrontação da crítica mentalista, porém não é totalmente satisfatório, pois, na medida em que concentra sua força argumentativa em torno do aparato interno categorial, ainda fica preso a padrões autorreferenciados da razão. É preciso que a razão transcendental saia de si e torne-se de fato intersubjetiva, e isso só se torna factível dentro da *Crítica da Razão Pura* no âmbito da Dialética Transcendental a partir da distinção entre os conceitos de crença enquanto persuasão e crença enquanto convicção.

O intento deste artigo – indo além de Keienburg – consiste doravante em propor uma epistemologia social mesmo que mitigada na *Kritik reinen Vernunft*. Isso pressupõe uma primeira clarificação: o conhecimento em Kant pode ser conjecturado sob uma dupla perspectiva, a saber, a do *nível mais transcendental* que lida com as categorias do entendimento e com a possibilitação do conhecimento dos fenômenos, e a perspectiva do *nível pragmático* ou do *nível da validação do conhecimento* nas relações sociais. O que ocorre é que comumente as análises se detêm apenas no primeiro nível e não adentram no segundo e por decorrência desta focagem truncada ou parcial rotulam a teoria epistêmica kantiana como monológica ou mentalista.

A epistemologia social de acordo com Goldman (2010, 2) pode ser pensada a partir de três correntes fundamentais: (i) a *preservacionista*, que é de segmento mais tradicional e reduz o conhecimento social ao indivíduo; (ii) a *expansionista*, que é centrada na tese do conhecimento de grupo e concebe tal conhecimento como uma relação entre o sujeito singular e sujeito plural (grupo); (iii) e a corrente *revisionista* ou *revolucionista*, que é uma espécie de posição comunitarista que prima

⁴ “In jedem von uns ist ein Teil von uns allen.” (Tradução nossa).

pela relativização da verdade e concebe o conhecimento como algo específico de cada grupo e contexto.

Uma tentativa recente de inserir Kant nos meandros da epistemologia social foi feita por Axel Gelfert, de modo especial em “*Kant and the enlightenment’s contribution to social epistemology*” (2010), onde o mesmo adverte que os epistemólogos contemporâneos não podem ignorar a viabilidade social do conhecimento na obra kantiana, pois é possível encontrar no filósofo de Königsberg “um antepassado histórico de uma disciplina que não é tão jovem como pensa que é” (Gelfert, 2010, 96)⁵.

A estratégia de inserção de Kant na epistemologia social proposta por Gelfert apoia-se no conceito de “testemunho”, um conceito segundo o qual a epistemologia transitaria do polo individual para o polo social, à medida que os agentes epistêmicos tornariam comum sua crença numa determinada comunidade. Entretanto, a sua argumentação requer uma condição que ultrapassa os limites da epistemologia, a saber, a superação da ausência de interesse moral (*lack of moral interest*) por parte dos sujeitos inseridos na prática testemunhal. A linha argumentativa proposta por este artigo para se pensar a viabilidade de uma epistemologia social em Kant é tecida a partir dos limites da própria epistemologia a partir do conceito de crença.

Na Dialética Transcendental, Kant joga com dois conceitos de crença: (i) a “persuasão” que concerne à *dimensão individual do conhecimento* na qual o sujeito toma uma crença como verdadeira apenas para si mesmo; (ii) e a “convicção” que diz respeito à *dimensão social do conhecimento*. A tese central é que todo e qualquer conhecimento que tem pretensão de verdade deve romper com o “egoísmo lógico” e submeter-se a uma “aposta” que significa “a pedra de toque” para averiguar se o que alguém assevera é uma simples *persuasão* (uma verdade meramente subjetiva) ou uma *convicção* (verdade validada intersubjetivamente) (Kant, 1999, p. 486).

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (2006, 30), Kant concebe o egoísmo lógico (mentalismo) ou epistêmico como sendo a postura segundo a qual o sujeito julga desnecessária a acareação de sua crença por parte de outrem como se ele não precisasse de uma “pedra-de-toque” (*Prüfstein / criterium veritatis externum*) para a validação daquilo que toma como saber verdadeiro. A superação desse tipo de egoísmo

⁵ “While contemporary social epistemologists may wish to take issue with any number of Kant’s pronouncements, social epistemology at large can ill afford to ignore his views – and, indeed, may even wish to embrace Kant as a historical ancestor of a discipline that may not be quite as young as it thinks it is”. (Tradução nossa).

dar-se-ia mediante o “pluralismo” ou “cosmopolitismo” epistêmico que consiste em proceder – expressando em termos contemporâneos – como um agente doxástico que não se autoconcebe como um indivíduo apartado do mundo, mas inserido no mundo.

A crença enquanto convicção provoca a abertura da razão para a intersubjetividade mediante o compartilhamento das crenças pretensamente verdadeiras. Isso faz com que a dimensão social do conhecimento venha à tona e, concomitantemente, sejam solapadas as bases de uma epistemologia de cunho fortemente individualista ou monológica. Apesar do aparato cognitivo ser *a priori*, o conhecimento possibilitado pela sua orientação dedutiva (categorias do entendimento), só é validado intersubjetivamente.

A crença como convicção passa por três etapas epistêmicas fundamentais: o *opinar*, o *crer* e o *saber*. No *opinar* a crença é subjetiva e objetivamente insuficiente (*campo da incerteza*); no *crer*, ela é subjetivamente suficiente, mas objetivamente insuficiente; no *saber*, a crença é tanto subjetivamente quanto objetivamente válida. No estágio do saber a crença chega ao ápice da convicção devido o teste intersubjetivo a qual foi submetida. Isso significa que ela já passou por uma “aposta” dentro de uma dada comunidade. A verdade não é, desta forma, fruto de um intelecto abstrato, mas de um ato comunicativo de um sujeito que testou a pretensão de veracidade de sua crença. Como diz o próprio Kant (1999, p. 487), “todo o saber (quando se refere a um objeto simples da razão) é passível de ser comunicado”. Sem tal comunicação e testabilidade, a crença se reduz ao polo meramente individual, que é o estágio da persuasão.

O teste social pelo qual é submetida a crença pressupõe um tipo de fé específico que Kant chama de “fé pragmática” que consiste no *uso real e social do conhecimento*, uso este que é marcado pela contingência, isto é, pela sujeição à falibilidade. Para ilustrar a “fé pragmática”, Kant dá o exemplo do médico que tece um diagnóstico incerto sobre uma doença, sem ter segurança científica acerca da mesma. Ele observa os fenômenos e, por não deter um diagnóstico infalível, conclui que se trata de tísica. “Mesmo em seu próprio juízo a sua fé é unicamente contingente; um outro médico talvez seria capaz de chegar a uma conclusão melhor” (1999, 488). Portanto, epistemologicamente isso implica que o conhecimento é fruto de um processo compartilhado, feito de avanços e recuos. Sem o compartilhamento de crenças acerca daquilo que se julga verdadeiro, o conhecimento é relegado ao autorreferencialismo e à fantasia dando, assim, razão à crítica do mentalismo.

4. A dimensão social da estética mediante o conceito de *sensus communis* (Gemeinsinn)

Um homem abandonado em uma ilha deserta não adornaria para si só nem sua choupana nem a si próprio, nem procuraria flores, e muito menos as plantaria para enfeitar-se com elas; mas *só em sociedade ocorre-lhe ser não simplesmente homem, mas também um homem fino à sua maneira* (o começo da civilização); pois como tal ajuíza-se aquele que é inclinado e apto a comunicar seu prazer a outros e ao qual um objeto não satisfaz se não pode sentir a complacência do mesmo em comunidade com outros (KU, § 41).

Até então este artigo tratou da articulação da dimensão social do conhecimento na epistemologia kantiana; este tópico tenciona levar esta conotação social da razão à teoria estética da *Kritik der Urteilkraft* mediante o conceito de *sensus communis* enquanto um instrumento precípua para a superação do egoísmo estético. O ponto central do argumento é que os juízos estéticos apenas obtêm êxito quando publicizáveis, algo que os vincula ao primado da sociabilidade. Subjacente a esta tentativa está a conjectura que a razão kantiana não é monológica, mas perpassada por uma caráter público e social.

Em *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, para ser mais preciso no quinto capítulo, Keienburg se propõe a demonstrar como se articula a publicidade na *Crítica da Faculdade de Juízo*. Inicialmente põe a publicidade como um princípio articulado à comunicabilidade do juízo de gosto. Sua tese é que “a publicidade é a condição da teoria kantiana do juízo sobre o belo. Juízos estéticos precisam ficar a par disso, caso contrário não são juízos estéticos genuínos” (Keienburg, 2011, 140)⁶. Apesar da apreciação estética ser algo subjetivo, ela quer obter validade universal para que o juízo atinja um *status* ou condição de harmonia (*Zustand der Harmonie*).

O juízo estético busca o *sensus communis*, ou seja, um consenso acerca do objeto apreciado. “Nossa capacidade à comunicabilidade universal do juízo de gosto subjacente ao sentimento do puro prazer é imediatamente vinculada por Kant a cada capacidade que ele denomina de senso comum estético” (Keienburg, 2011, 144)⁷. O *sensus communis*

⁶ “Öffentlichkeit ist die Bedingung der Kantischen Theorie des Urteilens über das Schöne. Ästhetische Urteile müssen sich mitteilen lassen – sonst sind dies keine genuinen ästhetischen Urteile”. (Tradução nossa).

⁷ “Unsere Fähigkeit zur allgemeinen Mitteilbarkeit des dem Geschmacksurteil zugrunde liegenden Gefühls der reinen Lust ist für Kant unmittelbar mit jenem Vermögen, das er als ästhetischen Gemeinsinn bezeichnet”. (Tradução nossa).

é uma garantia da validade universal do juízo estético. Sem ele, os juízos acerca do belo ficam restritos ao polo meramente subjetivo e monológico da razão. Ele aponta, neste sentido, para a publicidade da razão (*Öffentlichkeit der Vernunft*).

Mas haveria uma pergunta central: Por que Kant não tratou do *sensus communis* nas duas primeiras Críticas, mas somente na Terceira? A hipótese de Keienburg é que na Primeira Crítica já há as categorias do entendimento, na Segunda Crítica o imperativo categórico, de modo que faltava à última Crítica um instrumento de validação universal, e desta forma Kant inseriu o conceito de senso comum estético. O ponto central de articulação entre o público e o estético na análise do autor consiste na premissa que “nós nos interessamos pelo belo porque ele promove nossa sociabilidade” (Keienburg, 2011, 150)⁸.

Kant insere o tema da publicidade e do teor social da estética na primeira parte da *Kritik der Urteilskraft* (1790) através daquilo que ele designou de “*der gemeine Menschenverstand*” (entendimento humano comum), o que de um modo latinizado se categorizou de “*sensus communis*”, algo que não significa o *vulgare*, isto é, aquilo que se encontra por toda parte, mas conforme sua própria conceituação:

Por *sensus communis*, porém, se tem de entender a ideia de um sentido comunitário <*gemeinschaftlichen*>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo (Kant, 2008, § 40, n. 157).

O *sensus communis* está, portanto, diretamente vinculado ao senso comunitário, mesmo que o ponto de partida de seu ajuizamento seja uma consideração *a priori* da imprescindibilidade da sociabilidade do juízo de gosto. A validação das apreciações sobre os objetos estéticos apenas obterá seu devido êxito nas relações sociais onde os juízos são compartilhados. O que está em jogo aqui é a necessidade de o juízo estético não cair na mera ilusão, encapsulando a apreciação sobre o belo em liames meramente subjetivos, pois do contrário cair-se-ia num mero “egoísmo estético”, uma patologia que Kant define em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (n. 129-130, p. 30) como uma análise de gosto que se basta a si mesma, independente que outros venham a

⁸ “Wir interessieren uns für das Schöne, weil es unsere Geselligkeit befördert”. (Tradução nossa).

ridicularizar e desaprovar seus versos, quadros, músicas e outros componentes estéticos.

Escapar a essa limitação patológica do egocentrismo estético pressupõe transitar de um senso privado para um *sensus communis*. Assim, o juízo estético encontra sua dimensão comunitária e pública. O interessante é que a tônica kantiana na dimensão comunitária dos juízos estéticos faz com que o próprio conceito de “gosto” assuma um viés acentuadamente social, de um modo que o compartilhamento independa de um rigor conceitual, tornando-se assim acessível a todos que se dispõem a tal. “Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento *universalmente comunicável* em uma representação dada, sem mediação de um conceito” (Kant, 2008, § 40, n. 160).

A esfera da comunicabilidade se interpõe, desta forma, como uma condição imprescindível dentro da filosofia kantiana; isso está bem posto em *Über den Gemeinspruch* (1995, 92) quando o autor apresenta a comunicabilidade como uma “vocação” da humanidade. Na interpretação de Hannah Arendt (1994, 43), a razão kantiana também se compreende enquanto razão comunicativa, de modo que “à questão por que há homens e não o homem, Kant teria respondido: a fim de que possam falar uns aos outros”.

A propensão do homem à estética é devedora da sua natureza sociável. O homem não cria a arte, enfeita a si mesmo ou representa o belo e o sublime somente para si, mas também para o outro. Há uma passagem central da *Crítica da Faculdade do Juízo* (§ 41, n. 163) onde Kant de um modo emblemático torna explícita essa imbricação entre o social e o estético:

Empiricamente o belo nos interessa somente em *sociedade*; e se se admite o impulso à sociedade como natural ao homem, mas a aptidão e a propensão a ela, isto é, a *sociabilidade*, como requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade [...], então não se pode também deixar de considerar o gosto como uma faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu *sentimento* a qualquer outro [...]. Um homem abandonado em uma ilha deserta não adornaria para si só nem sua choupana nem a si próprio, nem procuraria flores, e muito menos as plantaria para enfeitar-se com elas; mas só em sociedade ocorre-lhe ser não simplesmente homem, mas também um homem fino à sua maneira (o começo da civilização); pois como tal ajuíza-se aquele que é inclinado e apto a comunicar seu prazer a outros e ao qual um objeto não satisfaz se não pode sentir a complacência do mesmo em comunidade com outros.

Sem a dimensão social do convívio com os outros a estética perderia seu sentido de ser, pois não seria necessário embelezar, criar, julgar, pois não haveria alguém para apreciar e criticar. A natureza da estética é profundamente social; ela caminha na contramão do solipsismo. A tese de uma dimensão comunitária dos juízos estéticos em Kant, além de afastar as probabilidades de um subjetivismo ou solipsismo, confronta-se diretamente com dois bordões comumente propalados e retomados pelo próprio autor na seção sobre a Dialética da Faculdade de Juízo Estética: *não se pode disputar sobre o gosto; cada um tem seu próprio gosto*. Na visão de Kant (2008, § 55, n. 232), “isso equivale a dizer que o princípio determinante deste juízo é simplesmente subjetivo (deleite ou dor) e que o juízo não tem nenhum direito ao necessário assentimento de outros”.

Considerações finais

Do exposto pode-se depreender que a razão kantiana pode ser ampliada para além dos limites monológicos do aparato categorial interno do entendimento e do ajuizamento estético. Uma abordagem focada apenas nas condições transcendentais do conhecimento (*Bedingung der Erkenntnis*) torna-se restritiva e truncada. Uma coisa é pensar como se operacionaliza o conhecimento de fenômenos (*das Ding für mich*) mediante uma análise do aparato categorial e como isso se determina nos limites do espaço-tempo; outra coisa é pensar a ulterior validação (*Geltung*) deste conhecimento que ocorre na práxis social no processo de interação entre os agentes doxásticos. Este segundo momento implica o compartilhamento com outrem daquilo que foi subjetivamente numa primeira instância tomado como verdade, algo que demanda a transição de um polo individual para a esfera da sociabilidade, ou falando em termos kantianos da dialética transcendental, a passagem da crença enquanto persuasão para a crença como convicção.

No sentido posto e defendido aqui neste artigo, uma verdade epistêmica só tem seu sentido mais robusto quando supera o âmbito do entendimento (internalismo) e é submetida pragmaticamente ao teste comunitário; vale lembrar que em Kant – como dito no tópico 3 – a crença como convicção passa por três estágios, a saber: (i) a *opinião* que consiste na insuficiência subjetiva e objetiva do saber requerido; (ii) a mera *crença* que é subjetivamente suficiente, isto é, está legitimada pelo entendimento (internalismo), porém deslegitimada objetivamente (carece de teste social); (iii) e o *saber* que é um tipo de crença que alcançou sua

robustez epistêmica porque tem validade tanto subjetiva (categorial) quanto objetiva (teste pragmático da crença na esfera social dos agentes epistêmicos). Sem tal processo, o conhecimento não alcança a convicção, mas se reduz apenas à persuasão que significa tomar algo como verdadeiro apenas para si, portanto, uma atitude qualificada pelo próprio Kant de egoísmo lógico (epistêmico).

Este mesmo arcabouço conceitual concernente à publicidade da razão, incide sobre os juízos estéticos da Terceira Crítica. A tese de Kant é que – como dito no tópico anterior – aquilo que é belo só nos interessa porque vivemos em sociedade; sozinho, não haveria sentido para o indivíduo embelezar-se, adornar, criar, inventar. O gênio artístico demanda alguém para apreciar; a arte sem a sua crítica torna-se pobre de aceitação: ela está atrelada àquilo que ele designou de “*der gemeine Menschenverstand*” ou “*Gemeinsinn*”, o entendimento humano comum ou geral, que se convencionou chamar de um modo latinizado de “*sensus communis*” que não é o mero *vulgare*, mas a apreciação intersubjetiva do belo artístico. Seria, neste sentido, deficiente e prejudicial operar uma disjunção entre estética e sociabilidade.

Portanto, uma abordagem da razão kantiana no seu viés epistemológico e estético desvinculada do seu potencial intersubjetivo, na ótica deste artigo, constitui uma abordagem parcial que não abarca a validação última (comunitária) daquilo que se toma como subjetivamente verdadeiro no conhecimento ou na arte. Prescindir da validação social significa limitar-se a uma investigação meramente internalista das faculdades aqui em jogo, algo que daria razão à crítica mentalista que depreende a razão kantiana como simplesmente monológica, isto é, encapsulada em si mesma e sem incidência intersubjetiva e social. Foi justamente na contramão desta tendência que este artigo se posicionou.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. 2ª ed. Trad. Ronald Beiner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- BRANDOM, Robert. *Articulando razões: Uma introdução ao inferencialismo*. Trad. Agemir Bavaresco (et al). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.
- GELFERT, Axel. “Z”. In: *Episteme*, 2010, p. 79-99.
- GOLDMAN, Alvin. “Why Social Epistemology is real epistemology?” In: *Social Epistemology*. Edited by, HADDOCK, Adrian (et al). New York: Oxford University Press, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Trad. Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo Iluminuras, 2006.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª ed. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KEIENBURG, Johannes. *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011.

Abstract: This paper aims to reconstruct the Kantian Reason beyond monological limits of mentalism. The fundamental argument is that Reason has an intersubjective and social validation both in Epistemological level and Aesthetical level. At the Epistemological level will be used the concepts of belief as persuasion and belief while conviction shown in the Transcendental Dialectic of Critic of Pure Reason in order to defend a social position about epistemic truths. On the Aesthetical level the Social dimension of Art will be argued from the concept of “sensus communis” (Gemeinsinn).

Keywords: social epistemology, aesthetics, reason, reconstruction.

Resumo: Este artigo tenciona reconstruir a razão kantiana para além dos limites monológicos do mentalismo. O argumento fundamental é que a razão tem uma validação intersubjetiva e social tanto em nível epistemológico quanto em nível estético. No nível epistemológico serão usados os conceitos de crença enquanto persuasão e crença enquanto convicção apresentados na Dialética Transcendental da Crítica da Razão Pura a fim de defender uma posição social acerca de verdades epistêmicas. No nível estético a dimensão social da arte será argumentada a partir do conceito de “sensus communis” (Gemeinsinn).

Palavras-chave: epistemologia social, estética, razão, reconstrução.

Recebido em: 03/2016

Aprovado em: 05/2016

O caminho para uma leitura política do projeto crítico

[The path to a political reading of Kant's critical project]

Diego Kosbiau Trevisan*

Universidade Estadual de Campinas (Campinas, SP, Brasil)

No mais recente *Kant-Kongress*, realizado em Viena em setembro de 2015, o prestigiado *Kant-Preise*, concedido nos últimos congressos a um eminente estudioso de Kant pelas suas contribuições à área, foi conferido a Onora O'Neill, uma filósofa britânica que há décadas se debruça sobre a filosofia kantiana. Não se trata, nesse artigo, de analisar em detalhe a interpretação de O'Neill do pensamento de Kant, mas, antes, de assumir sua premiação como ensejo para examinarmos o processo de consolidação de uma corrente particular de leitura da obra de Kant na história da recepção da *Crítica da Razão Pura*: a leitura que denominamos *política* do projeto crítico kantiano. Além de O'Neill, a essa atual corrente interpretativa pertencem ainda importantes comentadores ainda vivos da filosofia de Kant, como Reinhard Brandt e Otfried Höffe, para os quais a *pregnância jurídica* e *cosmopolita* da filosofia kantiana serve, em última instância, como justificativa para uma leitura política de todo o projeto crítico de Kant. Neste contexto, a premiação concedida a O'Neill culmina também um processo de reabilitação da filosofia jurídica e política de Kant ocorrido ao longo do século passado e início deste – não por acaso, os três anteriores congressos internacionais Kant tiveram por tema algum tópico relacionado a isso: em 2000, *Kant e o Esclarecimento Berlinense*; em 2005, *Direito e Paz na Filosofia de Kant*; e, finalmente, em 2010, *Kant e a Filosofia de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Para compreender o lugar de O'Neill e dos demais comentadores no quadro mais abrangente das interpretações da filosofia kantiana, pretendemos nesse artigo reconstruir em linhas gerais a história de recepção da *Crítica da Razão Pura* nos últimos dois séculos até a corrente política atual, identificando os grandes temas e pressupostos interpretativos dos seus proponentes e

* E-mail: diegokosbiau@hotmail.com . Pós-doutorando e bolsista Fapesp.

buscando reconstruir o processo de reabilitação da filosofia político-jurídica de Kant que tornou inicialmente possível tal corrente interpretativa. Não é nosso objetivo, portanto, abordar em detalhe temas e tópicos precisos da *Crítica*, mas, antes, esboçar um quadro geral de sua recepção até o presente para melhor compreender a própria obra e não apenas as interpretações que dela foram feitas. O presente artigo se caracteriza, portanto, nem tanto como uma análise da *Crítica da Razão Pura*, quanto, na verdade, como uma interpretação de suas interpretações. Ora, não se trata de um preceito hermenêutico basilar o de que compreender uma obra – na acepção ampla de um artefato cultural cujo sentido é determinado pela peculiaridade de sua história – implica compreender a sucessão de apropriações que dela se realizaram ao longo do tempo? Com uma obra da estatura e da influência de uma *Crítica da Razão Pura* esse desiderato hermenêutico se apresenta de maneira ainda mais urgente¹.

Num primeiro momento, à guisa de introdução, discutiremos brevemente o sentido político da “revolução” crítica no quadro do Esclarecimento (I). Na sequência, dedicaremos a maior parte do presente artigo a três grandes movimentos interpretativos da *Crítica da Razão Pura* desde meados do século 19: o cientificismo neokantiano, a interpretação metafísica e, finalmente, o caminho intermediário que Klaus Reich e, sobretudo, Julius Ebbinghaus encontraram na espontaneidade do sujeito do conhecimento e da ação. Nesse contexto, pretendemos indicar como tal caminho intermediário, ao lado da concomitante reabilitação da filosofia jurídica de Kant, feita não por acaso também por Ebbinghaus, se apresenta como condição de possibilidade para a leitura política da *Crítica da Razão Pura* – esta, de certa forma, procura radicalizar a visada interpretativa de Ebbinghaus ao mesmo tempo que dela se distancia (II). Por fim, será dado um panorama da leitura política da *Crítica*, apresentando brevemente as temáticas e problemas que seus proponentes identificam na obra kantiana (III).

¹ Um comentador formulou de forma exemplar o que pretendemos aqui insinuar com relação à *Crítica da Razão Pura* em especial: “O potencial interpretativo inextinguível da *Crítica da Razão Pura* a coloca em proximidade com aquelas obras de arte que se distinguem através de algo irredutivelmente enigmático, que exigem tentativas sempre novas de encontrar caminhos para abordá-las e explicá-las”(Goetschel, 1994, 115)

I – A “revolução” crítica

Em 1834 Heinrich Heine publicava em seu exílio francês o ensaio *Sobre a História da Religião e da Filosofia na Alemanha*, no qual traça um quadro do desenvolvimento da cultura alemã de Lutero até aquele momento. A certa altura do escrito, Heine aproxima a revolução filosófica desencadeada com a publicação da *Crítica da Razão Pura*, em 1781, da revolução política realizada na França em 1789:

Com este livro [*Crítica da Razão Pura*] (...) inicia-se na Alemanha uma revolução espiritual que apresenta as mais singulares analogias com a revolução material ocorrida na França (...). Em ambos os lados do Reno vemos a mesma ruptura com o passado, toda reverência à tradição sendo suprimida. Tal como aqui [França] (...) cada direito, assim ali [Alemanha] (...) cada pensamento tem de justificar-se; tal como cai aqui a realeza, cúpula da antiga ordem social, assim cai ali o deísmo, cúpula do antigo regime do espírito (Apud Santos, 1990, 563-564).

Os profundos desdobramentos da inédita *Gegebenheit* filosófica propiciada pela obra inauguradora da filosofia crítica guardam, segundo a passagem de Heine, semelhanças com a radicalidade do novo regime político instaurado do outro lado do Reno. Ao passo que em 1789 na França a “revolução de um povo rico de espírito <*geistreichen Volkes*>” (*SF* AA 08: 85) eliminou o Estado absolutista e instituiu em seu lugar um regime político que prometia estabelecer uma constituição republicana que salvaguardasse os direitos inalienáveis do homem, em 1781 Kant lançara na Prússia sua *Crítica da Razão Pura*, buscando proteger, com a instauração do Estado republicano em filosofia, as “autorizações da razão humana” <*Rechtsame der menschlichen Vernunft*> (*KrV* A 764/ B 792) contra as arbitrariedades de diversos regimes despóticos do espírito. A “época da crítica”, que submetia tudo e todos ao “tribunal da razão” (*KrV* A X-XI), encontrava eventos análogos em radicalidade e em efeitos, ainda que diferentes em natureza.

Heine, no entanto, não foi o único e sequer o primeiro a notar as similaridades entre as revoluções ocorridas quase que simultaneamente nas duas margens do Reno². A analogia entre a revolução “material” na França e a revolução “espiritual” na Prússia tem uma história mais longa e, curiosamente, de cores distintas das pintadas acima: para muitos intérpretes, ao invés de um fenômeno de lastro eminentemente político, a revolução desencadeada pela *Crítica* seria, na realidade, a culminação da

² Para uma breve história da recepção da analogia entre a revolução francesa e a revolução da *Crítica*, cf. Brito Cruz, 2004, 17-39.

cisão entre política e moral, teoria e prática, que caracteriza a história cultural prussiana e alemã e que é tão avessa ao “espírito ativo francês”. Kant e a revolução “espiritual” da *Crítica* apenas reforçariam o radical abismo entre realidade material e ideal político, reassumindo, num plano conceitual mais profundo, a “miséria alemã”, talvez o começo não trágico, mas já farsesco da “comédia de erros do liberalismo alemão” (Arantes, 1994). A “extravagância” e o “capricho real” do “pequeno mundo alemão” encontrariam na “revolução” da *Crítica* seu grandiloquente e risível início. Segundo esse diagnóstico, a *Crítica* e o “tribunal da razão” (Koselleck, 1999, 14)³ por ela instaurado seriam a marca da “impotência, prostração e *misère* dos burgueses alemães” e não um acontecimento de lastro político e de cunho prático em meio à *Aufklärung* alemã e europeia.

Acreditamos ser desejável matizar e mesmo reverter esse juízo desanimador. Ora, não seria possível afirmar que, da mesma maneira que um evento histórico da magnitude da revolução francesa permite interpretações e apropriações das mais variadas naturezas, algo semelhante ocorre com uma obra da envergadura filosófica e cultural da *Crítica da Razão Pura*? Aprofundemos a analogia sugerida: partindo não só da proximidade temporal como sobretudo do peso histórico compartilhado pelos dois eventos na cultura europeia narrados por Heine, não seria aconselhável ver na *Crítica* um *acontecimento de contornos políticos* e, com isso, na miríade de possíveis interpretações da obra, incluir uma que faça jus a esse aspecto de sua recepção mencionado pelo poeta de Düsseldorf? O valor de uma “revolução” – em ambos os casos, consciente de si⁴ – poderia ser motivo suficiente para

³ Koselleck também vê na *Crítica* e sua metáfora do tribunal mais uma marca do movimento de separação entre moral e política refletido no “processo da crítica” que se colocou à margem do poder e do Estado (cf. Koselleck, 1999, 75-110).

⁴ Além da conhecida imagem de uma “revolução” proposta análoga à de Copérnico (*KrV* B XV-XVI. Cf. Gerhardt, 1987), em *KrV* A 748-751/ B 775-779 Kant menciona uma mudança no “modo de pensar” ou “conduta do pensamento” <*Denkungsart*> necessária para o sucesso da *Crítica*, uma “conversão radical” ou “revolução” análoga àquela descrita na *Religião* (*RGV* AA 06: 47). A respeito da exigência de “sinceridade” <*Aufrichtigkeit*> envolvida nessa conversão do modo de pensar e pressuposta para os objetivos da *Crítica*, ver também *Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua em filosofia* (*VNAEF* AA 08: 421-422). Sobre as ressonâncias religiosas deste tópico e sua relação com o *tribunal* da consciência moral <*Gewissen*>, cf. Santos 2007. Mencionemos aqui que Kant também enfatiza na própria *Crítica* a conexão entre a mudança no modo de pensar e a exortação ao embate público de ideias e posições filosóficas propiciado pela *Crítica* e sua imagem do tribunal (*KrV* A 750/ B 778), vendo na sua própria atividade de escritor uma função de desencadeador de tal revolução: “Meu escrito [*KrV*] (...) não pode produzir outra coisa senão uma completa mudança do modo de pensar <*eine gänzliche Veränderung der Denkungsart*> nessa parte do conhecimento humano tão intimamente instalada em nós”, a saber, a metafísica (Carta a M. Herz. 11/05/1781. AA 10: 269).

autorizar semelhante modalidade interpretativa. No entanto, escrúpulos filosóficos e filológicos exigem que se faça um esforço exegético mais distendido e que se tome um fôlego argumentativo mais profundo. Para situar de modo mais preciso uma proposta *positiva* de *leitura política* da *Crítica* no interior do horizonte das possíveis interpretações e mesmo incluí-la no quadro geral da filosofia de Kant, tracemos na sequência um panorama esquemático dos grandes movimentos observados na história de recepção da *Crítica* nos dois últimos séculos até o presente, para então considerarmos mais adequadamente o solo histórico e exegético em que a interpretação insinuada por Heine pôde florescer. O peso e o papel político da *Crítica da Razão Pura* no período da *Aufklärung* e suas reminiscências contemporâneas podem começar a ser medidos mais adequadamente quando forem debelados certos preconceitos interpretativos profundamente enraizados, surgindo daí uma diferente imagem de Kant: a de Kant como um pensador *político atual*

II. Três grandes momentos da recepção da *Crítica* e a discussão sobre o caráter crítico da *Doutrina do Direito*

Teria sido Kant, desde o impacto inicial de seu pensamento, recebido como um pensador político e sua filosofia como uma revolução de contornos igualmente políticos? É claro que descrever uma história completa da recepção de Kant extrapola em muito a nossa pretensão. Examinemos apenas algumas das linhas interpretativas mais significativas, ou ainda, relevantes para nosso propósito.

Passadas a recepção e as discussões de sua obra que Kant testemunhou ainda em vida (cf. Landau, 1991. Hinske, 2005. Rosenkranz, 1840) e transcorrido o período comumente conhecido como idealismo alemão, no qual a filosofia kantiana foi alvo de intensos debates e ávidas polêmicas⁵, o ambiente acadêmico alemão viu nascer, em meados do século 19, o movimento conhecido como neokantismo, surgido como reação ao idealismo hegeliano e ao materialismo até então em grande medida predominantes (Pollock, 2010)⁶. Reunidos em

⁵ Evidentemente nosso interesse aqui não reside na apropriação da filosofia kantiana ou mais particularmente da *Crítica da Razão Pura* pelos principais representantes da filosofia alemã imediatamente pós-kantiana. Dentre a volumosa bibliografia sobre o tema, ver um breve relato da recepção de Kant e, mais especificamente, da *Crítica da Razão Pura* no idealismo alemão, cf. Horstmann 2010: 329-345.

⁶ “O *renascimento* da filosofia kantiana, que é comumente referido como neokantismo (Neukantianismus), teve início com as obras de Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*, e de Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, nos anos 1860. Ele terminou com as mortes de Alois Riehl e Paul Natorp e a

diversas escolas, como a de Marburg e a de Baden, esses intérpretes buscavam resgatar o aspecto científico da filosofia kantiana, centrando sua atenção em aspectos epistemológicos da *Crítica da Razão Pura* e, com isso, legando a segundo plano a continuidade que certos temas recorrentes da tradição filosófica – talvez mais adequadamente caracterizados como ontológicos ou metafísicos – encontraram no idealismo alemão. Sob a égide de Hermann Cohen, esses intérpretes, grosso modo, identificavam o principal interesse da *Crítica da Razão Pura* em sua função de fundamentação filosófica da física newtoniana. Partindo da ideia de que “entender Kant significa ir além de Kant” (Windelband) (Jaspers, 1975, 226), a proposta metodológica do movimento consistia em identificar aquilo que mais apropriadamente seria o “procedimento crítico-transcendental”, a saber, partir de um *factum* da ciência e, deduzindo *post festum* suas condições de possibilidade, conceder-lhe justificação filosófica. Nesse sentido, o centro de gravidade da *Crítica* foi localizado na Analítica dos Princípios da Analítica Transcendental. Aqui Kant teria dado a resposta à pergunta que caracterizaria a empresa crítica: “como são possíveis juízos sintéticos a priori”, ao mesmo tempo em que, por meio disso, fornecia a buscada base filosófica para as leis newtonianas⁷.

Contra essa redução da filosofia crítica a um “vestíbulo das ciências positivas” nascida, ela mesma, como resistência “positivista” a interpretações de Kant que se desviavam da verve cientificista de seu pensamento, elevou-se a chamada interpretação metafísica de Kant, capitaneada, dentre outros, por Martin Heidegger, Max Wundt, Gottfried Martin e Heinz Heimsoeth⁸. O foco da análise gradualmente pendia da Analítica dos Princípios para outros momentos da Lógica Transcendental, como, por exemplo, o Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento, a Analítica dos Conceitos, a Dialética Transcendental, bem como para a Estética Transcendental. Ora, é justamente nesses momentos da *Crítica da Razão Pura* que surgem de modo mais pungente os “motivos metafísicos” que, de acordo com esses

declaração do final do neokantismo como um ‘fenômeno histórico’ por Heinrich Rickert nos anos de 1920” (Pollock, 2010, 347). Como Pollock afirma pouco adiante, o recorte temporal e conceitual que torna homogêneo o título “neokantismo” conferido a esse grupo heterogêneo de filósofos é esquemático e mesmo estratégico para a delimitação de certos interesses comuns e preocupações filosóficas compartilhadas. Assumimos o mesmo no que se segue.

⁷ No Sistema dos Princípios “Kant atingiu pessoalmente o objetivo positivo de suas reflexões teóricas, um objetivo que estava diante dele desde muito antes: a justificação filosófica da teoria de Newton”. (Windelband, 1935, 458n)

⁸ Para uma breve discussão a respeito da “virada metafísica” na interpretação da filosofia de Kant, bem como um panorama de diversas outras linhas argumentativas em debate nesse período, cf. (Funke, 1976, 409-424).

autores, caracterizariam mais adequadamente o projeto filosófico kantiano e o ligariam tanto à tradição metafísica e ontológica precedente como aos desdobramentos dessa temática observados no idealismo alemão. Não por acaso, esses intérpretes, que pretendiam ver em Kant prioritariamente um “metafísico” e não um mero newtoniano com louváveis pretensões filosóficas, escolheram como adversária *par excellence* a escola neokantiana. Seus trabalhos detinham um tom autoconsciente da tarefa proposta: tratava-se de “corrigir” uma modalidade de interpretação consolidada, não raro direcionando as armas diretamente contra os antípodas, apontando-lhes as falhas e insuficiências de modo explícito e, por vezes, abertamente combativo⁹.

No entanto, uma “terceira via” abria-se no interior desse embate interpretativo. Um dos comentadores kantianos que não aderiu à “virada metafísica” na *Kant-Forschung* e tampouco filiou-se a alguma escola neokantiana foi Julius Ebbinghaus. Na contramão das linhas interpretativa anteriores, Ebbinghaus pretendia “retornar (...) ao Kant que ninguém havia entendido”, resgatando-o, para tanto, das “violências hermenêuticas” de que fora vítima pela pena de Fichte, Schelling e Hegel e que seriam, em grande medida, as responsáveis pelas posteriores más compreensões de sua filosofia – dentre elas aquelas cometidas pelos “metafísicos” e, segundo Ebbinghaus, sobretudo pelos neokantianos (Brandt 1995: 112)¹⁰. Em um artigo de caráter programático, “Kantinterpretation und Kantkritik”, escrito em 1924 e complementado em 1966, Ebbinghaus propunha um “regresso do impulso do neokantismo que ia em direção à filosofia de Hegel, um retorno para um novo estudo da filosofia originária de Kant emancipado dos preconceitos desse mesmo neokantismo” (Ebbinghaus, 1968^a, vii). O retorno ao “genuíno” pensamento kantiano consistiria numa reformulação da interrogação de que partira o neokantismo: se a pergunta “como são

⁹ “Por volta de 1850 era como se tanto as ciências humanas como as ciências naturais possuíssem a totalidade do conhecível, de modo que surgia a pergunta: o que resta à filosofia quando a totalidade do ente é repartida entre as ciências? Resta apenas conhecimento das ciências, não do ente. E sob esse ponto de vista foi determinado o retorno a Kant. Em consequência disso Kant foi visto como teórico da teoria físico-matemática do conhecimento (...). Eu entendo por neokantismo a interpretação da *Crítica da Razão Pura* que explica a parte da razão pura que leva até a dialética transcendental como teoria do conhecimento com referência à ciência da natureza (...). Kant não desejava fornecer uma teoria da ciência da natureza, mas, antes, desejava indicar a problemática da metafísica e, decerto, da ontologia” (Heidegger, 1991, 274-275).

¹⁰ Ebbinghaus afirma que mesmo as “possibilidades de compreensão [da filosofia kantiana] apresentadas, unitariamente, pelas diferentes escolas neokantianas” não apagavam a suspeita, levantada pelas “declarações anti-kantianas” do período, de que “todo aquele grande movimento de prosseguir ‘para além de Kant’ contava com um grande desconhecido, e *este desconhecido era ninguém mais ninguém menos do que o próprio Kant*” (Ebbinghaus, 1968a, 3).

possíveis juízos sintéticos a priori” é respondida mediante o recurso a algum *factum* científico no qual estariam faticamente cristalizadas as suas condições de possibilidade, então não haveria como escapar ao “círculo de demonstração” que, na verdade, postula algo como uma “metafísica do conhecimento” (Ebbinghaus, 1968a, 4)¹¹. Cumpriria, pois, encontrar um solo conceitual mais estável e “puro” no qual todo o encadeamento argumentativo da *Crítica* encontraria um ponto de partida confiável e justificado. Ora, argumenta Ebbinghaus, ser fiel à “intenção” originária de Kant significaria buscar tal fundamento em nenhum outro lugar senão no “fio condutor da tábua de juízos” (Ebbinghaus, 1968a, 20), ou, ainda, na referência de todo o processo cognitivo a um “Eu” originário que funda a possibilidade do conhecimento objetivo (Ebbinghaus, 1968a, 7-19).

O resultado exegético desse esforço de retornar ao “verdadeiro Kant” e fornecer um solo sistemático para a *Crítica* não dependente de algum tema estranho a Kant ou de um *factum* historicamente delimitado, seria cristalizado por um estudante de Ebbinghaus, Klaus Reich. Em seu *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, de 1932, considerado por L. W. Beck um “pequeno clássico na história do Kantismo” (Reich, 1992, xii), Reich buscava responder ao núcleo das críticas a Kant endereçadas por, sobretudo, Hegel e Fichte, a saber, a suposta não dedução da tábua do juízo, tomada por Kant como um *factum* não demonstrável¹². O efeito da radicalização do problema sobre o fundamento da *Crítica* no idealismo alemão fora o retorno a Kant da crítica que o próprio Kant endereçara a Aristóteles. Assim como Kant reprochava no Estagira, para Hegel e Fichte as categorias surgiram na filosofia crítica de forma “rapsódica”, sem um fio condutor sistemático, de modo que todo o arcabouço arquitetônico da *Crítica* se fundaria sobre um “conhecimento irracional do racional” (Reich, 1992, 2). Com isso, o principal interesse despertado pela *Crítica* passava a residir nas duas

¹¹ Ebbinghaus critica Cohen por este partir de um *factum* da ciência ele próprio contingente, e pretender, não obstante, fundar por meio disso a validade atemporal de um âmbito do saber e também estabelecer um procedimento transcendental aplicável a fatos culturais dados em outros momentos históricos. Com isso, seriam autorizadas as críticas pós-kantianas e mesmo “metafísicas” a respeito de uma frágil “postulação metafísica” das possibilidades do conhecimento e, por conseguinte, da própria metafísica como ciência. O resultado, segundo Ebbinghaus, são os projetos metafísicos de matriz teológica de Reinhold, Fichte e Hegel de “superação” da filosofia kantiana e de suas limitações. Em uma palavra, do desconhecimento do “verdadeiro” método de prova kantiano e de seus fundamentos surgiria a descaracterização de que sua filosofia foi vítima (Ebbinghaus, 1968a, 19-20).

¹² Com efeito, os complementos a “Kantinterpretation und Kantkritik” realizados para sua reedição, em 1966, lançam mão fartamente das investigações de Reich, e Ebbinghaus é explícito em reconhecer o valor do “trabalho pioneiro” do ex-aluno. (Cf. Ebbinghaus, 1968a, 9n).

deduções da Analítica dos Conceitos, a dedução metafísica e a dedução transcendental das categorias, ou, mais precisamente, na unidade sintética da apercepção como “ponto supremo de toda a filosofia transcendental” (*KrV* B 134n), de onde seria possível deduzir a prova de completude da tábua dos juízos e, assim, de todo o sistema da filosofia transcendental. A reorientação proposta por Ebbinghaus parecia, assim, encontrar em Reich seu ponto de acabamento (Brandt, 1995, 113)¹³.

Em *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft* (A 67-76: B 92-101), publicado em 1991, Reinhard Brandt retoma o problema da completude da tábua dos juízos posto por seu professor e orientador de doutorado, K. Reich. Brandt argumenta que o privilégio concedido ao cogito nesta voga da *Kant-Forschung* teve certas “vantagens estratégicas” em relação às vogas interpretativas precedentes. Ao retirar a *Crítica* de um solo científico determinado historicamente, a ciência newtoniana, tal linha interpretativa insere a filosofia kantiana – de modo sistemática e filosoficamente mais consiste e sem distorcê-la naquilo que seriam seus verdadeiros objetivos, como ocorria na “virada metafísica” – na temática mais ampla do idealismo alemão, além de responder às críticas lançadas por Hegel e Fichte à derivação das categorias a partir de um fato “irracional” e “não demonstrável”. Ademais, prossegue Brandt, estabelecia-se com isso algo de central importância para nossa análise, a saber, uma “conexão com a filosofia prática” (Brandt 1995: 113), presumivelmente na autoatividade espontânea do sujeito, exigida tanto no uso teórico quanto no uso prático da razão (cf. *KrV* B 158; *GMS* AA 04: 457ss). Algo nada desprezível parecia ocorrer: obtinha-se um vínculo decisivo com o primado da razão prática e da liberdade conjuntamente ao fio condutor sistemático de todo o projeto crítico. Antes de analisarmos de que maneira Ebbinghaus propõe tal vínculo entre a filosofia teórica e a filosofia prática – com ênfase nas implicações desta reorientação para a *Doutrina do Direito* de Kant, que aqui mais nos interessa –, consideremos, contudo, a possibilidade de que Brandt tenha voltado atrás em seu diagnóstico e, ao menos neste ponto preciso, revelado as insuficiências desta modalidade interpretativa nas suas pretensões sistemáticas mais amplas de junção entre atividade prática e razão especulativa. E é justamente nessa lacuna que, mais adiante, entrará a leitura política da *Crítica*.

¹³ Brandt insere nessa linha interpretativa os influentes trabalhos de Dieter Henrich, aluno de Reich, sobre a estrutura da consciência de si na filosofia de Kant. No entanto, é de responsabilidade do mesmo Henrich uma contribuição decisiva para a leitura política da *Crítica*, a saber, sua investigação, inédita na literatura sobre o tema, a respeito das origens jurídicas do conceito kantiano de dedução. Cf. Henrich, 1989.

Em um livro de 2007, *Bestimmung des Menschen bei Kant*, Brandt afirma que a novidade histórica representada pela filosofia kantiana e, mais especificamente, pela *Crítica da Razão Pura* reside numa significativa “virada prática” efetuada em meio à *Aufklärung* alemã:

Em Kant, o centro da filosofia muda da teoria da metafísica dogmática para a práxis, do conhecer para o querer, do ‘*pense por si mesmo*’ (Christian Wolff) para o ‘*pense por si mesmo*’, da pergunta pela determinação <*Bestimmung*> estática da essência do homem, ‘o que é o homem’, para a investigação da determinação de seus fins <*Zweckbestimmung*> em um ponto de vista prático-dinâmico, com isso, no entanto, de uma orientação no passado para o traçado próprio do futuro (Brandt, 2007, 8).

Entretanto, à diferença do que assumia sub-repticiamente no escrito anterior que mencionamos, Brandt afirma que o primado da razão prática no conjunto da filosofia kantiana é levado a sério não apenas se se toma a apercepção transcendental como fundamento do sistema e prenunciadora da *Tathandlung* fichteana, mas, antes, se a *Crítica da Razão Pura* for lida à luz da metáfora do tribunal da razão. A autoatividade absolutamente espontânea do sujeito do conhecimento e da ação, antevista na unidade sintética da apercepção como “ponto supremo” de toda a filosofia transcendental e solo sistemático da *Crítica*, não parece mais ser suficiente, segundo Brandt, para fundar o primado da razão prática e, assim, elevar a liberdade a “fecho de abóboda de todo o edifício de um sistema da razão pura” (*KpV* AA 05: 3). Com efeito, se se interpreta a filosofia de Kant em seu todo como dirigida fundamentalmente à pergunta sobre a “*destinação moral* <*moralische Bestimmung*> do homem” ou a seu “fim derradeiro” <*Endzweck*>, argumenta Brandt, então mesmo a *Crítica* deveria ser interpretada à luz desse objetivo de fundo:

Aqui se encontra a ideia que funda a unidade da filosofia crítica, e, decerto, apenas partindo-se desse fim, a ‘determinação completa do homem’ (*KrV* A 840), que no seu todo determina <*bestimmt*> todas as partes da razão em um sistema de fins, *exige-se que a Crítica se compreenda como um tribunal* (Brandt, 2007, 7. Grifo nosso).

Que tornemos agora explícita nossa estratégia: utilizamos aqui uma mudança na postura interpretativa do próprio Brandt como sinal de uma virada mais profunda no panorama da *Kant-Forschung*¹⁴. Ora, não

¹⁴ Em seu artigo sobre o Neokantismo, Konstantin Pollok torna mais compreensível a continuidade das linhas de força na *Kant-Forschung* traçadas aqui: “Reinhard Brandt foi estudante em Marburg de Klaus Reich, que, por seu turno, foi estudante em Freiburg de Julius Ebbinghaus, que, por sua vez, foi estudante de Windelband em Heidelberg” (Pollock, 2010, 346n).

basta, para esses intérpretes recentes, reconhecer em Kant um cientificista, um metafísico ou um filósofo da subjetividade. É necessário, acima de tudo, reconhecer no escopo mesmo de sua filosofia um *projeto político*, refletido e cifrado nas metáforas político-jurídicas que Kant utiliza na *Crítica*. A guinada a que aqui nos referimos pode ser antevista na seguinte passagem de uma obra de Karl Jaspers publicada originalmente em 1957:

O *páthos* de Kant do pensamento racional é sua filosofia mesma, com a qual ele se sabe em um grande movimento histórico. Essa filosofia é filosofia *política* na medida em que ela mesma deseja ser um elemento da política, e é *filosofia política* na medida em que este pensamento político, no caminho do autodiscernimento racional livre, liga-se ao mais supremo <Höchste>, que é pensado especulativamente, e vivenciado no suprassensível através de fundamentos práticos. Neste pensamento reside a tensão entre a consciência da impotência imediata e a grande confiança que aponta para o sinal da trilha da razão (Jaspers, 1975, 175).

Nessa “observação críptica” (Shell, 1980, 5) de Jaspers está contido não apenas um diagnóstico de época a respeito da filosofia kantiana e de seu papel em meio ao Esclarecimento¹⁵, como também um guia para a *leitura política* de toda a filosofia kantiana e de sua obra mais paradigmática: a *Crítica da Razão Pura*. Ainda que de forma não explícita e consciente, a indicação de Jaspers pode ser considerada como tendo sub-repticiamente estipulado as bases programáticas para o modo de interpretação que denominamos *político* da filosofia de Kant e da obra que inaugura o período crítico. Para os intérpretes filiados a tal linha interpretativa, as alternativas anteriores – Kant como filósofo da física newtoniana, o metafísico por excelência ou o aprofundador da autoconsciência – revelam-se *insuficientes* para mesurar a verdadeira radicalidade da *virada prática* representada pelo projeto crítico em meio à *Aufklärung* e, sobretudo, ressaltar o decisivo lastro *político* que o pensamento de Kant deixou em sua época e nos dias de hoje.

A semente interpretativa lançada por Jaspers passou a render frutos conceituais mais sólidos a partir das décadas de 60 e 70 do século passado¹⁶, momento em que, não por acaso, *a filosofia jurídica e política*

¹⁵ A passagem citada de Jaspers insere-se numa discussão acerca do “caminho do Esclarecimento” <Weg der Aufklärung>, o caminho de “saída do homem de sua minoridade da qual é, ele mesmo, o culpado” (WA AA 08: 35), que Kant definira de modo exemplar como um evento simultaneamente filosófico e político.

¹⁶ Esse marco temporal pode soar à primeira vista arbitrário, dadas as referências ao “caráter jurídico” da *Crítica* feitas por diversos intérpretes ao longo da história da recepção da filosofia kantiana. Excetuando-se aqui dois importantes críticos de primeira hora da *KrV*, Hamann e Herder, que lançaram suspeitas à pertinência do referencial jurídico da *Crítica* (Hamann, 1967, 217-218. Herder, 1799, 6-7. Cf. Santos, 1990, 562), e dos debates, ocorridos nos anos imediatamente

*kantiana começava a receber uma atenção inédita no interior da Kant-Forschung*¹⁷. Até então esse âmbito da filosofia kantiana havia sido alvo de escasso interesse, e tal descaso tinha suas razões de ser. Durante muito tempo, a obra em que o pensamento jurídico e político kantiano encontra seu acabamento sistemático mais consistente, os *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* ou, simplesmente, *Doutrina do Direito*, fora taxada, de forma quase unânime, como fruto de um intelecto senil e incompatível com o brilhantismo do seu autor¹⁸. Porém, os motivos para o desinteresse que o pensamento político e jurídico de Kant despertara não se esgotavam nesse juízo em grande medida descabido. Segundo muitos comentadores, aqui Kant apenas acolhia acriticamente certos temas da tradição, sem as inovações presentes em outros âmbitos de sua filosofia: o recurso ao direito natural e sua relação com o direito positivo, as teorias do contrato originário e da oposição entre estado de natureza e estado civil, a constituição republicana e as formas de governo, a tese sobre a separação dos poderes, dentre outros¹⁹. Ademais, não raro se ressaltava a suposta lacuna sistemática existente entre as bases da filosofia moral kantiana, mais notadamente conceitos-chave como imperativo categórico, liberdade positiva, princípio da autonomia e a mera exigência de legalidade das ações presente na *Doutrina do Direito*, quando não sua completa independência em relação à filosofia transcendental exposta na

seguintes à publicação da obra, que opunham hoje desconhecidos defensores e detratores da utilização da metafórica política e jurídica na paráfrase de questões metafísicas em Kant (Cf. Pietsch, 2010, 196-212), significativos comentadores da “moderna *Kant-Forschung*” ressaltaram a importância da imagem processual da *Crítica* antes da mais recente voga da leitura política do projeto crítico. Dentre eles destacam-se notadamente Hans Vaihinger, que acentua a “imagem do processo que constitui o fundamento de *toda* a *Crítica*” (1881, 107ss), e Bruno Bauch (1921), que, destacando a *quid iuris* como o genuíno problema crítico (Cf. Marcos, 1992, 56n), “fazia notar que o direito não é para Kant meramente um domínio regional de reflexão, mas está indissolúvelmente ligado ao conceito kantiano de razão e à problematização crítica” (Santos, 2007, 205). No entanto, essas esparsas referências apenas tomam-se interpretações estruturadas após o momento assinalado, por volta da virada de 1960 para 1970, em que a concomitante revalorização da filosofia jurídica e política kantiana não é fortuita. Como argumentamos, os dois movimentos devem ser considerados em *conjunto*: uma leitura política da *Crítica* somente pode fazer sentido no interior de um genuíno redimensionamento acerca da pertinência e atualidade do pensamento jurídico e político kantiano.

¹⁷ Para um breve panorama da “reabilitação” da filosofia política de Kant nas últimas décadas e um apanhado da principal literatura surgida no período, cf., dentre a volumosa bibliografia sobre o tema, Friedrich, 2004, 1-18. Gerhardt, 1996, 464-468. Schröder, 2009. Voltaremos a esse tópico pouco mais adiante.

¹⁸ Sobre esse juízo, inicialmente feito por Schopenhauer, mas acolhido por diversos outros autores, como Hannah Arendt e Victor Delbos, cf. Trevisan 2011, 14-16.

¹⁹ Para uma crítica ao juízo que erroneamente assimila Kant de forma irrestrita à estrutura conceitual da tradição e nega qualquer renovação do pensamento político presente em sua obra, Cf. Goyard-Fabre, 2006. Maus, 1994. Terra, 1995.

*Crítica da Razão Pura*²⁰. Quem resume os motivos para a negligência de que foi vítima a obra é Wolfgang Kersting, ele mesmo responsável por um dos primeiros estudos de fôlego sobre o pensamento político kantiano:

Quando não se colocou de lado [*a Doutrina do Direito*] de modo silencioso como produto de um espírito senil, ela foi acusada de uma queda no pensamento teleológico jusnaturalista de um Wolff, Baumgarten e Achenwall, foram vistas nela uma contraposição à filosofia transcendental da *Crítica da Razão Pura* e uma incompatibilidade com os fundamentos de validade teórica da filosofia moral que a *Crítica da Razão Prática* desenvolveu (Kersting, 2007, 71).

É precisamente nas linhas interpretativas que delineamos acima que se encontram as raízes conceituais da avaliação de que o pensamento político e jurídico kantiano se prendia, no limite, ao dogmatismo que o próprio Kant demolira com suas três *Críticas* e, portanto, não poderia ser visto como uma parte integrante da filosofia crítica – para não mencionar, decerto, ser considerado um paradigma de leitura da *Crítica da Razão Pura*. Cortar essas raízes conceituais profundas foi e é precondição de possibilidade de uma leitura política da *Crítica* (cf. Marcos, 1992 / 1994).

Ora, para os representantes da “virada metafísica”, tratava-se menos da rejeição de um pensamento político e jurídico kantiano consistente com aquilo que caracterizaria o método transcendental e as “verdadeiras intenções” de Kant, do que de um flagrante descaso – como afirma Brandt, “para Heidegger, ‘liberdade’ e ‘direito’ são palavras estrangeiras; em sua obra *Kant e o Problema da Metafísica, a Metafísica dos Costumes*, por exemplo, não é mencionada, pura e simplesmente”. Com efeito, um desinteresse análogo é patente nas obras dos demais autores dessa linha interpretativa (Brandt, 2007, 348)²¹. De modo diametralmente inverso, o movimento do neokantismo contava com importantes juristas e para eles naturalmente nada era mais estranho do que a indiferença ou o descaso em relação ao direito e à política. Entretanto, ainda que reconhecendo a inspiração kantiana de seus

²⁰ Para uma discussão a respeito disso e literatura sobre o tópico, cf. Trevisan, 2011. Voltaremos a esse último ponto na sequência.

²¹ Brandt prossegue dizendo que Gadamer confessara a Ebbinghaus ser “cego à filosofia do direito”. Devemos, no entanto, atenuar o juízo de Brandt sobre o desinteresse despertado pela filosofia jurídica e política numa possível leitura de Kant que segue a trilha aberta por, sobretudo, Heidegger. A metáfora do tribunal e o escopo político da *Crítica* são discutidos em uma parte significativa da literatura francesa sobre o tema, inspirada, em maior ou menor medida, em Heidegger, mais especificamente alguns trabalhos de Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy e Jean-François Lyotard. Daqui seria possível extrair uma questionável porém coesa leitura política da *Crítica*. Cf. Seba, 2006.

trabalhos, os representantes desse movimento consideraram a *Doutrina do Direito* um escrito pré-crítico, inconsistente com o “método transcendental” estabelecido na *Crítica*. Seus autores recorriam a Kant para fundar ciências jurídicas próprias, mas, de forma curiosa, desprezavam o próprio pensamento jurídico e político kantiano, preferindo, pelo contrário, apostar naquilo que, para eles, a *Crítica da Razão Pura* teria estabelecido como verdadeiro método transcendental. Gerd-Walter Kührers resume o cenário da seguinte maneira:

No neokantismo foram realizadas poucas investigações diretas sobre a *Doutrina do Direito* de Kant. Pelo contrário, o neokantismo completou a avaliação negativa da *Doutrina do Direito* ao radicalizar decisivamente o argumento sobre o caráter não-crítico da obra, da fundação transcendental insuficiente, etc. O neokantismo esboça sua filosofia do direito sem o recurso à *Doutrina do Direito* de Kant (Kührers, 1998, 19).

Segundo Hermann Cohen, ao contrário do que ocorrera com a física newtoniana, Kant não teria encontrado em filosofia moral nenhuma ciência prática bem estabelecida da qual pudesse questionar os princípios que inicialmente a tornam possível, e teria recorrido, em contrapartida, ao juízo “fatural” sobre o entendimento comum dos homens (o “análogo” de um fato de que fala Cohen) para dele construir seu sistema. Ora, nada mais natural, afirma Kurt Lisser, dado o “estágio histórico das ciências práticas” de então - Cohen teria “corrigido” Kant, e, partindo do *factum* da ciência jurídica de sua época, concebeu sua “ética da vontade pura” (Lisser, 1959, 5-8). Vejamos o juízo de Cohen a respeito da filosofia prática e jurídica de Kant:

Assim como a física está enraizada na lógica, também o direito está na ética (...), portanto, também a ética precisa ser investigada a partir da ciência jurídica e nela ser fundada. Esta é a nova posição que aqui damos à ética. Ao passo que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, investigou as genuínas bases metafísicas da ciência da natureza, ele procedeu diferentemente na ética. Na *Crítica da Razão Prática* (...), ele não partiu do fato da ciência jurídica, mas antes do análogo de um fato (...). Aqui Kant *perdeu a aplicação do método transcendental*; (...) e não realizou a dedução da ética na ciência jurídica (...) como a da lógica na ciência da natureza (Cohen, 1907, 227).

O veredicto de Cohen obteve larga influência nos estudos sobre filosofia prática de Kant. Com efeito, na esteira deste diagnóstico neokantiano, a *Doutrina do Direito* e a fortiori a filosofia jurídica de Kant foram rejeitadas como “pré-críticas”, na medida em que “traíam” o “espírito crítico-transcendental” que funda a sistematicidade e a cientificidade da filosofia kantiana. Assim, ao invés de propor uma “ciência pura do direito”, na *Doutrina do Direito* Kant retorna ao

dogmatismo das escolas jusnaturalistas e, assim, afasta-se dos cânones transcendentais da *Crítica da Razão Pura*. Ainda que propondo uma ciência do direito oposta à de Cohen (cf. Oberer, 1973, 95), Rudolf Stammler e Hans Kelsen emitem juízos paradigmáticos e análogos sobre o tema. Segundo Stammler,

na sua *Metafísica dos Costumes*, Kant deixou cair em relação à doutrina do direito o método crítico, permanecendo na esteira do direito natural, que era dominante à altura (Stammler, 1911, 36. Apud Lamego, 2005, xviii).

Já de acordo com Kelsen, a *Doutrina do Direito* de Kant estaria em contradição com o idealismo transcendental da *Crítica da Razão Pura*, caracterizando-se, na realidade, como

a expressão mais bem acabada da doutrina jusnaturalista clássica, conforme esta foi desenvolvida durante os séculos 17 e 18 sobre o solo do cristianismo protestante (Kelsen, 1928, 76. Apud Oberer, 1973, 95).

Com a senda aberta por Ebbinghaus ocorre um fenômeno mais complexo no qual temos de nos deter com mais vagar. O autor foi um dos principais responsáveis por combater o juízo dos neokantianos e chamar a atenção para as inovações do pensamento político e jurídico de Kant em relação à tradição. Ora, uma das críticas que Cohen lançava a Kant era que, ao ligar-se ao movimento jusnaturalista precedente, “a *Doutrina do Direito* de Kant não participava do progresso *secular* da filosofia kantiana”, acolhendo elementos materiais – os fins do homem – que a remetiam à tradição de um direito natural de base teológica (cf. Ritter, 1971, 16-17; 340). Ebbinghaus, pelo contrário, ressaltava a matriz puramente *racional e formal* do direito kantiano, o que desvincularia este de tentativas de fundar o justo e o correto em doutrinas sobre o “fim natural” do homem, a felicidade, ou sobre a “perfeição humana”, ambos correntes no “direito natural cristão” (Ebbinghaus, 1968a, 110-119. esp. 112). Para Ebbinghaus, portanto, havia um importante *significado atual* a ser buscado na filosofia jurídica e política de Kant²².

No entanto, ao mesmo tempo em que reabilitava a *Doutrina do Direito*, Ebbinghaus *recusava sua dependência sistemática em relação à filosofia moral kantiana e ao princípio de autonomia da vontade*. Segundo ele,

se a lei da ‘autonomia moral’ é uma ideia de realidade possível para os homens ou uma mera ‘fantasia delirante perdida em altos vãos’

²² Para aquele que, à época, Ebbinghaus chamava de “significado atual” de Kant, cf. “Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung” e “Die Idee des Rechtes”. In: Ebbinghaus, 1968a.

<hochfliegende Phantasterei>, esta é uma pergunta que, se negada ou afirmada, em nada toca a validade daquele conceito negativo de liberdade prática retirado da experiência que Kant põe no fundamento de sua *Doutrina do Direito* (Ebbinghaus, 1968b, 21).

Porém, Ebbinghaus vai ainda mais longe. Para ele, a *Doutrina do Direito* de Kant e, com ela, toda sua filosofia jurídica e política *não seriam dependentes sequer do restante da filosofia crítica*, compreendida por Ebbinghaus como um idealismo transcendental que opõe um mundo fenomênico e um mundo inteligível, fenômeno e númeno:

No que diz respeito à liberdade moral, cuja lei teria de ser aquela da autolegislação da razão prática pura, sua possibilidade não é de forma alguma pressuposta para a validade do conceito negativo de liberdade assumido pela *Doutrina do Direito* de Kant. Visto que, no entanto, aquela lei da autonomia em sua possível obrigatoriedade para a vontade do homem depende da validade da doutrina da distinção de fenômenos e númenos estabelecida na *Crítica da Razão Pura*, então a limitação da *Doutrina do Direito* kantiana ao conceito negativo de liberdade do arbítrio humano significa, ao mesmo tempo, a independência desta *Doutrina do Direito* em relação à filosofia crítica e seu idealismo transcendental (Ebbinghaus, 1968b, 21-22).

A ideia de fundo de Ebbinghaus é a de que para formar um conceito de direito secularizado basta uma noção fraca de liberdade “prática”, não “metafísica”, como *possibilidade de imputação e responsabilidade pelos próprios atos*, capaz de ser extraída da simples experiência sem a necessidade de constructos metafísicos como o de uma “autonomia da vontade” referida a um mundo suprassensível:

Se por liberdade entendemos meramente a independência das ações do arbítrio humano em relação aos estímulos aos quais o homem está sujeito em virtude de seus impulsos, então a liberdade não é um problema. Com efeito, que o homem, como diz o poeta, ‘discrimine, escolha e julgue’, isto a experiência nos ensina. Ela nos ensinar significa que somos capazes de proceder segundo certas regras que nós impomos a nós mesmos e em virtude das quais podemos reprimir os apetites que nos impulsionam em dados instantes. Se essa força é enfraquecida ou, de modo geral, não funciona mais de modo regular <regelmäßig>, falamos então de uma capacidade de imputação dos homens distorcida, diminuída ou ausente (Ebbinghaus, 1968a, 110).

Contra aqueles que ligavam Kant à tradição jusnaturalista, Ebbinghaus argumenta que esse conceito negativo de liberdade é suficiente para desligar a “validade objetiva da possível legalidade <Rechtmäßigkeit> de nossas decisões”, de algo “completamente independente da vontade do homem” (Ebbinghaus, 1968a, 111), como, por exemplo, a vontade divina ou a “natureza” (“vista de forma cristã: a

‘criação’)), que, segundo ele, pressuporia o aparato metafísico refletido na doutrina kantiana de um possível mundo inteligível (Ebbinghaus, 1968a, 111-3). Em outras palavras, a inovação kantiana identificada por Ebbinghaus em um conceito de direito completamente racional e formal se transmuda numa espécie de “autonomia negativa” da *Doutrina do Direito* de Kant e se enuncia numa tese que exerceu grande influência nos estudos sobre a filosofia jurídica kantiana e que ainda hoje encontra adeptos, a saber, a “tese da independência”: a independência da Doutrina do Direito em relação tanto às bases transcendentais do criticismo kantiano quanto ao “conceito positivo” de autonomia como autolegislação²³.

De acordo com Ebbinghaus, portanto, para uma “legítima” *Doutrina do Direito* seria suficiente apenas o conceito de liberdade “no sentido prático” como “independência do arbítrio em relação à necessidade pelos impulsos da sensibilidade”, exposto na *Crítica da Razão Pura* (*KrV* A 534/ B 562) (Ebbinghaus, 1968b, 20). Para Ebbinghaus, tal conceito de liberdade em sentido prático seria não por acaso ligado à “ideia de uma espontaneidade que pode começar a agir por si mesma” (*KrV* A 533/ B 561) e que é, por seu turno, referida à noção de “uma inteligência dotada de uma vontade” (*GMS* AA 04: 457). Percebe-se, aqui, a conexão entre a leitura de Ebbinghaus sobre o fundamento metodológico da *Crítica* residir na apercepção transcendental e sua interpretação sobre a *Doutrina do Direito* como baseada apenas no conceito negativo de liberdade. Em ambos os casos, a “estrutura da autoconsciência”, seja como unidade sintética da apercepção seja como espontaneidade prática absoluta, bastaria como base única de apoio da filosofia teórica e da filosofia prática. Esta “espontaneidade absoluta” teórica e prática seria, assim, a chave interpretativa do projeto crítico como um todo. Não por acaso, Klaus Reich defende algo semelhante em um artigo originalmente publicado em 1936. Para ele, “o racionalismo da *Doutrina* do Direito <*Rechtslehre*> não contém certamente mistério algum em relação à possibilidade da ação jurídica <*Rechtstuns*>. Portanto, tal racionalismo certamente não se perde em afirmações de uma razão prática pura, suposições de que a razão pura, em virtude de sua ideia de lei moral, seria ela mesma imediatamente prática. Em outras palavras, a doutrina racional pura do direito certamente não leva ao princípio da autonomia da vontade” (Reich, 2001, 157).

²³ Dentre os atuais proponentes da “tese da independência”, ver Wood 2002: 9. 1999: 35. Willaschek, 2002. Para uma discussão sobre tal tese, cf. Horn, 2014. Terra, 1995. Kersting, 2007.

Não entraremos aqui numa discussão acerca dos diversos sentidos de liberdade em Kant e a relação do tema com o problema da coisa-em-si e da oposição entre fenômeno e númeno na filosofia teórica e prática kantiana (cf., dentre outros, Hulshof, 2011). No entanto, com vistas ao objetivo de autores como Onora O’Neill de propor uma leitura política da *Crítica* baseada num sentido modificado, mas ainda assim positivo de uma autolegislação ou “autonomia positiva” da razão prática e teórica, não somente pode, como *deve* ser esboçada uma possível resposta a Ebbinghaus no que diz respeito à vinculação sistemática existente entre, por um lado, a filosofia jurídica e política de Kant, e, por outro, sua filosofia moral e mesmo o conjunto da filosofia crítica. Ainda que uma resposta completa e acabada não possa ser feita aqui (para tanto, cf. Marcos, 1992; 1994. Trevisan, 2011, 14-40; 261-298), mencionemos apenas que Ebbinghaus incorre, curiosamente, numa *confusão sistemática* em certa medida análoga à cometida no neokantismo: pensar a autonomia *jurídica* não implica, necessariamente, um deslize dogmático ou pré-crítico e tampouco implica, forçosamente, ligar a autonomia jurídica (privada e política) à autonomia *ética* da vontade – pertencente, ela sim, à *Doutrina da Virtude* – como ação por dever ou segundo o conceito de moralidade. Kant é explícito ao notar que o uso externo da liberdade, tema de uma *Doutrina do Direito*, exige uma noção *positiva* de autolegislação dos envolvidos em relações jurídicas que regule suas manifestações exteriores do arbítrio seja no uso de objetos externos (direito privado) seja naquela específica relação jurídica (Constituição Republicana) na qual se funda a legitimidade de tal uso (direito público). Em outras palavras, se se considera o conceito de autonomia exposto nas obras de fundamentação anteriores à *Metafísica dos Costumes* como um conceito *eticamente neutro*, ainda que moral, é possível afirmar a existência de um conceito *positivo de autonomia jurídica, um conceito moral, porém não ético ou metafísico*, consistente com as bases sistemáticas da filosofia crítica e indissociavelmente ligado a uma noção eticamente esvaziada de autonomia moral exposta na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática* (Cf., dentre outros, Terra, 1995; Horn, 2014; Maus, 1994; 2011). Sem esse ajuste de contas conceitual, torna-se *impensável* uma leitura política da *Crítica*.

Não coincidentemente, o debate sobre as possíveis formas de *reabilitação sistemática* da filosofia jurídica e política kantiana se deu em conjunto com o acento na sua *atualidade* para o debate contemporâneo sobre o tema. Ver nos “pequenos escritos” políticos e jurídicos de Kant uma parte sistematicamente consistente do todo e,

decerto, igualmente inventiva e revolucionária a exemplo das restantes, pode ser considerado uma contrapartida necessária do apelo a Kant como “companheiro contemporâneo de discussão” na teoria política. Surge daqui a imagem de um Kant como “filósofo político”, talvez o mais frutífero dos pensadores clássicos²⁴; um interlocutor atual, cujos “principais escritos são, ao mesmo tempo, textos históricos e contemporâneos” (Höffe, 1979, 84-5) e cujo “espírito” faz-se presente no ambiente conceitual e mesmo no arranjo institucional de organizações políticas do presente (Schröder, 2009, 134). Essa significativa atualidade do pensamento político kantiano é assinalada em quatro pontos por Otfried Höffe, sobretudo naquilo que diz respeito à sua perspectiva cosmopolita e instauradora da paz:

1) Como o primeiro e até hoje mais importante pensador a fazer isto, Kant eleva a paz ao posto de um conceito filosófico fundamental. 2) Ele a conecta com a inovação política de seu tempo, a república vinculada aos direitos humanos. 3) Ele a amplia para uma perspectiva cosmopolita. 4) Por último mas não menos importante, com seu conceito de ‘povos soberanos’ <königliche Völker> ele dá uma guinada republicana ao pensamento de Platão sobre o rei filósofo: não uma elite particular, os filósofos, deve ser o rei <König>, mas sim os próprios povos, na medida em que governam a si mesmo ‘segundo leis iguais’ (Höffe, 2001: 11; cf. também 15-32).

No entanto, a atualidade e os efeitos do pensamento político kantiano “não valem apenas em relação a seu gesto universalista e cosmopolita. São também pertinentes outras características fundamentais da filosofia política kantiana: seu caráter que combina diversas disciplinas; seu pensamento racional-conceitual apriorístico, na medida em que é continuamente dirigido à práxis; sua fundação racional-conceitual da autonomia moral da pessoa conjuntamente à liberdade interna e externa, daquela resultante, como princípios normativos fundamentais do mundo político; e, por último, mas não menos importante, sua riqueza em ideias políticas reformistas para contextos que vão além do Estado e de culturas específicas” (Schröder 2009: 134). Colocada em uma intenção programática, a atualidade do pensamento político kantiano pode também ser avaliada na perspectiva de uma “investigação para ‘entender’ a teoria de Kant e, ao mesmo tempo,

²⁴ Novamente não por acaso, Kant é evocado por John Rawls logo no prefácio de *Uma Teoria da Justiça*, obra que marcou um “renascimento da filosofia política” (Kersting 2007: 190). Segundo Rawls, que enquadra Kant como um dos principais representantes da “teoria tradicional do contrato social”, os resultados de sua própria teoria seriam “altamente kantianos em sua natureza” (Rawls, 1971, viii).

reconstruí-la para contextos sociais contemporâneos, [e tal investigação] deve, assim, ater-se firmemente a duas perspectivas. Ela precisa uma vez mais libertar dos preconceitos refeudalizantes do presente os conceitos clássicos democrático-teoréticos da filosofia do Esclarecimento e, ao mesmo tempo, discutir seu significado modificado, conceitos estes que têm de ser assumidos com vistas a contextos sociais radicalmente cambiáveis, sem que, no entanto, se abra mão de seus potenciais originários de emancipação” (Maus, 1994, 35)²⁵.

Talvez possamos aqui voltar, enfim, à intuição de Heine apresentada na primeira parte do nosso artigo e posta em termos mais claros por Jaspers. Ora, o movimento conjunto e atual de reabilitação sistemática e revalorização temática do pensamento jurídico e político de Kant encontra seu prolongamento natural numa *leitura política* da própria *Crítica da Razão Pura*. Tal leitura vê nas diversas imagens jurídicas e políticas presentes na obra não um recurso retórico dispensável ou sinal da impotência estrutural da práxis política alemã, mas, antes, o significativo indício de uma estrutura homóloga de pensamento que presidiria a junção conceitual das obras especulativas, práticas e políticas de Kant. Mais notadamente, a imagem *do tribunal da razão*, exposta no primeiro prefácio à *Crítica da Razão Pura* e na Doutrina Transcendental do Método, deveria servir, em conjunto com suas ressonâncias políticas e jurídicas, como uma aglutinadora de tal movimento interpretativo, fazendo com que a obra crítica seja lida à luz de seu significado político mais amplo no Esclarecimento alemão. Não só deveria, retifique-se, como é isso o que efetivamente ocorre. É a esse aspecto da recepção da obra kantiana que agora nos voltaremos.

III. Panorama da leitura política da *Crítica da Razão Pura*

Na esteira da reabilitação da filosofia político-jurídica de Kant e do “caminho intermediário” na história da recepção da obra crítica, ambas propiciadas – direta ou indiretamente – por Ebbinghaus, surge a atual leitura política da *Crítica da Razão Pura*. Como não será possível expor em detalhe a interpretação de cada um de seus proponentes,

²⁵ Por “refeudalização do entendimento contemporâneo da democracia”, I. Maus entende, grosso modo, um déficit democrático – motivado por “intenções conservadoras” que retrocedem à pré-modernidade – na compreensão de conceitos-chave da teoria política clássica e contemporânea, tais como soberania popular, direito de resistência, teoria do contrato e divisão dos poderes. Segundo Maus, libertar a teoria política de tal bloqueio conservador significaria radicalizar a autocompreensão reflexiva democrática da modernidade, abdicando-se de concepções constitucionais “substanciais” e, em vez disso, aprofundando-se mecanismos procedimentais e formais de “formação da vontade”. Para sua discussão a respeito, cf. Maus, 1994, 32-42.

contentemo-nos, na sequência, com um breve panorama dessa corrente interpretativa.

Adotando como ponto de partida seja o primeiro prefácio à *Crítica* e partes da Doutrina Transcendental do Método, nos quais Kant expõe uma breve “história política” da metafísica e seus estágios sucessivos de despotismo (racionalismo dogmático), anarquia (empirismo cético) e, enfim, a legalidade do estado civil sob a atuação do tribunal da *Crítica* (A IX-XII; A 751-753/ B 779-781), seja momentos estratégicos para a argumentação kantiana, como a dedução transcendental das categorias e as antinomias da razão pura, nos quais é evocada a imagética jurídica e política (cf, dentre outros, A 84/ B 116; A 423-425/ B 450-453), os representantes da leitura política da *Crítica da Razão Pura* propõem uma interpretação do projeto kantiano que acentua a insuficiência do discurso estritamente teórico na iluminação da estrutura da *Crítica* e da maneira peculiar com que ela aborda os problemas fundamentais legados pela tradição filosófica. Para os representantes da leitura política do projeto crítico, “toda a primeira *Crítica* e o modo pelo qual Kant apresenta sua teoria como um todo foram largamente afetados pela decisão de adotar procedimentos jurídicos como um paradigma metodológico” (Henrich, 1989, 38), de modo que “o caráter jurídico [da *Crítica da Razão Pura*] não pode ser (...) uma metáfora possível e acessória, mas antes tem de deter um estatuto de necessidade” (Brandt, 2007, 332). Deve-se, portanto, ressaltar “a importância central da metáfora jurídica, não só como a ‘metáfora fundamental’ segundo a qual se estrutura, se constrói e se expõe a primeira *Crítica*, mas também como o paradigma ou o esquema de acordo com o qual se explicita a ideia da filosofia transcendental na filosofia prática e na crítica do juízo estético” (Santos 1990: 567), ou, então, indo um pouco mais longe, afirmar que, para Kant, a razão filosófica e a razão jurídica “têm uma raiz idêntica” (Kaulbach, 1982, 113) e que haveria um “a priori universal da razão jurídica” (Goyard-Fabre, 1996, 11). Dessa maneira, argumenta-se que “o problema básico do pensamento kantiano (...) vê seu desenvolvimento mais concreto em seu pensamento político” (Saner, 1983, 4), ou, ainda, que “a teoria do direito de Kant dá forma tanto à sua política quanto à sua filosofia como um todo” (Shell, 1980, 5), e assim toda a filosofia kantiana se torna, ela mesma – para retornar a Jaspers –, *filosofia política* (Jaspers, 1975, 175). Em resumo, em meio às diversas visadas interpretativas que convivem lado a lado nesse movimento recente que denominamos político de leitura da *Crítica*, resta comum uma intuição que é expressa da seguinte forma por Onora O’Neill: “a série de

metáforas políticas e jurídicas constituem a estrutura profunda da *Crítica da Razão Pura*” (O’Neill, 1989, 4).

Com a leitura política da *Crítica* ocorre um fenômeno em parte semelhante e em parte oposto ao que ocorria nas demais vogas interpretativas: um certo núcleo da *Crítica* é elegido como o *locus* onde a “razão jurídica” se apresenta de modo mais nítido; no entanto, esse eixo interpretativo se desloca em relação àquele que se observava até então. Se antes, como vimos, certos momentos da obra eram privilegiados, determinados centros de gravidade da *Crítica* eram escolhidos pelos intérpretes sempre no interior da Doutrina Transcendental dos Elementos (Estética Transcendental, Analítica dos Princípios, Dialética Transcendental, Esquematismo, etc.), com a leitura política é a Doutrina Transcendental do Método que passa a ser o ponto focal das análises. Para a leitura política da *Crítica da Razão Pura*, portanto, é instrutivo “ler o livro, por assim dizer, de trás para frente” (Röttgers, 1975, 36). Os autores representantes dessa modalidade interpretativa iniciam sua argumentação seja na rejeição kantiana da aplicação do método geométrico em filosofia discutida na Disciplina da Razão Pura no Uso Dogmático (O’Neill, Höffe), seja no relato da “história política da metafísica” e do “funcionamento processual”, “público” e “republicano” do tribunal da razão exposto nas demais seções do capítulo sobre a Disciplina da Razão Pura (Disciplina da Razão Pura em Relação a seu Uso Polêmico, em Relação às Hipóteses e em Relação às suas Provas) (Kaulbach, Leonel dos Santos, Saner), seja, ainda, nos capítulos do Cânone e da Arquitetônica da Razão Pura (Brandt). Contudo, todos esses capítulos são, de alguma forma, referidos à História da Razão Pura, capítulo que fecha a obra e põe em relevo a função da Crítica na história da filosofia, afirmando “que somente o *caminho crítico* <*kritische Weg*> está ainda aberto” (*KrV* A 856/ B 884). O movimento interpretativo, no entanto, é de retorno aos temas tratados na Doutrina Transcendental dos Elementos a partir da visada obtida pelo recurso à Doutrina Transcendental do Método: as deduções metafísica e transcendental e as relações entre a Estética Transcendental e a Analítica Transcendental, a Dialética Transcendental e a Antinomia da Razão Pura – todos estes momentos da Doutrina Transcendental dos Elementos são interpretados à luz de certos parâmetros interpretativos obtidos a partir do confronto com o método da *Crítica* exposto na Doutrina Transcendental do Método.

À guisa de conclusão, tentemos resumir o percurso realizado até aqui e ressaltar a especificidade da leitura política da *Crítica* e do projeto filosófico kantiano. Contra os neokantianos, não se trata de interpretar

Kant como aquele que fundou filosoficamente a física newtoniana ou se voltou prioritariamente a temas científicos; contra a corrente metafísica, não se trata de interpretar Kant como fundamentalmente um “metafísico” que aprofundou e revolucionou a metafísica tradicional; contra a “terceira via” de Ebbinghaus, não se trata de interpretar Kant como o “filósofo da subjetividade” que propõe uma fundamentação da teoria e da prática radicalmente apartada de uma possível filosofia jurídica e de temas políticos. Inversamente, para essa relativamente recente tendência interpretativa, trata-se, em última instância, de reforçar e radicalizar o caráter político da filosofia kantiana em meio ao Esclarecimento alemão e europeu. Esperamos que a reconstrução da história de recepção da Crítica traçada aqui possa servir de introdução ao estudo e compreensão dessa importante corrente interpretativa atual da obra kantiana.

Referencias

- ARANTES, P. E. *Ressentimento da Dialética. Dialética e Experiência intelectual em Hegel. Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- BAUCH, B. “Das Rechtsproblem in der Kantischen Philosophie”. In: *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*, 3. 1921.
- BRANDT, R. “Das Erlaubnisgesetz in den Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre”. In: Idem (Hrg). *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Berlin & New York: De Gruyter, 1982
- BRANDT, R. *Die Bestimmung der Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner, 2007.
- BRANDT, R. *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*. Stuttgart-Bad Cannstat: Frommann-Holzboog, 1974
- BRANDT, R. *Immanuel Kant – Was bleibt?* Hamburg: Meiner, 2010.
- BRANDT, R. *The Table of Judgements: Critique of Pure Reason A 67-76; B 92-101*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company. 1995
- BRITO CRUZ, J.H. *Autonomia e Obediência: o Problema do Direito de Resistência na Filosofia Moral e Política de Immanuel Kant*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2004.
- COHEN, H. *Ethik des reinen Willens*. Berlin, 1907.
- DOUBLET, D. R. *Die Vernunft als Rechtsinstanz. Kritik der reinen Vernunft als Reflexionsprozeß der Vernunft* Padeborn & Oslo: Verlag Ferdinand Schöningh & Solum Forlag A/S. 1989
- EBBINGHAUS, J. *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*. Hildesheim: Georg Olms, 1968a.

- EBBINGHAUS, J. *Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit*. Bonn: H. Bouvier. 1968b.
- FRIEDRICH, R. *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*. Berlin & New York: De Gruyter. 2004
- FUNKE, G. “Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation”. In: *Kant-Studien*. v. 67. 1976
- GERHARDT, V. “Kants kopernikanische Wende”. In: *Kant-Studien*, 78, 1987.
- GERHARDT, V. “Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik”. In: Kato, Y. e Schönrich, G. (orgs). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 464-468, 1996.
- GOETSCHEL, W. *Constituting Critique. Kant’s Writing as Critical Praxis*. Durham & London: Duke University Press, 1994.
- GOYARD-FABRE, S. *Filosofia Crítica e Razão Jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GOYARD-FABRE, S. *La Philosophie du Droit de Kant*. Paris: Vrin, 1996.
- HAMANN, J. G. *Schriften zur Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.
- HEIMSOETH, H. “Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus” In: *Kant-Studien* 29, 1924.
- HEIMSOETH, H. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bände I-IV. Berlin: De Gruyter, 1971.
- HENRICH, D. “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique”. In: FÖRSTER, E (Hrg). *Kant’s Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- HERDER, J. G. *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik der Kritik der reinen Vernunft I*. Leipzig: 1799.
- HINSKE, N. “Einleitung” em Schmid, C. C. E. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. (1798). Neu hrsg., eingel. und mit einem Personenreg. vers. von Norbert Hinske Darmstadt: Wiss. Buchges., 2005.
- HÖFFE, O. “Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurf”. In: KATO, Y & SCHÖNRICH, G (Hrg). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- HÖFFE, O. *Ethik und Politik. Grundmodelle und –probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp. 1979
- HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der Moderne Philosophie*. München: C.H Beck, 2003.
- HÖFFE, O. *Königliche Völker. Zu Kants Kosmopolitischer Rechts- und Frieden Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- HÖFFE, O. “Universaler Kosmopolitismus. Über die Einheit der Philosophie Kants”. In: OTTMANN, H (Hrg). *Kants Lehre von Staat und Frieden*. Baden-Baden. Nomos Verlagsgesellschaft: 2009.
- HORN, C. *Nichtideale Normativität: Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2014.

- HORSTMANN, R.P. “The reception of the *Critique of Pure Reason* in German Idealism”. In: GUYER, P (org). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press. 2010.
- HULSHOF, M. *A Coisa-em-si entre Teoria e Prática: Uma Exigência Crítica*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011
- ISHIKAWA, F. *Kants Denken von einem Dritten. Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomienlehre*. Frankfurt, Bern, New York & Paris, 1990.
- JASPERS, K. *Kant. Leben, Werk, Wirkung*. München: R, Piper & Co, 1975.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-
- KAULBACH, F. *Immanuel Kant*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1982.
- KAULBACH, F. “Perspektivismus und Rechtsprinzip in Kants *Kritik der reinen Vernunft*”. In: *Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie*, 10, 1985.
- KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus. I. Teil. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.
- KAULBACH, F. *Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft in Vorlesungen*. Hildesheim: H.A. Gertenberg, 1981.
- KAULBACH, F. *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 1982.
- KERSTING, W. *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis. 2004.
- KERSTING, W. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. 3. Erweiterte und Bearbeitete Auflage*. Paderborn: Mentis Verlag, 2007.
- KOSELLECK, R. *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto e Ed. UERJ. 1999.
- KRÜGER, G. *Critique et Morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961.
- LAMEGO, J. “A Metafísica dos Costumes: a apresentação sistemática da filosofia prática kantiana”. In: Kant, I. *A Metafísica dos Costumes*. Porto. Calouste Gulbenkian. 2005.
- LANDAU, A (Ed). *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*. Bebra: 1991.
- LISSER, K. *El Concepto del Derecho en Kant*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Autónoma de México, 1959
- MARCOS, M. H. “Sobre el carácter jurídico de la razón crítica: logros y perspectivas”. In: *Daimon. Revista de Filosofía*, 4, 1992.
- MARCOS, M. H. *La Crítica de la razón pura como proceso civil. Sobre la interpretación jurídica de la filosofía trascendental de I.Kant*, Salamanca: Universidad de Salamanca, Colección Vitor (Tesis doctorales en microficha), 1994.

- MAUS, I. *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*. Frankfurt: Suhrkamp. 1994.
- MAUS, I. *Über Volkssouveränität: Elemente einer Demokratietheorie*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2011.
- OBERER, H. “Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre”. In: Kant-Studien 64, 1973.
- O’NEILL, O. *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- PIETSCH, L-H. *Die Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*. Berlin & New York: De Gruyter 2010.
- POLLOCK, K. “The ‘Transcendental Method’. On the reception of the *Critique of the Pure Reason* in Neo-Kantism”. In: GUYER, P (org). *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press. 2010.
- RAWLS, J. *A Theorie of Justice*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1971.
- REICH, K. “Rousseau und Kant”. In: *Gesammelte Schriften*. Hamburg: Felix Meiner. 2001.
- REICH, K. *The Completeness of Kant’s Table of Judgments*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- ROSENKRANZ, F. *Geschichte der Kant’schen Philosophie*. Leipzig, 1840.
- RÖTTGERS, K. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin & New York: De Gruyter. 1975.
- SANER, H. *Kant’s Political Thought: Its Origins and Development*. Chicago: Chicago University Press, 1983.
- SANTOS, L. R. *A Razão Sensível. Estudos Kantianos*. Lisboa: Edições Colibri. 1994
- SANTOS, L. R. „Da Linguagem Jurídica da Filosofia Crítica à Arqueologia da Razão Prática”. In: SANTOS, L. R. & ANDRÉ, J. G. (Hrg). *Filosofia Kantiana do Direito e da Política. Seminário Internacional*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- SANTOS, L. R. *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990.
- SANTOS, L. R. *Retórica da Evidência ou Descartes segundo a Ordem das Imagens*. Coimbra: Quarteto, 2001
- SCHRÖDER, W.M. “After Rawls. Zur neueren und neuesten Rezeption von Kants politischer Philosophie”. In: OTTMANN, H (ed). *Kants Lehre von Staat und Frieden*. Baden-Baden. Nomos Verlagsgesellschaft: 2009.
- SEBA, J-R. *Le Partage de L’Empirique et du Transcendantal. Essai sur la Normativité de la Raison: Kant, Hegel, Husserl*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2006
- SHELL, S. M. *The Rights of Reason: A Study of Kant’s Philosophy and Politics*. Toronto, Buffalo & London: University of Toronto Press, 1980.

- TERRA, R. R. *A Política Tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- TREVISAN, D. K. *A Metafísica dos Costumes. A Autonomia para o Ser Humano*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011.
- VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants "Kritik der reinen Vernunft". Bd 1*. Stuttgart: Verlag von W. Spemann. 1881.
- WILLASCHEK, M. "Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant's *Metaphysics of Morals*". In: TIMMONS, M (org). *Kant's Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- WINDELBAND. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Heimsoeth, H (ed). Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 1935.
- WOOD, A. "The Final Form of Kant's Practical Philosophy". In: TIMMONS, Mark. *Kant's Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- WOOD, A. "Kant's Doctrine of Right: Introduction". In: HÖFFE (org). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin. Akademie Verlag. 1999

Abstract

This paper discusses what I call the “political reading” of the Critique of Pure Reason. First, I argue for a possible political meaning of Criticism in German Enlightenment. Second, I present three major interpretive trends in Kant scholarship which, along with the recent rehabilitation of Kant’s legal philosophy, pave the way for the emergence of the recent political reading of Kant’s philosophy as a whole. Finally, I examine the contours of such reading and present its leading proponents.

Keywords: Kant, law, politics, doctrine of right, critique of pure reason.

Resumo: O presente artigo expõe aquela por nós denominada “leitura política” da Crítica da Razão Pura. Em um primeiro momento se defende um possível valor político da Crítica no cenário do Esclarecimento alemão. Na sequência, apresentam-se três grandes correntes interpretativas da Crítica que, ao lado da recente reabilitação da filosofia jurídica de Kant, preparam as condições para o surgimento da atual leitura política do projeto crítico. Por fim, analisam-se os contornos de tal leitura e apresentam-se seus principais proponentes.

Palavras-chave: Kant, direito, política, doutrina do direito, crítica da razão pura.

Recebido em: 03/2016

Aprovado em: 06/2016

Informações aos autores

- 1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por e-mail ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, tecendo ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adéquam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 As citações das obras de Kant devem ser feitas preferencialmente segundo as regras da Academia (Akademie Ausgabe).
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

Information for authors

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.1 Books: author's last name in capital letters, author's first name. Title of the book in

italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

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

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

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

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

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

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

9 The quotations from Kant's works should be made preferentially according to the rules of the Academy (*Akademie Ausgabe*).

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

11 For more information, inquire the Editor.