

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 22

Número 3

Dezembro de 2024

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462



Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Editores adjuntos

Lorena Marques
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Luciana Martínez
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Nicole Martinazzo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Assistentes editoriais

Karine Cristine de Souza Barboza
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Tales Yamamoto
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar - Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques
Universidade Nova de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn
Universität Bonn
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres
Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker
Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster
Johns Hopkins University
Baltimore, Estados Unidos

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

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

Günter Zöller
Ludwig Maximilian Universität
München, Alemanha

Heiner Klemme
Martin Luther Universität – Halle/Wittenberg
Halle, Alemanha

Henry Allison
Boston University
Boston, Estados Unidos

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

Júlio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti
Univerità di Catania
Catania, Itália

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek
Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen
Tulane University of Louisiana
New Orleans, Estados Unidos

Paul Guyer
Brown University
Providence, Estados Unidos

Otfried Höffe
Eberhard Karls Universität
Tübingen, Alemanha

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

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

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Artigos

[articles]

- 7 **Notas sobre o método analítico nos *Prolegômenos***
 [Notes on the Analytical Method in the *Prolegomena*]

Fábio César Scherer
- 27 **As relações possíveis entre o sensível e o suprasensível a partir da *Crítica da faculdade de julgar***
 [The possible relationships between the sensible and
 the supersensible from the *Critique of the Power of*
 Judgment]

Carolina Miranda Sena
- 47 **O papel da função do juízo na intuição e o problema da generalidade para leituras conceitualistas de Kant**
 [The role of the function of judgment in intuition and
 the problem of generality for conceptualist readings of
 Kant]

Daniel Mendes Campos Xavier Debarry

- 63 **O conceito de direito de Kant como possibilidade moral em contexto**
 [Kant's concept of law as moral possibility in context]

 Alan Ricardo Pereira
- 85 **Two distinct kantian perspectives on the foundation of human rights**
 [Duas perspectivas kantianas distintas sobre a fundamentação dos direitos humanos]

 Jacopo Morelli
- 95 **A interpretação kantiana do princípio de razão suficiente**
 [The kantian interpretation of the principle of sufficient reason]

 Derócio Felipe Perondi Meotti
- Tradução**
 [translation]
- 113 **Kantianismo radical negro**
 [Charles W. Mills]

 José Victor Alves da Silva & Breno Ricardo Guimarães Santos

Notas sobre o método analítico nos *Prolegômenos*

[Notes on the analytical method in the *Prolegomena*]

Fábio César Scherer¹

Universidade Estadual de Londrina (Londrina, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i3.96289

Resumo

Neste artigo irei me ocupar da qualificação kantiana do método analítico nos *Prolegômenos*. Dois pontos estarão no centro da investigação: primeiro, a natureza deste método: se possui caráter heurístico ou se deve ser considerado exclusivamente enquanto uma *ars docentia*; segundo, a unidade e a linearidade na caracterização do método analítico ou a sua falta. São duas questões abertas e pouco debatidas pela literatura secundária, incluindo aquela que se dedica às questões metodológicas em Kant. Para avançar nos dois pontos, proponho o exame detalhado dos fragmentos em que Kant trata diretamente do método analítico nos *Prolegômenos*, a saber, o final do prefácio, § 4 e § 5.

Palavras-chave: método; análise; síntese; heurística; Kant.

Abstract

In this article I will address Kant's qualification of the analytical method in the *Prolegomena*. Two points will be at the center of the investigation: first, the nature of this method: whether it has a heuristic character or whether it should be considered exclusively as an *ars docentia*; second, the unity and linearity in the characterization of the analytical method or its lack thereof. These are two open questions that have been little debated in the secondary literature, including that dedicated to methodological issues in Kant. To advance on both points, I propose a detailed examination of the fragments in which Kant directly addresses the analytical method in the *Prolegomena*, namely, the end of the preface, § 4 and § 5.

Keywords: method; analysis; synthesis; heuristics; Kant.

¹ Professor na Universidade Estadual de Londrina. E-mail: schererfabio@uel.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0784-6220>

Introdução

Início com um breve relato da discussão sobre o método analítico no período que abarca a redação dos *Prolegômenos*, a fim de apontar uma situação paradoxal: a sua centralidade e, ao mesmo tempo, as dúvidas sobre alguns de seus aspectos. Na metade do século XVIII, era crescente a identificação do esclarecimento e da filosofia alemã com o procedimento analítico. No início da década seguinte, essa tendência se consolida: o método analítico passa a ser considerado o método da filosofia, como atesta a maioria das trinta e uma monografias do concurso da Academia de Ciências de Berlim de 1763, escritas pelos principais filósofos do esclarecimento alemão (cf. Engfer, 1982, pp. 27-28). A pergunta prêmio, se é possível as verdades metafísicas alcançarem a mesma evidência do que a demonstração geométrica e, caso não ser possível, qual seria a natureza e o grau de certeza possível², é transformada pelos seus participantes numa questão metodológica, sendo praticamente unânime a indicação do método analítico enquanto o adequado à filosofia e à metafísica. Se servindo do par de conceitos “análise” e “síntese”, as respostas se encontram dentro de uma tradição que remonta até os antigos gregos e que dominou a discussão metodológica no século XVII e XVIII, em que estava em debate não somente qual era o método apropriado para a filosofia, mas também a própria caracterização moderna de ciência. Transcorrido menos de meia década, o tema do método analítico e a análise é objeto de dois concursos seguidos da Academia, em 1805³ e 1809⁴. Interessado se está em saber em que consiste exatamente a análise e o método analítico na filosofia, quais são os meios para facilitar o seu uso e torná-los seguros, bem como se o método analítico pode ser empregado igualmente em todas os subcampos da filosofia ou se há alguns em que o sintético seria o mais apropriado. Além da centralidade, as questões dos últimos concursos indicam a dificuldade de definir o que se entende por esse método e as suas regras.

Essa dificuldade revela, diferentemente do que a aparente unitária evocação do método analítico possa sugerir, diferenças significativas no modo como é interpretado e aplicado pelos autores modernos. Isso se deve, entre outros fatores, ao fato de a antiga tradição matemática, utilizada de referencial, não ser em si uniforme e ter transmitido diferentes modelos metodológicos, muitos dos quais, contendo uma descrição genérica. Soma-se a isso o fato de que esses modelos, na sua recepção no século XVI e XVII, terem contraídos novas conexões, quer entre si quer com a tradição aristotélica, bem como o desenvolvimento, no século XVII, de uma concepção própria de método matemático, a qual, contudo, faz referência a um dos antigos métodos. E, por fim, não menos importante, a adaptação do método analítico aos objetos das diferentes áreas do saber e as alterações de compreensão sobre pontos específicos do método pelos autores no decorrer de sua pesquisa⁵. Neste cenário múltiplo e interrelacionado, destacam-se cinco concepções do método analítico-sintético: o método combinado de Pappus, o método sintético de Proclo, a combinatória de Lúlio, o método da ciência empírica da natureza de Zabarella e a análise da álgebra de Viète (cf. Engfer, 1982, pp. 68-121)⁶. É sobre esse pano de

2 Pergunta prêmio do ano de 1763: “Man will wissen: Ob die Metaphysischen Wahrheiten überhaupt, und besonders die ersten Grundsätze der Theologiae naturalis, und der Moral, eben der deutlichen Beweise fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten, und welches, wenn sie besagter Beweise nicht fähig sind, die eigentliche Natur ihrer Gewissheit ist, zu was vor einem Grand man gemeldete Gewissheit bringen kann, und ob dieser Grad zur völligen Überzeugung zureichend ist” (AA 02: 493).

3 Pergunta prêmio do ano de 1805: “Man gebe die Eigenschaft der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie bestimmt an, und untersuche, ob es Mittel giebt, ihren Gebrauch festzustellen und zu erleichtern, und diese Mittel setze man genau auseinander” (Allgemeine Literatur-Zeitung, Nr. 162 vom 17. August 1803, Sp. 1324).

4 Pergunta prêmio do ano de 1809: „Man soll die Mittel aufsuchen und angeben, die Anwendung der philosophischen Analysis zu sichern und zu erleichtern. Ist ferner die auf solche Art bestimmte analytische Methode in dem ganzen Gebiet der Philosophie gleich anwendbar? oder giebt es einige Theile dieser ganzen Wissenschaft, worin nur das synthetische Verfahren Statt haben kann“ (Allgemeine Literatur-Zeitung, Nr. 92 vom 18. November 1807, Sp. 741).

5 Para um levantamento da história do método de análise e síntese no século XVIII, em diferentes países da Europa e em diferentes áreas do saber, consulte Tonelli, 1976.

6 No segundo capítulo do livro *Philosophie als Analysis* (1982), Engfer caracteriza esses cinco modelos de método

fundo que emergem as questões acima da Academia de Ciências de Berlim e é com ele em vista que se inquire, neste artigo, se as várias afirmações de Kant nos *Prolegômenos* sobre o método analítico convergem para uma e mesma aceção metodológica, com etapas e fins iguais.

É comum encontramos na literatura secundária, que se ocupa do método analítico neste escrito de 1783, uma apresentação unitária e linear, sem exposição das diferenças. Se passarmos em revista os poucos estudos que se dedicaram ao método analítico e sintético em Kant – quer ele seja uma parte de uma obra maior dedicada ao levantamento e análise deste método na história da matemática (Hintikka, Remes, 1974; Otte, Panza, 2001) ou da filosofia (Timmermans, 1995), quer ele seja circunscrito às obras kantianas no seu conjunto, englobando período pré-crítico e crítico (Franciotti, 1989; Loparic, 1991), ou em vista de uma obra específica (Hintikka, 1982 e 1998; Smith, 2003; Almeida, 2009;) –, neles não se indicam, em via de regra, as diferenças na caracterização do método analítico nos *Prolegômenos*, por exemplo, entre as afirmações que lhe atribuem uma função expositiva e aquelas que apontam para o papel heurístico ou sobre a diferença no ponto de partida do método analítico na descrição presente nos § 4 e do § 5. Quando as fazem, não as aprofundam e não apontam para as consequências. Uma exceção são os comentários de Hans Vaihinger (1922, pp. 412-425), retomados resumidamente por Engfer (1982, pp. 47-49), com os quais tivemos contato na fase adiantada do desenvolvimento deste artigo, contribuindo estes para delimitar e precisar alguns pontos e, sobretudo, enquanto confirmação de alguns dos achados. Chamar a atenção sobre os diferentes elementos presentes na caracterização do método analítico por Kant nos *Prolegômenos* é o objetivo geral do artigo.

Um dos diferenciais do escrito dos *Prolegômenos* em relação à *Crítica da razão pura* é, segundo Kant, o uso do método analítico. Um diferencial não de pouca importância, a julgar pela centralidade das questões em que o seu uso é requerido, pelo lugar em que as referências ao seu emprego se encontram no escrito e pelas repetidas retomadas a ele num curto espaço do escrito. No total, há quatro trechos em que Kant trata diretamente do método analítico nesse escrito, sendo três deles nas primeiras vinte e cinco páginas (*Prol*, AA 04: 255-280), que vão do prefácio e até o parágrafo quinto. O primeiro trecho encontra-se no final do prefácio, no qual indica que o trabalho completo foi exposto “inteiramente à maneira sintética” na obra inaugural do projeto crítico, o que torna possível, útil e viável que agora ele seja exposto conforme o método analítico. Os segundo e terceiro trechos estão na seção sobre “questões gerais” dos *Prolegômenos*, que abarca o § 4 e o § 5. O § 4 ocupa-se da pergunta “é afinal possível a metafísica”, a qual Kant buscou trabalhar sinteticamente na *Crítica da razão pura*, ao passo que utilizou o procedimento metodológico analítico nos *Prolegômenos*. No § 5, a multiplicidade de pontos abertos e questões entorno da metafísica enquanto ciência é condensada na fórmula de um único problema, a saber: como é possível uma cognição sintética pela razão pura. Da resposta a essa questão depende, conforme Kant, que “a metafísica se ponha de pé ou tombe por terra, e, portanto, sua própria existência” (*Prol*, AA 04: 277). A solução desta questão nos *Prolegômenos* será realizada “de acordo com o método analítico” – em contraste, como fica implícito na passagem, com a solução sintética presente *Crítica da razão pura*. O quarto e último trecho encontra-se no final da terceira e no início da quarta parte da questão transcendental principal, em que Kant afirma ter utilizado o método analítico na solução da questão ali proposta, a saber: como é possível a metafísica em geral? Desses trechos, o terceiro do § 5 pode ser subdividido em três: a) nota do rodapé do § 5, com descrição do método analítico; b) o início do § 5, com uma aplicação desse método ao problema investigado nos *Prolegômenos*; e c) o final do § 5, contendo uma segunda aplicação. Neste artigo, nos dedicaremos aos três primeiros trechos. O quarto trecho deixaremos para outro momento⁷. Por ora, ele nos será útil para indicar que Kant não

analítico-sintético, visando o exame que fará nos capítulos subsequentes das concepções de análise em Descartes, Leibniz, Wolff e no Kant pré-crítico. Uma tradução deste capítulo, de minha autoria, está prestes a ser publicada pela *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, vinculada ao PPGFIL da UnB.

7 Por se tratar de um trecho que indica o procedimento adotado na solução de uma questão, o seu exame pressuporia revisitar o modo como Kant a solucionou, visando explicitar os passos dados, tarefa essa que demandaria um outro trabalho.

abandonou a sua proposta no decorrer do escrito, bem como para apontar qual acepção do método analítico foi empregada na resolução da questão.

Função heurística ou expositiva: final do prefácio

No primeiro trecho, Kant indica por que o escrito *Prolegômenos* não precedeu a *Crítica da razão pura*. Ele aponta por que a sua pesquisa sobre a possibilidade da metafísica, entendida enquanto uma investigação completa da razão pura, visando estabelecer a sua extensão, suas fronteiras e seus conteúdos, foi *apresentada* inicialmente de forma sintética e não de forma analítica, como era de se esperar se, por exemplo, seguisse *a arte de resolução de problemas* do método analítico-sintético, em que a etapa analítica precede a sintética. A justificativa é apresentada pelo filósofo no contexto em que defende a sua obra magna das críticas de ser prolixa, obscura e árida, por conseguinte, críticas que atacam a maneira de apresentação da obra. A defesa se baseia em duas frentes. Uma, atrelada às características do procedimento analítico e sintético, com os seus prós e contras dependendo do objetivo e objeto de pesquisa em questão. Outra, vinculada ao material da pesquisa em si, a razão pura, mais especificamente, às características atribuídas a essa *ratio cognoscendi*. Começemos com as características dos procedimentos sintético e analítico.

Segundo Kant, a prolixidade, quando fundada na ciência e não em sua exposição, a aridez e a exatidão escolástica podem ser muito vantajosas *ao assunto em si*, ainda que prejudiciais *à recepção do livro* (cf. *Prol*, AA 04: 262). O pano de fundo é um tópico recorrente na descrição dos métodos analítico e sintético nos manuais de lógica modernos e frequentemente visitados quando se avalia qual dos procedimentos é o mais adequado para a apresentação da pesquisa realizada, valendo a ressalva de que, por vezes, o modo de apresentação difere do modo que a pesquisa enquanto atividade foi construída. Entre os autores modernos, é famosa a contraposição feita por Descartes nas *Segundas Objeções e Respostas* (AT VII, 155, 4-159; IX, 121-123). Rastrear se Kant se apoiou neste ou noutro autor é difícil aqui por se tratar de notas gerais e largamente difundidas. Para nós, basta a distinção que fazem sobre a maneira de escrever, a saber: a ordem e maneira de demonstrar.

A *ordem* consiste em que o posto por primeiro deve ser conhecido sem o auxílio dos seguintes e que os seguintes devem ser dispostos de tal maneira que sejam decorrentes do que precede. Essa ordem parece ter sido usada para a organização dos *Prolegômenos* e da *Crítica da razão pura*. A estrutura dessas obras é idêntica, partindo da sensibilidade, passando pelo entendimento e chegando à razão, a despeito de que uma use o procedimento analítico e a outra, o sintético, bem como de que a faculdade de entendimento teria sido a primeira investigada quando da averiguação da possibilidade da metafísica e não, a sensibilidade; isso claro, conforme relato no prefácio dos *Prolegômenos*, feito por ocasião da indicação do papel da crítica de Hume à conexão necessária entre causa e efeito.

A *maneira de demonstrar* diz respeito ao método analítico e sintético. No relato kantiano, as vantagens do procedimento sintético são a sistematicidade, a completude e a exatidão, o que explicaria a extensão da *Crítica da razão pura* (para os críticos, a prolixidade) e sua aridez. O *assunto em si* tem muito a ganhar sendo este o procedimento de quem, nas palavras de Kant, leva “a sério o bem da ciência”. Em contrapartida, a desvantagem está na provável recepção lenta da obra e incerta aceitação, a qual, caso ocorra, todavia, seria “duradoura” (*Prol*, AA 04: 262). Em suma, para Kant, em vista da elaboração científica e sistemática do conhecimento, esse procedimento seria o mais adequado. Já a maneira analítica de apresentação é mais afeita à popularidade, a uma recepção mais rápida e favorável, porém tem várias desvantagens no que se refere ao *assunto em si*. Ainda que elas não são nominadas por Kant, é possível inferir, por contraposição ao exposto sobre o procedimento sintético, de que ela não é tão sistemática,

completa e exata. Por conseguinte, estendendo-as aos *Prolegômenos*, teríamos que o escrito visa à rápida e favorável recepção, tem mais apelo à popularidade e que, por outro lado, é mais esquemático, concentrando nas partes principais e deixando as minúcias de lado, donde decorrer a afirmação kantiana de que a *Crítica da razão pura* permanece como a obra de referência e os *Prolegômenos* são como exercícios preliminares <Vorübungen> a ela (cf. *Prol*, AA 04: 261). Passemos agora a outra frente da defesa do uso do procedimento sintético na *Crítica da razão pura*: ao objeto da pesquisa.

A razão é descrita como uma esfera isolada, única e coesa em si, composta de muitas partes que se encontram interrelacionadas de tal maneira que o critério para determinar o lugar, a validade e o uso de cada uma das partes depende da relação que elas mantêm entre si; sendo o propósito de cada parte determinado pelo conceito completo do todo, que daí emerge. Conforme Kant, a crítica da razão aqui contém somente esse critério interno para a verificação e os ajustes finos, não há um critério ou ponto de partida externo, de modo que a confiabilidade dessa crítica depende inteiramente do exame completo e exato de todas as partes constituintes, incluindo as menores: “na esfera dessa faculdade, é *tudo* ou *nada* que se deve determinar e constituir” (*Prol*, AA 04: 263). Decorrente desse perfil da razão, bem como das vantagens e desvantagens próprias a cada um dos procedimentos analítico e sintético, Kant justifica a elaboração à maneira sintética da *Crítica da razão pura*. Nas palavras de Kant: “o próprio trabalho tinha de ser inteiramente composto à maneira sintética, para que a ciência exhiba todas as suas articulações, como a estrutura de uma faculdade muito especial de cognição, em sua conexão natural” (*Prol*, AA 04: 263). Subentende-se aqui que a conexão natural da razão se dá na direção dos princípios aos consequentes ou do fundamento ao condicionado (e não na ordem inversa). Mais uma razão para a escolha do proceder sintético, que opera nessa direção.

Por último, vale se ater às expressões “plano” e “fazer planos” presentes no final do prefácio, posto a qualificação negativa dada por Kant à última e a associação da primeira ao trabalho desenvolvido na *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos*, embora, sob perspectivas distintas. Uma diferenciação entre as expressões e os seus empregos poderá ser útil, não somente para evitar o apequenamento do valor do escrito de 1783, mas também para clarificar como Kant os concebe. A expressão “plano” aparece em dois contextos distintos, ambos com uma caracterização positiva. Já a expressão “fazer planos” é usada em conotação negativa, ainda que, pondera Kant, “o mero plano de uma crítica geral da razão já teria requerido mais do que se poderia supor, para não ser, como de hábito, uma simples declamação de desejos pios” (*Prol*, AA 04: 263).

O primeiro contexto do emprego do termo “plano” é relacionado ao projeto crítico presente na obra *Crítica da razão pura*, indicando um inventário das exigências para a construção da metafísica enquanto ciência. De acordo com o relato de Kant, após a resolução do problema de Hume na sua máxima extensão, pode determinar sistemática e completamente a razão pura, “que era o que a metafísica necessitava para construir o seu sistema de acordo com um plano seguro” (*Prol*, AA 04: 261). Uma certa obscuridade, decorrente em parte da vastidão deste plano, que, conforme Kant, dificulta abranger os pontos principais da investigação, ele pretende remediá-la com os *Prolegômenos*. O segundo contexto do uso do emprego do termo “plano” está associado aos *Prolegômenos* enquanto um plano subsequente ao trabalho completo feito na *Crítica da razão pura*, plano este que pode ser entendido aqui no sentido de um roteiro das trilhas percorridas, uma planta ulterior que cumpre funções: do lado do leitor, facilita a visualização dos pontos centrais e a ideia do todo, e, do lado do assunto em si, possibilita “testar um por um os principais pontos em questão” e a organizar a exposição “melhor do que seria possível na primeira redação do trabalho” (*Prol*, AA 04: 263)⁸.

⁸ Posição essa que Kant reafirma no final do escrito: “E agora proponho, visto que é impossível julgar instantaneamente um grande edifício em seu todo por meio de uma avaliação rápida, que ele seja examinado peça por peça a partir de seus fundamentos, e que, para isso, os presentes *Prolegômenos* sejam usados como uma sinopse geral com o qual o próprio livro possa ser ocasionalmente comparado.” (*Prol*, AA 04: 380). E, mais adiante, “proponho estes *Prolegômenos* como plano e guia para a investigação e não como o próprio trabalho (...)” (*Prol*, AA 04: 381).

No que diz respeito às expressões “fazer planos” ou “esboçar um plano”, elas se referem geralmente a uma tarefa prévia, em que indica o que pretende fazer. Útil e necessária em vários campos; no caso da investigação da possibilidade da metafísica, dado às características da razão pura, que requerem sistematicidade e completude, um mero plano do que se deveria fazer, conforme Kant, seria “ininteligível, não confiável e inútil” (*Prol*, AA 04: 263); um plano indicando os principais pontos do trabalho realizado, no entanto, seria muito útil, razão pela qual os *Prolegômenos* vêm após a *Crítica da razão pura*. Neste contexto, interpretado enquanto etapa subsequente, o seu forte não seria o trabalho de descoberta, isto é, heurístico, um traço central da arte analítica de resolução de problemas⁹.

Tudo leva à tese de que, neste trecho analisado do final do prefácio, Kant fala do proceder analítico enquanto ferramenta de exposição de resultados científicos. Seria o caso também da descrição presente no final do § 4 e no § 5? Nesses segundo e terceiro trechos a serem analisados, defendo a posição de que a maior parte das características por Kant aventadas se alinham mais à arte de resolução de problemas do que ao modo de exposição de uma pesquisa realizada. Parece-me que o foco nesses trechos é a arte de resolução em si e não o modo de apresentação. Essa é uma hipótese que levanto e que buscarei sustentar na sequência. Entretanto, antes de adentrar nestes trechos, convém algumas considerações gerais.

Contexto dos trechos sobre o método analítico nos § 4 e § 5

O § 4 e o § 5 são parágrafos relativamente curtos e sequenciais, sem interrupção por nota adicional. Todavia, ambos caracterizam o método analítico, porém de tal maneira que soa uma repetição – caso não houvesse diferenças. Em ambos, Kant descreve os passos do método analítico e o contrapõe ao sintético, bem como o aplica ao problema da possibilidade da metafísica enquanto ciência. Donde se poderia perguntar: não seria mais econômico e com menor risco de divergência se fossem realizadas num único lugar? Uma vez apresentado no § 4, porque Kant o retoma no § 5? Tratar-se-ia de um descuido na redação ou na gráfica – como supostamente ocorreu, por exemplo, com os cinco parágrafos presentes originalmente no § 4, que se ocupavam do caráter sintético das proposições da matemática e da metafísica e que, posteriormente, foram alocados no § 2 pela edição de Vorländer?¹⁰ Ou haveria uma razão interna decorrente de como Kant concebe uma investigação científica? Me inclino para essa última opção.

A determinação do objeto da pesquisa e do modo de como será solucionado são dois componentes imprescindíveis em toda e qualquer investigação científica. No proceder analítico, eles têm um papel fundamental. Nele parte-se de algo confiável ou que se pressupõe como válido e, em seguida, busca-se pelas suas condições. Em via de regra, o primeiro ponto é a parte mais visível, fácil de ser identificado, acessível a um público científico mais amplo. O segundo ponto, por sua vez, requerer uma investigação mais longa, aprofundada, específica e precisa, logo, requer um espírito mais compenetrado e resoluto. Em correspondência com a concepção kantiana da ciência enquanto possibilidade de algo e com o objeto de sua pesquisa, o primeiro ponto é expresso pela pergunta: é afinal possível a metafísica? e o segundo: como é possível

9 Interpretação ligeiramente diferente pode ser encontrada em Loparic (1991, p. 475): “Moreover, according to the Prolegomena, the analytic method indicates »what has to be done in order to bring a science into reality« (A 39; tr. p. 29). It provides in particular the plan and the guide for the transcendental research (*Prol.*, a 218; tr. pp. 152-3). Before the end of the critical research this plan may well appear »unintelligible, unreliable and useless« to people who do not take part in transcendental research: but certainly not to Kant himself. And after the research is concluded and systematically exposed, it becomes much more useful to the reader without losing its usefulness for the transcendental philosopher in eventually improving the exposition”.

10 A hipótese de que esses parágrafos estavam deslocados foi inicialmente identificada por Hans Vaihinger, em 1879, confirmada por Sitzler, em 1904 e, em 1906, incluída por Karl Vorländer em sua edição. Para maiores detalhes, confira a nota de apresentação do tradutor, p. 17 (Kant, 2014).

uma cognição (sintética) pela razão pura? Nos § 4 e § 5, após o diagnóstico do estado da arte e da qualificação dessas questões, Kant apresenta para cada uma delas o procedimento analítico e a sua aplicação. Por conseguinte, a apresentação dessas duas questões centrais do proceder científico em geral (no interior da seção “questões gerais” dos *Prolegômenos*) em parágrafos separados e, visando, assim, demarcar claramente a importância delas, é uma razão plausível para explicar a ocorrência das duas descrições do proceder científico.

Vale mencionar uma outra razão, aderente a anterior e, por isso, talvez menor, mais igualmente presente na estratégia de Kant, a saber: a sua pretensão de facilitar o acesso do leitor ao problema investigado. No terceiro parágrafo do § 5, Kant afirma que, em prol da popularidade, apresentou o problema da metafísica primeiro enquanto a possibilidade de cognições a partir da razão – em referência direta ao título do § 5, mas que vale para o § 4 – e, depois, em termos mais específicos. Neste sentido, vê-se que o § 4 inicia com uma formulação mais geral, a nível de disciplina, perguntando-se se a metafísica é possível e, somente mais ao final, transforma-a na pergunta pela possibilidade de cognições sintéticas *a priori*. O § 5, por sua vez, já inicia convertendo o problema da metafísica no da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Nesta linha, pode ser lido também um detalhe no título desses parágrafos, a saber: no § 4 Kant usa a expressão alemã *Der Prolegomenen*, indicando o direcionamento ao público mais amplo, e no § 5, a latina *Prolegomena*, apontando para uma precisão acadêmica. Decorreria daqui que a apresentação do método analítico e a aplicação ao problema da metafísica no § 4 é mais geral e a do § 5, seria detalhada e precisa, de modo que, em caso de divergência, caberia nos fiar na última?

Ao nível das constatações gerais, poder-se-ia contra-argumentar de que a descrição do método analítico no § 5 é inserida de forma aparentemente episódica. Ela não se encontra no texto principal, mas numa nota de rodapé. O texto donde advém a nota não se ocupa do método, porém de justificar por que a formulação genérica da “verdadeira tarefa” da metafísica no título do § 5, feita para angariar o interesse de um público mais amplo, não trouxe prejuízo à compreensão¹¹. Além disso, a nota de rodapé tem como objetivo pleitear pelo novo emprego dos termos analítico e sintético em juízos, a saber, para explicitar as diferenças na relação entre o predicado e o sujeito no interior de um juízo, a despeito do seu uso tradicional, atrelado à tradição do método analítico-sintético e, portanto, não para tratar do método analítico em si. Para designar esse método, Kant sugere, atentando-se à direção em que eles operam, os termos regressivo e progressivo, respectivamente, para analítico e sintético¹². Tal sugestão terminológica visava indicar que o método analítico, em sua acepção heurística, utiliza frequentemente proposições sintéticas, isto é, ampliativas do saber (e não, equivalente a um conjunto de proposições analíticas). Em resumo, poder-se-ia contra-argumentar que a qualificação de método analítico no § 5 é acidental, dado o seu contexto, por conseguinte, sem maiores impactos na condução do texto kantiano. Para sanar essas e outras dúvidas, passemos a analisar as afirmações de Kant sobre o método analítico. Posteriormente, passaremos ao seu uso na formulação do problema da possibilidade da metafísica.

Descrição do método analítico nos segundo e terceiro trechos: § 4 e § 5

A descrição do método analítico no § 4 está no seu penúltimo parágrafo e no § 5, no meio

11 De acordo com Kant (*Prolog.*, AA 04: 273, 276), dado à distinção que fizera anteriormente entre proposições pertencentes à metafísica e as propriamente metafísicas, claro estava que, ao falar das cognições da razão pura, tinha-se em vista as sintéticas, ditas enquanto propriamente metafísicas, e não as analíticas, vistas enquanto meio para aquelas.

12 Nas duas ocasiões em que Kant se refere a esse método na sequência do texto dos *Prolegômenos* continua a utilizar “analítico” e não regressivo (cf. *Prolog.*, AA 04: 365).

da sua única nota de rodapé. No § 4, Kant escreve que os *Prolegômenos*, enquanto assentados no método analítico, devem

apoiar-se em algo que já se tem por confiável, a partir de que se possa se avançar com confiança e ascender a fontes ainda desconhecidas e cuja descoberta irá não apenas esclarecer o que já se sabia, mas também expor um domínio formado por muitas cognições que brotam, todas, dessas mesmas fontes (Prol, AA 04: 275. Itálico meu).

Já no § 5, afirma que o método analítico “significa apenas *que se parte daquilo que é buscado como se estivesse dado, e ascende-se às condições* que são as únicas sob as quais é possível” (Prol, AA 04: 277 n. Itálico meu). Em ambas as descrições, avança-se do fundamento para o princípio, do condicionado para a condição, por conseguinte, numa direção ascendente (em correspondência direta com a segunda qualificação da análise no relato pappusiano). Todavia, apesar da semelhança na estrutura externa, essas descrições não são iguais. Elas escondem ambiguidades quanto ao objetivo: encontrar as condições do condicionado, isto é, os elementos explicativos (*principia essendi*), ou provar o condicionado, os elementos de prova (*principia probandi*), ou ainda, ambos, além de outras diferenças significativas.

Na descrição do § 4 destacam-se três características. Primeira, o ponto de apoio externo enquanto um *Faktum* – aqui utilizado tanto enquanto dado do enunciado da questão e como parte do procedimento em si de investigação¹³. Segunda, parte-se do conhecido em direção ao desconhecido, o qual é procurado tendo como base os dados do ponto de partida. Terceira, esse desconhecido, ao ser encontrado possibilitará não somente explicar o ponto de partida em particular, mas todo aquele pertencente ao mesmo conjunto. A descrição do método analítico na nota de rodapé do § 5, por sua vez, tem características diferentes. Primeira, e principal, é de que parte de algo hipotético, do que se procura enquanto um dado aceito, cuja validade também precisa ser provada caso se queira ter certeza. Segunda, vai do “desconhecido” em direção ao igualmente desconhecido, isto é, procura a condição do condicionado pressuposto. Neste sentido, diferentemente do que na descrição do § 4, que visa tão somente a busca das condições, aqui temos duas pontas abertas: é necessário validar tanto a condição quanto o condicionado pressuposto. Terceira, não há indicação de que, uma vez encontrada a condição do condicionado pressuposto, ela possa ser estendida aos conjuntos similares, tal como na descrição do § 4 – possivelmente porque, no § 5, o referencial é a matemática, sendo essa ampliação óbvia. Para efeitos de ilustração, é como se Kant tivesse escrito num dia o § 4, tendo em vista um referencial metodológico e, em outro dia, tivesse voltado à carga no § 5, só que com um outro referencial.

Em termos gerais¹⁴, a primeira descrição do § 4, contém similitudes com o método da ciência da natureza, na linha do procedimento *regressus* de Zabarella e que, posteriormente, foi modificado e aperfeiçoado por outros autores no século XVII e XVIII, bem como do procedimento analítico praticado por Newton. Nesta análise científica da natureza, parte-se de algo assertório, de um efeito incontestável, e procuram-se as causas. Parte-se de algo que sabemos que existe, mas não por quê. Ao final da análise, conhecemos a causa do efeito, isto é, o porquê do efeito. Nessa análise, não há necessidade de investigar todos os casos particulares em que o efeito aparece. A investigação de alguns casos é suficiente para notar a conexão necessária

¹³ É interessante notar que, neste final do § 4, Kant, ao contrapor novamente, a exemplo do que fizera no final do prefácio, os procedimentos sintético e analítico (adotados, respectivamente, na *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos*), dos muitos pontos a que poderia dar ênfase para apontar a diferença entre ambos e, ao mesmo tempo, indicar como opera o método analítico (por exemplo, a direção ascendente e descendente ou o caráter heurístico e o demonstrativo), indicou a presença ou não de um ponto de apoio externo, atribuindo-lhe grande importância. Na sua pesquisa sintética, Kant não adotou nenhum fundamento “exceto a própria razão”, desenvolvendo “a cognição a partir de seus germens originais, sem se apoiar em qualquer fato” (Prol, AA 04: 274). Por outro lado, o procedimento analítico parte de um ponto de apoio externo. Por acaso ou não, esse é justamente um dos pontos divergentes nas descrições do procedimento analítico apresentados no § 4 e no § 5.

¹⁴ Por ora, valer-me-ei da caracterização geral do procedimento analítico no campo da matemática e da ciência da natureza, sem adentrar nos detalhes. O objetivo deste paralelo é explicitar as características da descrição do método analítico kantiano.

entre as causas e efeitos, fazê-la, assim, valer para todos outros os casos similares (cf. Zabarella, 1597, *Liber de regressu*, cap. 4; 1966, p. 484ss).

Já a segunda descrição, presente na nota de rodapé do § 5, guarda semelhanças com a caracterização do procedimento analítico de resolução de problemas matemáticos dos antigos geômetras gregos, presente no início do livro VII de Pappus, mais precisamente, com a segunda qualificação feita em seu relato. A pressuposição do procurado enquanto dado (aceito), a procura pelas suas condições e a direção regressiva da análise, encontram ecos na descrição de Pappus:

[...] na análise *pressupomos o que é procurado* como se já tendo sido aceito e investigamos aquilo a partir do qual esse algo resulta e de novo qual é o antecedente deste último, até que, no nosso caminhar para trás [aqui acaba a semelhança] alcancemos *algo que já é conhecido* ou que possui a qualidade de um princípio (Pappus, 1589, 634, 3 – 636, 14, *itálico meu*)¹⁵.

Além dessas semelhanças internas, dois outros aspectos nesta nota de rodapé do § 5 reforçam a posição de que aqui o referencial é a matemática. Primeiro, a referência de Kant à análise matemática, isto é, à álgebra moderna. A adaptação do método de análise-síntese dos antigos para a resolução de problemas algébricos é um dos principais elementos que caracterizam a álgebra moderna, a ponto de ela, no decorrer do século XVII e XVIII, ser denominada meramente por análise¹⁶. Segundo, a menção kantiana de que as expressões “analítico” e “sintético” estão presentes desde a “infância da ciência”, evidenciando, assim, que tinha conhecimento da longa tradição deste método combinado. No período moderno, esse método é conhecido sobretudo a partir da tradução latina da *Collectio* matemática de Pappus (de 1589), por conseguinte, em contexto estritamente matemático, ainda que, é bem verdade, era comum a atribuição da descoberta deste método a Platão, seguindo as indicações de Proclus (Comm. Ad prop. I), Diógenes Laércio (III, 24) e, posteriormente, Viète (1646, 1)¹⁷. Todavia, aqueles que assim faziam, explicavam o método a partir da resolução de problemas geométricos e do relato pappusiano, sendo a indicação à Platão pontual, sem exposição sistemática como tal era operado no interior de sua filosofia. Posteriormente, com o aprofundamento da pesquisa no século XIX e XX, a gênese passa ser atribuída aos matemáticos anteriores a Platão, cabendo a ele o mérito de ter trazido à tona esse caminho dos geômetras, ter o reconhecido enquanto método científico e ampliado o seu emprego às questões filosóficas com o proceder dialético (cf. Hankel, 1874, p. 148).

Segundo o relato de Pappus, o procedimento analítico era utilizado para a resolução

15 Essa descrição corresponde à segunda frase da apresentação da análise no relato pappusiano, que visa explicitar a primeira frase, a saber, “A análise é o caminho do procurado, considerado como se fosse admitido, que, a partir dos desdobramentos daí decorrentes, avança até algo a ser admitido na síntese.” (Pappus, 1875-78, p. 634-635. *Itálico meu*). Todavia, elas não são idênticas, elas indicam direções distintas na resolução do problema. A direção ascendente da segunda qualificação é clara, entretanto, o mesmo se pode dizer para a primeira. Nela há espaço para a defesa da direção descendente da análise, direção essa, aliás, que é utilizada por Pappus para solucionar os problemas geométricos no decorrer do livro VII, logo após o relato. Em sua práxis, Pappus insere o que é pressuposto na equação inicial, para juntos com os *data*, alcançar algo já conhecido. Na época de Kant, todavia, tal questão passa em grande medida despercebida, até porque, na tradução latina largamente utilizada, não se pontuou a diferença, pelo contrário, o tradutor optou por termos latinos abrangentes, de modo a acomodar as diferenças existentes do original grego (cf. Pappus, 1589, 156). O que não implica que a diferença não tinha sido identificada por alguns autores no século XVIII e início do XIX, mas sem maior relevância para o debate. Um dos que a identificaram foi Johann Christoph Hoffbauer (1810, p. 32-33), em sua monografia para o concurso da Academia de Ciências de Berlim de 1803. Entretanto, é somente a partir de 1930 que a discussão sobre direção da análise ganha destaque. Para maiores informações, confira Engfer, 1982, p. 78-89.

16 Uma obra ilustrativa é a *Isagoge in artem analyticam* (1591), de François Viète. A obra inicia remetendo-se ao método de análise dos antigos e propondo o seu uso, com adaptações, na resolução de problemas algébricos. Viète considerava a sua *logistica speciosa* mormente enquanto uma “restituição” da análise da matemática antiga e, por isso, a denominava de “análise”. Sobre a importância gradual que a “análise” assumiu no decorrer do XVII e XVIII, passando para o centro da discussão matemática, deslocando dessa posição a geometria, confira Weissenborn (1856), Gerhardt (1855), Cantor (1880-1898), Zeuthen (1903), Klein (1936, 1937), Becker/Hofmann (1951), Boyer (1954, 1959), Baron (1969).

17 Confira também Timmermans, 1995, 9; Klein, 1992, 320.

de problemas geométricos avançados, sendo que os problemas básicos eram solucionados por outras estratégias metodológicas. O método analítico operava dentro de um sistema fechado, cujo conjunto de fundamentos encontra-se desde o início dado. Posto esse quadro, o procedimento analítico consistia em pressupor como aceito o que se procurava e avançar em direção a esses fundamentos conhecidos (definições, postulados e axiomas) ou àqueles demonstrados a partir deles, a saber, os teoremas e problemas, validando assim o dado pressuposto no início. No contexto da proposta dos *Prolegômenos*, cabe a pergunta: quais seriam esses elementos conhecidos colocados na base da metafísica, visto a sua própria possibilidade ser o objeto da pesquisa? No caso da investigação de como são possíveis as proposições sintéticas *a priori* da matemática e da ciência da natureza, quais seriam os elementos conhecidos que pudessem ser o ponto de chegada/apoio?

Visando tornar mais claro a diferença entre os procedimentos de validação (prova) nesses dois modelos do método analítico¹⁸, vale recordarmos da distinção feita por Zabarella (1533-1589) no escrito *De methodis*, de 1578, entre a *resolutio* do seu modelo de *regressus* e a *resolutio* matemática (análise), resumida aqui por Hans-Jürgen Enfer (1982, p. 96):

A análise do modelo de Pappus movimenta-se no interior do sistema fechado de axiomas da geometria euclidiana. Na etapa analítica, as proposições ainda não provadas e aceitas a título de hipótese são remetidas a esses axiomas seguros; o caminho conduz – para falar com Zabarella – do desconhecido para o conhecido. Em contrapartida, o *regressus* de Zabarella não se encontra no interior de um tal pressuposto sistema de axiomas: não é um sistema qualquer de axiomas pressupostos, mas são os efeitos observados, ainda não esclarecidos, porém não em questão, dos quais parte a *resolutio*, que formam a base empírica do *regressus*: já no conhecimento indistinto do efeito presente no início do regresso sabe-se *que* ele [efeito] é. A *resolutio* não tem aqui a tarefa de meramente *encontrar um caminho* da proposição a ser provada para os princípios “já conhecidos”, mas de *achar os ainda desconhecidos princípios* ou causas a partir dos efeitos conhecidos. Em outros termos, ambos os modelos de método, deveras, não se servem do círculo vicioso, mas o requerimento do “critério de verdade” se dá em lugares diferentes desse círculo: no modelo de Pappus se dá apenas no lado dos princípios colocados na base, ao passo que, em Zabarella, somente no lado das observações empíricas; o “critério de verdade” é transportado lá dos princípios para as proposições dele deduzidas e aqui das proposições deduzidas da observação para os seus princípios.

O procedimento analítico presente na nota de rodapé § 5 não indica o “critério de verdade” da condição do condicionado pressuposto, para além de ela ser a única possível. Por outro lado, como mencionado, há várias características comuns com a segunda qualificação do método analítico da geometria, tal como relatado por Pappus. Entre elas, a principal é a suposição do procurado enquanto aceito. De que não se trata de descuido de Kant ou de menor importância, pode ser atesta pela sua presença nas duas formulações do problema dos *Prolegômenos* no § 5, como veremos adiante.

Formulações do problema da pesquisa: § 4 e § 5

Após esse levantamento das características do procedimento analítico do § 4 e do § 5, vejamos como o problema a ser investigado nos *Prolegômenos* é formulado por Kant a partir deles. A primeira das três formulações é encontrada no § 4, no parágrafo seguinte à descrição do método analítico. Ela se inicia com a transição da questão sobre a possibilidade da metafísica enquanto ciência para a da matemática e da ciência da natureza, transição essa que será utilizada,

¹⁸ O contraste entre o método matemático e o da filosofia da natureza é também feito por Robert Grosseteste, confira Crombie, 1962, p. 56-57. Conforme Hintikka (1973, p. 201 n), o desaparecimento deste contraste é típico da metodologia da ciência moderna. Uma passagem que ilustra bem tal fato seria a que se encontra no final da *Óptica* de Newton: “Como na matemática, também na filosofia natural a investigação das coisas difíceis pelo método da análise deve sempre preceder o método de composição” (Newton, 1952, p. 404).

sem maiores acréscimos, nas segunda e terceira formulações – ainda que, nessas duas últimas, dado o caráter hipotético do seu ponto de partida, poderia-se, em tese, iniciar com a suposição de que há proposições sintéticas *a priori* na metafísica, diferentemente do que no § 4, em que parte de um fato¹⁹.

No § 4, partindo do diagnóstico de que até agora, a despeito das inúmeras tentativas, a metafísica não conseguiu afirmar-se como ciência real, cumpre, segundo Kant, antes de uma nova tentativa, perguntar se ela é possível. Como contraponto, vale indicar que o ponto de partida do método analítico, como descrito neste § 4, pede um *Faktum*, no caso, a existência da metafísica enquanto ciência. Donde emergiria um grande obstáculo, caso essa pesquisa se limite ao campo das cognições metafísicas. Segundo a avaliação kantiana, este foi o calcanhar de Aquiles na condução da pesquisa humeana e, por outro lado, o seu primeiro passo (de Kant) na solução do problema da metafísica.

Hume teria identificado corretamente, à sua maneira, que a metafísica trabalha com juízos sintéticos *a priori* e questionado se e como eles são possíveis. Contudo, irrefletidamente, considerou os juízos matemáticos como analíticos, como sendo baseados meramente no princípio de contradição, retirando, assim, essa disciplina do campo da cognição sintética *a priori*, o que teve sérias consequências para o andamento da pesquisa. Conforme Kant, se Hume tivesse “ampliado a sua questão sobre a origem dos nossos juízos sintéticos para muito além de seu conceito metafísico da causalidade, estendendo-o até a possibilidade da matemática *a priori*” (*Prol*, AA 04: 273), teria visto que ela também opera sinteticamente e, por conseguinte, não teria cometido os erros de vincular as proposições metafísicas à mera experiência, pois teria de igualmente fazer com os axiomas da pura matemática, o que, para Kant, era demasiado sensato para fazer²⁰.

Para contornar a inexistência de cognições sintéticas *a priori* da metafísica que fossem amplamente aceitas, Kant alarga a questão, incluindo não somente a matemática, mas também a ciência pura da natureza²¹. Segundo o filósofo, essas disciplinas contêm algumas proposições sintéticas *a priori* seguras e incontestáveis²². Apoiando-se neste fato, Kant o analisa, visando

19 Num outro registro, no início da seção dedicada à “terceira parte da questão principal transcendental: como é possível a metafísica em geral?”, mais especificamente na nota de rodapé do § 40, Kant formula o problema da metafísica tendo em vista a pergunta se e como é possível. Ao tratar da metafísica em geral, Kant aponta que ela é subjetivamente real (tendo em vista uma determinada concepção do que é ciência real). Confirma tal posição ao final desta terceira parte, no início do § 60, ao retomar o percurso realizado: “Expusemos assim por completo a metafísica segundo a sua possibilidade subjetiva, tal como *efetivamente* <*wirklich*> é dada na disposição natural da razão humana, e certamente naquilo que forma o objetivo essencial de seu cultivo” (*Prol*, AA 04: 362). Certo da disposição natural da razão humana de buscar constantemente o incondicionado das condições e, portanto, de que a metafísica é subjetivamente real, Kant parte para a questão seguinte: como ela é objetivamente possível? Nas palavras de Kant: “Se se pode dizer que uma ciência é *real*, pelo menos na ideia de toda a humanidade, a partir do instante em que se determinou que os problemas que a ela conduzem são postos diante de todos pela natureza da razão humana, e, portanto, que muitas tentativas (ainda que fracassadas) de solucionar esses problemas são inevitáveis, também se deverá dizer que a metafísica é subjetivamente real (e o é necessariamente); e então perguntaremos de forma correta como ela é (objetivamente) possível.” (*Prol*, AA 04: 328). Para efeitos de elucidação, esse modo de formular o problema da metafísica difere do que seria se aplicássemos meramente o utilizado na formulação do problema da matemática e da ciência da natureza, presente nos §§ 4 e 5. Neste caso, dado que não temos proposições sintéticas *a priori* da metafísica enquanto *Faktum*, a ser posto como ponto de partida da análise (em conformidade com a descrição do método feita no § 4), poderíamos, em teoria, servindo-se da descrição do método analítico no § 5, assumi-las enquanto um *pressuposto* e perguntar pelas suas condições de possibilidade.

20 “A boa companhia em que a metafísica teria então ingressado tê-la-ia salvo dos perigos dos maus-tratos desrespeitosos, pois os golpes destinados a esta teriam certamente atingido também aquela, o que não era e nem poderia ser a intenção do autor” (*Prol*, AA 04: 273).

21 Ao alargar a questão, Kant adota uma estratégia indireta, à medida que pretende, via a investigação das condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori* da matemática e da filosofia da natureza, encontrar não somente o princípio da possibilidade dessas duas disciplinas, porém, sobremaneira, o da metafísica. A justificação desta estratégia é dada no final § 5 e no início do § 40, aqui Kant, no § 4, só a apresenta.

22 No final do § 4 indica que há “algumas, pelo menos incontestáveis” cognições sintéticas *a priori* na matemática e na ciência da natureza (*Prol*, AA 04: 275). No início do § 5 acrescenta: elas são em número “suficiente” (*Prol*, AA 04: 276).

encontrar – neste fato e através dele – as suas condições. Fato este que é, diga de passagem, objeto de dúvida dos céticos. Com a resolução da questão, objetiva-se, seguindo Kant, “derivar, do princípio da possibilidade dessa cognição dada, também a possibilidade de todas as demais” (*Prol*, AA 04: 275). Essa nota ampliativa é similar à indução demonstrativa da ciência da natureza, tal como pode ser encontrada, por exemplo, em Zabarella (*Liber de regressu*, cap. 4; 1966, 486d). Em suma, nessa formulação do problema da possibilidade da metafísica do § 4 encontram-se presentes todos os momentos levantados por Kant em sua descrição do método analítico neste mesmo § 4, isto é, há uma correspondência entre a descrição e a formulação no § 4. Já no § 5, as duas formulações não correspondem integralmente com a descrição do método presente neste parágrafo ou mesmo com o § 4: há uma mescla. Aqui, como acima na formulação do § 4, vale atentar-se a dois aspectos: um, a diferença no *status* do ponto de partida e o outro, o que se pretende alcançar ao final desse proceder.

Começemos com a presente no final do § 5, posto que aqui a mistura dos procedimentos é mais nítida. Kant começa com o *pressuposto* de que há juízos sintéticos *a priori* na razão pura, por conseguinte, em correspondência direta com o primeiro passo da descrição matemática do método analítico da nota de rodapé do § 5, a saber, “se parte daquilo que é buscado *como se estivesse dado*” (*Prol*, AA 04: 277). Em seguida, passa à especificação desse hipotético pressuposto, de modo a determinar o seu alcance: de toda e quaisquer cognições sintéticas *a priori* da razão (assumida inicialmente) *se limita* agora àquelas em que se pode apresentar os seus objetos à intuição, de modo a tornar passível de controle o resultado deste procedimento analítico “matemático”. Nas palavras de Kant: “e com isso, caso contenham uma cognição *a priori*, mostrar-nos a sua verdade ou correspondência com o objeto *in concreto*, isto é, a sua realidade” (*Prol*, AA 04: 279). Na sequência do parágrafo, entretanto, Kant se volta ao ponto de partida do método analítico do § 4, à medida que parte não mais de uma suposição, mas de um *facta*, da realidade das cognições sintéticas *a priori* da matemática e ciência da natureza, da qual se pode, “então, proceder pela via analítica até o fundamento da sua possibilidade”. Em outros termos, inicia a formulação do problema a ser investigado pelos *Prolegômenos* com a descrição “matemática” do método analítico do § 5 e termina com a da “ciência da natureza”.

A formulação do problema da possibilidade da metafísica enquanto ciência presente no início do § 5 contém também essa mescla, ainda que, aqui, na ordem inversa: inicia com o procedimento analítico da “ciência da natureza” e passa, posteriormente, ao da “matemática”. O segundo parágrafo do § 5, que contém essa formulação do problema, começa com a dispensa da primeira tarefa do procedimento analítico; no caso em questão, da procura pela possibilidade das proposições sintéticas *a priori* da razão pura, pois, conforme Kant, há delas em quantidade “suficiente” e de “certeza indiscutível” (*Prol*, AA 04: 276). Na sequência, Kant passa para a segunda tarefa do procedimento analítico, a investigação em si, que visa inquirir pelo fundamento dessa possibilidade das proposições sintéticas *a priori*. Todavia, aqui coloca a possibilidade delas enquanto um pressuposto, não mais um *Faktum*. Nas palavras de Kant, já que o método que estamos seguindo é o analítico, “nós vamos começar disso: que essas sintéticas, mas cognições racionais puras, fossem reais (*wirklich sein*)” (*Prol*, AA 04: 276)²³.

O quarto trecho sobre o método analítico, presente ao final do § 60 e no início da seção

23 O emprego do presente do conjuntivo II aponta para uma suposição. No caso em questão, indica a adoção da existência de proposições sintéticas *a priori* enquanto um pressuposto: “und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen, daß dergleichen synthetische, aber reine Vernunftkenntniß wirklich sein” (*Prol*, AA 04: 276.03-05. Itálico meu). Já na formulação do final do § 5, Kant usa o verbo *voraussetzen*, indicando que trata de uma suposição. Quanto ao verbo ser <sein> que finaliza a frase em questão, há uma variação nas edições. A frase finaliza com o verbo ser no presente do conjuntivo II <sein> na edição de Weischedel e, na versão da Academia, no indicativo presente <sind>, o que, todavia, não altera o sentido da frase, permanece uma suposição: “Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich sind” (*Prol*, AA 04: 279). Na formulação do § 4, Kant, por sua vez, utilizou o tempo verbal indicativo presente, indicando se tratar de um fato: “Wir haben also einige wenigstens unbestrittene synthetische Erkenntniß *a priori* und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur wie sie möglich sei” (*Prol*, AA 04: 275).

seguinte (dedicada à pergunta “como é possível a metafísica como ciência?”), em que Kant indica o caminho que adotou na resolução da questão: “como é possível a metafísica em geral?”, está em sintonia com a aceção de método analítico do § 4. Na passagem do final do § 60, Kant afirma que conclui a solução analítica dessa questão “ascendendo dali onde seu uso, pelo menos nas consequências, está efetivamente dado, até os fundamentos de sua possibilidade” (cf. *Prol*, AA 04: 365). O ponto de partida é um *Faktum* e não uma pressuposição (aceção do método analítico do § 5). É por meio desse fato que se alcança a condição buscada. Ele é o “critério de verdade” do fundamento encontrado, tanto para o caminho ascendente quanto o descendente, de contraprova.

Passemos agora ao segundo aspecto mencionado acima: o objetivo anunciado para cada uma dessas duas formulações do § 5. Para tanto, vale distinguir os objetivos internos ao processo de investigação e os objetivos após a sua conclusão. No início do § 5, Kant trata da questão de como são possíveis as proposições sintéticas *a priori* em termos amplos, sem indicar qual estratégia adotará para levá-la a cabo. Em consonância, o objetivo da investigação é apresentado de forma mais ampla, indicando o que os resultados da investigação das proposições sintéticas *a priori* possibilitará determinar em geral. Conforme Kant, a partir dos princípios da sua possibilidade, ficamos em condição de determinar “as condições de seu uso, sua extensão e suas fronteiras” (*Prol*, AA 04: 276). Já no final do § 5, indica tanto os objetivos internos ao processo de investigação quanto os ganhos com os resultados gerais dela. Primeiro, a exemplo do que se encontra na formulação do § 4, indica que a pesquisa que visa descobrir como é possível as proposições sintéticas *a priori* da matemática pura e da ciência pura da natureza são um meio para a tarefa principal. A partir dela se *ascenderá* “até uma possível cognição que procuramos, a saber, uma metafísica como ciência” (*Prol*, AA 04: 279). Em seguida, aponta que a investigação das “puras cognições *a priori* reais e bem fundamentadas” nessas duas ciências, visando esclarecer como são possíveis, possibilitará a elas encontrar as suas fontes *a priori*; por outro lado, em contrapartida, a análise deste *Faktum* possibilitará investigar e mensurar a faculdade da razão de conhecer algo *a priori*. Em outros termos, ao auxiliar a esclarecer como são possíveis cognições sintéticas *a priori* em geral, lançando luz sobre a atividade da razão pura, essas duas ciências teóricas passam a conhecer melhor a sua própria natureza (cf. *Prol*, AA 04: 280).

Considerações finais

Decorrente do exposto sobre as características do método analítico no § 4 e § 5 e a forma como são utilizadas para a formulação do problema investigado nos *Prolegômenos* e, por outro lado, de que essas características tradicionalmente estão associadas à arte de resolução do problema em si, pode se afirmar que Kant tem aqui em vista o papel heurístico do procedimento analítico. Se ele é único, de modo a termos uma divisão clara entre o final do prefácio, marcado pela apresentação do procedimento analítico enquanto uma maneira de exposição de resultados alcançados, e o método de descoberta dos § 4 e § 5, não parece ser o caso. Nos § 4 e § 5, Kant faz também referência à arte analítica de exposição.

Contra um papel determinante na resolução e na condução da pesquisa do método analítico, como é esperado no seu uso heurístico, encontramos no § 4 (na frase anterior à descrição do método analítico): “Os *Prolegômenos*, pelo contrário, devem ser apenas exercícios preparatórios e indicar, antes, o que deve ser feito para dar, se possível, existência a uma ciência do que propriamente expor essa ciência” (*Prol*, AA 04: 274). Em uma frente similar, na metade do § 5, Kant aponta para a tese do procedimento analítico enquanto uma *ars docentia*. Segundo o filósofo, após anos de labuta na resolução do problema de como são possíveis cognições sintéticas *a priori* na sua plena generalidade na *Crítica da razão pura*, ele pode agora “finalmente apresentá-la na forma analítica” (*Prol*, AA 04: 278). Neste sentido, poderia se perguntar: teria Kant pensado as descrições do procedimento analítico nos § 4 e § 5 tão somente enquanto o

modo de organização da exposição analítica dos resultados alcançados na *Crítica da razão pura*, a despeito de apresentá-las na sua versão heurística? Uma questão que é difícil de determinar sem que também sejam analisadas as resoluções analíticas das perguntas dos *Prolegômenos*, tarefa essa, contudo, devido a sua extensão, objeto para outro trabalho. Por ora, ficamos com um resultado mais modesto, circunscrito ao analisado (já apontado no início dos segundo e terceiro trechos): nos § 4 e § 5, predominam as características vinculadas ao uso heurístico do método analítico, ainda que haja elementos da arte expositiva. Que ambos os usos estejam lado a lado no texto kantiano, a saber, o uso heurístico e o expositivo, não caracteriza uma sobreposição. Esses diferentes usos eram conhecidos pelos precursores e praticantes desse procedimento, como indicam os comparativos existentes com prós e contras do uso de cada um dos procedimentos, analítico e sintético, a depender do objeto da pesquisa e do objetivo do escrito²⁴.

Acompanhando a caracterização clássica de que o procedimento sintético é o mais adequado para exposição científica, Kant reafirma no § 4, a exemplo que fizera no prefácio, que a *Crítica da razão pura* continua a obra de referência. A pergunta que fica aberta é como Kant chegou aos resultados expostos sinteticamente em 1781? De imediato, uma opção pode ser descartada, tendo em vista a posição amplamente contrária de Kant: o método sintético-geométrico, entendido enquanto aquele método que parte de definições, axiomas e postulados e deriva conclusões (teoremas e problemas) por meio de uma série de silogismos. Segundo o filósofo, essa versão do método sintético, que chama de método matemático, não se compatibiliza com a natureza do conhecimento filosófico-metafísico. Tal resultado, alcançado já no período pré-crítico (cf. UD, AA 02: 276-290), aprofundado e sistematizado na *Crítica da razão pura* (cf. KrV, AA 03: 468-483), é aludido no § 2 dos *Prolegômenos* (Prol, AA 04: 272). Teria utilizado Kant de outra versão do procedimento sintético, que preenche também a função de descoberta (e não somente de fundamentação da ciência), em que se atribui força inventiva também à dedução sintética de conclusões? A insistência em perscrutar sobre versões do método sintético se justifica, primeiro, pela existência de várias acepções, no século XVII e XVIII, inclusive, aquelas que incluem elementos tradicionalmente vinculados à análise²⁵; segundo, pelo caráter investigativo atribuído por Kant, no § 4 dos *Prolegômenos*, ao procedimento sintético adotado na *Crítica da razão pura*: “investiguei na própria razão pura, e procurei nesta fonte, segundo princípios, tanto os elementos quanto as leis do seu uso puro” (Prol, AA 04: 274. Itálico meu). Todavia, permanece a dificuldade: como Kant chegou sinteticamente a esses princípios, ou, para servimos da afirmação dada no § 5, como chegou aos conceitos a partir dos quais as considerações gerais devem ser deduzidas totalmente *in abstracto*? Outra opção seria a de que ele teria se servido do método analítico em sua acepção heurística, o que coaduna com a praxis dos empregadores do método analítico-sintético. Em via de regra, eles se utilizavam, na pesquisa em si, do procedimento analítico e, por ocasião da apresentação pública das suas descobertas, do procedimento sintético (cf. Loparic, 1991, p. 478). Esse proceder analítico é marcado comumente pelo trabalho árduo e longo, com tentativas várias, com acertos e erros, com idas e vindas, até que o final, o procurado, que fora encontrado, é validado (Ihmg, 2003, p. 26). Neste quadro, os *Prolegômenos* seriam a versão limpa do percurso exitoso da investigação feita nos mais de dez anos de trabalho de Kant, escrito certamente após a *Crítica da razão pura*, mas que remete ao trabalho anterior a ela²⁶. Questões importantes, que deixaremos para outra investigação²⁷.

Abaixo apresento resumidamente as principais posições alcançadas após o exame dos três trechos presentes nas primeiras vinte e cinco páginas dos *Prolegômenos*, para além das considerações acima: a) não há referência explícita e direta a autores, de modo que não se tem como saber em quais manuais de sua época ou autores modernos e antigos Kant está se

24 Uma rápida apresentação das vantagens e desvantagens desses procedimentos, em vista do objeto e do objetivo do escrito, pode ser encontrada na análise que fizemos do primeiro trecho sobre o método analítico nos *Prolegômenos*.

25 Confira o levantamento feito por Tonelli (1976).

26 Essa hipótese é defendida por Loparic (1991, p. 478).

27 Ou ainda: teria Kant não se servido de nenhum método em específico, ou pelo menos, de forma programática, oscilando por diferentes estratégias segundo o que lhe parece mais adequado para o tema em questão?

apoando; b) não há uma posição unitária e linear das características do método analítico nas diferentes passagens analisadas (“é como se elas tivessem sido escritas em dias diferentes e a partir referências distintas”); c) no primeiro trecho (final do prefácio), o método analítico é abordado da perspectiva de um procedimento de exposição e não de um método de descoberta <*Methode des Erfindes*>; d) nos segundo e terceiro trechos (§ 4 e § 5), em que é descrito o modo de operar do método analítico, por sua vez, sobressaem as suas características heurísticas frente às referências a ele enquanto *ars docentia*; em aberto fica, contudo, como interpretá-las conjuntamente com a caracterização feita no final do prefácio: as descrições do método analítico cumpririam o papel de indicar os passos a serem adotados na exposição analítica? Ou essa arte analítica de resolução de problemas é o motor da investigação, e a exposição analítica é um produto natural do seu percurso?; e) a principal característica que diferencia a descrição do método analítico nos segundo e terceiro trechos diz respeito ao ponto de partida e, por consequência, ainda que não mencionado nessas passagens, ao *status* do resultado alcançado e ao objetivo do procedimento; f) no segundo trecho, o método analítico parte de um dado, de “que existe de fato uma cognição pura sintética dada *a priori*, a saber, a matemática pura e a ciência pura da natureza” (*Prol*, AA 04: 275); g) já no terceiro trecho, Kant indica que o método analítico deve partir “daquilo que é buscado *como se estivesse dado*” (*Prol*, AA 04: 277. *Itálico meu*), de uma pressuposição; h) donde segue que o condicionado, no segundo trecho, é o *principium cognoscendi* e o “critério de verdade” na investigação de suas condições de possibilidade, sendo elas apresentadas de forma conclusiva (para aquele condicionado); i) por outro lado, no terceiro trecho, se o procurado é pressuposto enquanto aceito/válido e, ao final do percurso regressivo, encontram-se elementos já conhecidos a que se possam acoplar, eles são os “critérios de verdade” da pressuposição e o seu *principia probandi*, tal como ocorre no interior do sistema fechado da matemática; todavia, caso não se tenham previamente esses dados conhecidos, como parece ser o caso das quatro partes da questão transcendental principal dos *Prolegômenos*, uma vez que investiga a possibilidade dessas disciplinas da razão pura, o *status* da condição (do *principia essendi*) ficaria dependente do condicionado pressuposto, ficando, assim, duas pontas semiabertas; j) nas duas formulações do problema investigado no § 5, Kant mescla as descrições do método analítico dos segundo e terceiro trechos, aparentemente sem atentar para essas diferenças; k) na formulação do § 4, por sua vez, não há mescla, ela se serve tão somente da descrição do segundo trecho; l) essa falta de unidade e precisão na escrita é compreensível frente à longa tradição do método analítico e a profusão de acepções do seu uso no século XVII e XVIII, o que dificulta, por sua vez, estabelecer a sua filiação específica, tendo que nos contentar com uma mais ampla.

Concluo com as palavras de Vaihinger, escritas após a análise que fez das afirmações de Kant sobre o método analítico nos *Prolegômenos*, a qual se aproxima a nossa em muitos pontos: “Se, porém, o ganho na compreensão é pago com a perda do mito tradicional atribuído a Kant, de ‘precisão exemplar’, ‘acuidade’, ‘da certeza’ etc, assim o *plus* sempre ainda está do nosso lado” (Vaihinger, 1922, p. 422).

Referências

ADAM, C.; TANNERY, P. (Eds). *Oeuvres de Descartes*. 11 vols (AT). Paris: Vrin, 1971-1982.

ALLGEMEINE LITERATUR-ZEITUNG. *Jena and Leipzig: 1803, Halle und Jena: 1806, Halle und Leipzig: 1807-1809*. Disponível em: <https://digipress.digitale-sammlungen.de/calendar/newspaper/bsbmult00000267>.

ALMEIDA, G. Introdução. In: KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido A. de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

ANDERSON, R. L. *The poverty of conceptual truth. Kant's analytic/synthetic distinction and the limits of metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

BARALE, M. *Kant e il metodo della filosofia. I: Sentire e intendere*. Pisa: ETS Editrice, 1988.

CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta, 1953.

CARSON, E. Kant on the method of mathematics. *Journal of the History of Philosophy*, v. 37, n. 4, pp. 629-652, 1999.

CROMBIE, A. C. *Robert Grosseteste and the origins of experimental science 1100-1700*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

DE JONG, W. How is metaphysics as a science possible? Kant on the distinction between philosophical and mathematical method. *Review of Metaphysics*, v. 49, pp. 235-274, 1995.

ENGFER, H. *Philosophie als Analysis: Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.

FALKENBURG, B. *Kants Kosmologie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

FRANCIOTTI, M. A. *Kant e a análise geométrica grega*. 1989. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1989.

FRKETICH, E. Wolff and Kant on the mathematical method. *Kant-Studien*, v. 110, n. 3, pp. 333-356, 2019.

GAVA, G. Kant's synthetic and analytic method in the Critique of Pure Reason. *European Journal of Philosophy*, v. 23, n. 3, pp. 728-749, 2013.

GOMEZ TUTOR, J. I. *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2004.

GUICCIARDINI, N. *Isaac Newton on mathematical certainty and method*. Cambridge: MIT Press, 2009.

GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HANKEL, H. *Zur Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelalter*. Leibniz: Teubner, 1874. Disponível em: <https://archive.org/details/zurgeschichtede00hankgoog/mode/2up>.

HARTMAN, R. Kant's science of metaphysics and the scientific method. *Kant-Studien*, v. 63, pp. 18-35, 1972.

HEATH, T. L. *The thirteen books of Euclid's Elements*. New York: Dover Publications, 1956.

HINTIKKA, J. *El viaje filosófico más largo: De Aristóteles a Virginia Woolf*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1998.

HINTIKKA, J. Kant's theory of mathematics revisited. In: MOHANTY, J. N.; SHEHAN,

Robert W. (eds.). *Essays on Kant's Critique of Pure Reason*. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 201-215, 1982.

HINTIKKA, J. *logic, language-games and information: Kantian themes in the Philosophy of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

HINTIKKA, J.; REMES, U. *The method of analysis*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974.

HOFFBAUER, J. C. *Über die Analysis in der Philosophie*. Halle: Hemmerde und Schwetschke, 1810.

HOFFBAUER, J. C. *Über die Analysis in der Philosophie*. New York: Kessinger Publishing, 2010.

HUXLEY, G. L. Two Newtonian studies. *Harvard Library Bulletin*, v. 13, pp. 348-361, 1959.

IHMIG, K.N. *Die Bedeutung der Methoden der Analyse und Synthese für Newtons Programm der Mathematisierung der Natur*. Typoskript, 44 p., 2003.

JOHNSON, D. Analytic and synthetic method and the structure of Kant's Grounding. In: ROBINSON, Hoke (org.). *Proceedings of the Eight International Kant Congress*. v. 2, parte 2, seções 10-18. Memphis: Marquette University Press, 1995.

JONES, A. Introduction. In: *Pappus of Alexandria Book 7 of the Collection*. Alexander Jones (org.). New York: Springer, v. 8, pp. 1-80, 1986.

KANT, I. Kant an Euler. Hrsg. H-P Fischer. *Kant-Studien*, v. 76, pp. 216-219, 1985.

KANT, I. *Kant's Werke*. Preußischen Akademie der Wissenschaft (org.). Berlin: Walter de Gruyter, 1902 ss.

KANT, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica que possa apresentar-se como ciência*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

KIRCHHOF, M. *O método analítico em Kant e o método da Fundamentação da metafísica dos costumes*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFRGS, Porto Alegre, 2014.

KLEIN, J. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Tradução de Eva Brann. New York: Dover Publications, 1992.

KNORR, W. R. *The ancient tradition of geometric problems*. Boston/Basel/Stuttgart: Birkhäuser, 1986.

LA ROCCA, C. Kant und die Methode der Philosophie. Zur Kant-Interpretation Massimo Barales. *Kant-Studien*, v. 87, pp. 436-447, 1996.

LAKATOS, I. *Matemáticas, ciência y epistemología*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

LAKATOS, I. *Mathematics, science and epistemology: philosophical papers*. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

LAZARI, J. C. *O método combinado de análise e síntese na filosofia do conhecimento kantiana*. 2006.

- Dissertação (Mestrado em Filosofia) – PUCRGS, Porto Alegre, 2006.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. 5. ed. Campinas: Unicamp/CLE, 2005.
- LOPARIC, Z. Kant's philosophical method I. *Synthesis philosophica*, v. 6, n. 2, pp. 467-483, 1991.
- LOPARIC, Z. Kant's philosophical method II. *Synthesis philosophica*, v. 7, n. 1, pp. 361-381, 1992.
- MÄENPÄÄ, P. *The art of analysis. logic and history of problem solving*. Helsinki: L'auteur, 1993.
- MARTIN, G. *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 1972.
- MENN, S. Plato and the method of analysis. *Phronesis*, v. 47, n. 3, pp. 193-223, 2002.
- MERRITT, M. M. Science and the synthetic method of the *Critique of Pure Reason*. *Review of Metaphysics*, v. 59, pp. 517-539, 2006.
- NEWTON, I. *Opticks or a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light*. New York: Dover Publications Inc, 1952. Disponível em: <http://strangebeautiful.com/other-texts/newton-opticks4ed.pdf>.
- NEWTON, I. *Philosophiae naturalis principia mathematica*. London: Innys, 1726.
- NIEBEL, E. Untersuchungen über die Bedeutung der geometrischen Konstruktion in der Antike. *Kant-Studien, Ergänzungshefte*, v. 76, 1959.
- OTTE, M.; PANZA, M. (orgs.). *Analysis and synthesis in mathematics: history and philosophy*. London: Kluwer, 2001.
- PAPPUS, A. *Pappi Alexandrini Collectionis quae supersunt. E libris manu scriptis edidit, latina interpretatione et commentariis instruxit Fridericus Hultsch*. 3 vols. Berlim: Weidmannos, 1875-1878. Reimpresso: Amsterdam: Hakkert, 1965. Disponível em: <https://archive.org/details/pappialexandrin00hultgoog/page/n11>.
- PAPPUS, A. *Pappi Alexandrini Mathematicae Collectionis. A Federico Commandino Urbinatae in Latinum conversae, et commentariis illustratae*. Venedig: Franciscum de Franciscis Senemsem, 1589. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_YTKUNyiY8sEC/page/n7.
- PECKHAUS, V. Regressive analysis. In: MEIXNER, Uwe; NEWEN, Albert (orgs.). *Philosophiegeschichte und logische Analyse*. Paderborn, v. 5, pp. 97-110, 2002.
- POLYA, G. *A Arte de resolver problemas*. Rio de Janeiro: Interciência, 1978.
- POSY, C. J. (org.). *Kant's philosophy of mathematics*. Dordrecht: Kluwer, 1992.
- PROCLUS, D. *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Leipzig: Teubner, 1873.
- RANDAL, J. H. The development of scientific method in the School of Padua. *Journal of history of ideas*, v. I, n. 2, pp. 177-206, 1940.
- REHDER, W. Die Analyse und Synthese bei Pappus. *Philosophia Naturalis*, v. 19, pp. 350-370, 1982.

RIDEOUT, B. *Pappus Reborn: Pappus of Alexandria and the changing face of analysis and synthesis in late antiquity*. 2008. Dissertation (Master Degree). Christchurch: University of Canterbury, 2008.

ROBINSON, R. *A análise na geometria grega*. Trad. Roberto Lima de Souza. Cadernos de história e filosofia da ciência. Campinas, Unicamp/CLE, n. 4, pp. 5-15, 1983.

SCHERER, F. C. *Teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos a priori segundo o método de análise e síntese*. 2010. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

SHABEL, L. *Kant on the 'symbolic construction' of mathematical concepts*. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 29, n. 4, pp. 589-621, 1998.

SHABEL, L. *Mathematics in Kant's critical philosophy*. New York: Routledge, 2003.

SMITH, N. K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

TIMMERMANS, B. *La resolution des problèmes de Descartes à Kant*. Paris: PUF, 1995.

TONELLI, G. *Analysis and synthesis in XVIIIth century philosophy prior to Kant*. *Archiv für Begriffsgeschichte*, v. 20, pp. 178-213, 1976.

ULMER, K. *Von der Methode des philosophischen Denkens*. *Kant-Studien*, v. 55, pp. 119-127, 1964.

VAIHINGER, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922.

VER EECKE, P. (ed.). *La collection mathématique de Pappus d'Alexandrie*. Paris: Albert Blanchard, 1982.

VIETA, F. *Opera mathematica, in unum volumen congesta, ac recognita, opera atque studio Francisci a Schooten*. Lugduni Batavorum: Ex Officinâ Bonaventurae & Abrahami Elzeviriorum, 1646. Reimpressão em 1970. Hildesheim: Olms. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107597d.pdf>.

ZABARELLA, I. *Opera logica*. Editio tertia. Köln: Lazari Zetzneri, 1597. Reimpresso por Willhelm Risse. Hildesheim: Olms, 1966. Disponível em: <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00014535&pimage=7&v=2p&nav=&l=it>.

As relações possíveis entre o sensível e o supracensível a partir da *Crítica da faculdade de julgar*

[The possible relationships between the sensible and the supersensible from the *Critique of the Power of Judgment*]

Carolina Miranda Sena¹

Centro Universitário de Caratinga (Caratinga, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i3.95231

Resumo

Este ensaio objetiva discutir sobre as relações sistemáticas possíveis entre o sensível e o supracensível a partir da *Crítica da faculdade de julgar*, obra publicada em 1790, passando também pelo breve ensaio *O que quer dizer: orientar-se no pensamento*, de 1786. A terceira *Crítica* pretende legitimar um princípio *a priori* de finalidade para a faculdade de julgar. No entanto, a investigação encontra diversas dificuldades, o que faz com que Kant chegue a pressuposições. Como a faculdade de julgar tem importância sistemática, moral, estética e teleológica, Kant se depara com as pressuposições nas quais se assentou o seu projeto crítico transcendental, chegando a uma investigação sobre o estatuto da pressuposição e os limites de acesso ao supracensível.

Palavras-chave: Kant; estética; faculdade de julgar; supracensível; pressuposição; princípio *a priori*.

Abstract

This essay aims to discuss the possible systematic relationships between the sensible and the supersensible from the *Critique of the Power of Judgment*, published in 1790, equally through the brief essay *What does it mean to orient oneself in thinking?*, from 1786. The third *Critique* intends to legitimize an *a priori* principle of finality for the faculty of judgment. However, the investigation encounters several difficulties, which means that Kant arrives at presuppositions. As the faculty of judgment has systematic, moral, aesthetic and teleological importance, Kant is faced with the presuppositions on which his transcendental critical project was based, arriving at an investigation into the status of the presupposition and the limits of access to the supersensible.

Keywords: Kant; estética; faculdade de julgar; supracensível; pressuposição; princípio *a priori*.

¹ Pós-doutora e coordenadora do curso de Filosofia no Centro Universitário de Caratinga. E-mail: carolmsena@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3929-7951>

Mas esta ciência é a metafísica [...]. É um mar sem margens no qual o progresso não deixa vestígio algum e cujo horizonte não encerra nenhuma meta visível pela qual seja possível perceber até que ponto dela nos aproximamos (FM, AA 20: 259).

Este ensaio pretende evidenciar a tensão da relação entre o sensível e o suprassensível existente no interior do projeto crítico-transcendental, partindo da *Crítica da faculdade de julgar*, publicada em 1790, chegando ao texto *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?*, publicado em 1786, embora seja possível apontar essa mesma inquietação em outros textos kantianos.

A *Crítica da faculdade de julgar*, publicada em 1790, objetiva encontrar um princípio *a priori* de finalidade para a faculdade de julgar e uma consequente universalidade necessária dos juízos de gosto. No entanto, como veremos, a investigação estética encontra dificuldades para a realização de tal tarefa: a investigação sobre a faculdade de julgar chega sempre a pressuposições. Pressuposições estas que, nas Introduções² à *Crítica da faculdade de julgar*, eram provisórias, e Kant chegou a elas de forma analógica: há razões para supor, por analogia, que a faculdade de julgar deve ter um princípio *a priori*, que deve ter uma legislação própria, de princípio próprio e subjetivo para buscar leis, mesmo sem ter um terreno ou domínio (KU, AA 05: 178)³.

Portanto, de partida, na investigação da *Crítica da faculdade de julgar*, o princípio *a priori* da faculdade de julgar tem caráter de suposição provisória. Isso significa que a intenção de Kant com a investigação é que o princípio *a priori* da faculdade de julgar perca seu caráter de suposição provisória⁴ e adquira legitimidade, com algum grau de certeza ou definição maior do que uma suposição provisória, fruto de uma analogia. O uso da faculdade de julgar no sistema das faculdades do projeto crítico transcendental e o seu funcionamento mediante um princípio *a priori* só podem estar criticamente autorizados, “desde que fique suficientemente claro que o princípio foi corretamente indicado” (KU, AA 05: 170).

Durante a análise dos quatro momentos do juízo de gosto na *Analítica do belo*, aparecem algumas tentativas de determinar a universalidade e a validade necessária do juízo de gosto e de legitimar seu princípio *a priori*. O segundo e o quarto momentos dizem respeito, respectivamente, à universalidade e à validade necessária do juízo de gosto. Depois de determinar que o juízo de gosto é desinteressado, autônomo face ao conhecimento e à moralidade, resultado de um jogo livre e harmônico entre as faculdades da imaginação e do entendimento, e depois de responder à questão chave da crítica do gosto de que o julgamento antecede o prazer, situando o julgamento de gosto em um nível transcendental *a priori*, resta à investigação encontrar “um princípio subjetivo que determina o que apraz ou não apraz somente pelo sentimento [...] de maneira universalmente válida” (KU, AA 05: 238). No final do quarto momento da análise dos juízos de gosto, Kant traz para a investigação a ideia de um sentido comum: “tal princípio só poderia ser considerado, contudo, um sentido comum <Gemeinsinn>” (KU, AA 05: 238).

2 Kant escreveu duas Introduções para a *Crítica da faculdade de julgar*. Uma delas, a “Segunda introdução”, foi publicada com o livro em 1790. Outra, a *Primeira introdução à Crítica do juízo*, embora escrita antes, aparece publicada somente em 1794, no livro *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*, sob o título de “Notas para a introdução à Crítica do juízo”, dado pelo organizador do livro, Jacob Sigismund Beck, que recebeu o texto de Kant um ano antes da publicação com a finalidade de inseri-lo nessa obra sobre a filosofia kantiana.

3 As citações dos escritos de Kant são referenciadas segundo a publicação da *Akademie-Ausgabe* e seguem as normas e as abreviaturas preparadas pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*. A referência da citação contém o nome abreviado da obra, a identificação da *Edição da Academia*, o número do volume, e o número de página. Optamos por utilizar as traduções disponíveis para a língua portuguesa, portanto, para a referência da citação em nosso idioma, ver bibliografia. Para a citação da *Crítica da faculdade de julgar*, utilizamos a tradução de Fernando Costa Matos, publicada pela Editora Vozes. Para citações da *Crítica da razão pura*, utilizamos a tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian.

4 No *Manual dos cursos de lógica geral*, Kant define um juízo provisório como algo problemático, que ainda não é determinante, nem definitivo. “Provisório é o juízo pelo qual me represento que há mais fundamentos pela verdade de uma coisa do que contra ela, mas que esses fundamentos ainda não são suficientes para um juízo determinante ou definitivo, pelo qual me decida francamente pela verdade. Provisório é, portanto, o juízo cuja mera problematicidade estou consciente” (Log, AA 09: 74).

Kant tenta, então, argumentar que o sentido comum seria o princípio do gosto que determina o prazer de maneira universalmente válida. No entanto, a argumentação só permite pensar um senso comum como uma pressuposição ou uma norma ideal:

Assim, o sentido comum, de cujo juízo dou aqui, como um exemplo, o meu juízo de gosto, atribuindo-lhe por isso uma validade exemplar, é uma mera norma ideal sob cuja pressuposição posso considerar como regra para todos (KU, AA 05: 239)⁵.

Por essas razões, após a *Analítica do belo*, sem chegar à legitimidade do uso de um princípio *a priori* da faculdade de julgar, Kant fala sobre a “obrigatoriedade de uma dedução” (KU, AA 05: 280). E, novamente, a *Dedução dos juízos de gosto* termina com uma pressuposição. A dedução já se inicia com uma condicional e com o pedido de Kant para concedermos “que em um juízo de gosto puro a satisfação com o objeto é ligada ao mero julgamento de sua forma” (KU, AA 05: 289). Ora, não há certeza de que, na teoria estética kantiana, o juízo de gosto é ligado à forma do julgamento, pois, se houvesse, não haveria necessidade de concessão. Depois, na nota ao parágrafo da dedução, Kant afirma que, “para que seja legítimo levantar a pretensão ao assentimento universal para um juízo da faculdade de julgar estética baseado exclusivamente em fundamentos subjetivos” (KU, AA 05: 290), é preciso, “admitir” (KU, AA 05: 290) que as condições subjetivas das faculdades sejam as mesmas em todos os seres humanos. E, ainda, na *Observação da Dedução dos juízos de gosto*, Kant diz que a dedução “apenas afirma que estamos autorizados a pressupor como universais, em todo ser humano, as mesmas condições subjetivas da faculdade de julgar que encontramos em nós” (KU, AA 05: 290). Uma dedução bem-sucedida não “apenas afirma” e, mais do que isso, a dedução do gosto afirma “que estamos autorizados a pressupor” (KU, AA 05: 290), isto é, a dedução autoriza apenas uma pressuposição, a saber, que podemos pressupor como universais as condições subjetivas da faculdade de julgar. Os termos que Kant usa anteriormente no livro para o princípio *a priori* da faculdade de julgar e para a prova da hipótese de validade universal e necessária dos juízos de gosto é “fundamentar” (KU, AA 05: 180) e “obrigatoriedade de uma dedução da garantia de legitimidade de um tipo de juízo” (KU, AA 05: 280), que são substituídos, com as tentativas que escancaram a dificuldade da tarefa, pela ideia de pressuposição. A *Dedução dos juízos de gosto* do §38, portanto, autoriza a *pressupor* em todos o princípio da intersubjetividade⁶.

Mesmo depois de aparentemente ter solucionado uma *Dedução dos juízos de gosto* “tão fácil” (KU, AA 05: 290), em seção posterior, na *Dialética da faculdade de julgar estética*, Kant reabre, mais uma vez, a questão da investigação sobre a universalidade e validade necessária dos juízos de gosto. A investigação kantiana, mesmo depois da tão anunciada *Dedução*, chega à necessidade de uma *Dialética*, porque o gosto chegou a uma antinomia. Kant admite, no §57 da *Dialética da faculdade de julgar estética*, que se trata ainda da mesma questão sem solução da *Analítica do belo* e da *Dedução dos juízos estéticos puros*: é preciso resolver a antinomia do gosto, pois, sem uma solução, “não há nenhuma possibilidade de suspender o conflito entre aqueles princípios que servem de base a todo juízo de gosto (que não são outros senão as duas propriedades do juízo de gosto apresentadas acima na *Analítica*)...” (KU, AA 05: 339). E a antinomia do gosto é a que se segue:

Portanto evidencia-se a seguinte antinomia com vistas ao princípio do gosto:
1) Tese: o juízo de gosto não se funda sobre conceitos, pois do contrário se poderia disputar sobre ele (decidir mediante demonstrações).

2) Antítese: o juízo de gosto funda-se sobre conceitos, pois do contrário não se poderia, não obstante a diversidade do mesmo, discutir sequer uma vez sobre ele (pretender a necessária concordância de outros com este juízo) (KU, AA 05: 338-339).

5 Para considerações mais detalhadas sobre as obscuridades que envolvem o sentido comum na argumentação da *Crítica da faculdade de julgar*, ver *Jogo livre e 'sentido comum' na teoria estética kantiana* (2017), de Christian Hamm; e *Onde (não) entram voz universal e sensus communis nos juízos-de-gosto?* (2018), de Rômulo Einsinger.

6 Para uma crítica mais completa da *Dedução dos juízos de gosto*, ver: *Can Kant's Deduction of Judgments of Taste Be Saved?* (2002), de Miles Rind; e *Kant and the claims of taste* (1997), de Paul Guyer.

A antinomia na qual o gosto cai natural e inevitavelmente é que o juízo de gosto é subjetivo e sem conceitos, ao mesmo tempo em que o juízo reivindica a necessária concordância de todos. E, ainda, sistematicamente, a antinomia do gosto coloca em “dúvida a conformidade a leis, por conseguinte também a possibilidade interna” (KU, AA 05: 337) da faculdade de julgar. Ora, trata-se do mesmo problema da dedução, qual seja, o da universalidade do juízo de gosto e da dedução de seu princípio *a priori*. As Introduções à *Crítica da faculdade de julgar* anunciam que o objetivo da obra é resolver alguns problemas que ameaçam o engenhoso projeto de sistema transcendental. Tais problemas giram em torno do princípio *a priori* da faculdade de julgar em geral, o “núcleo gerador das conexões da obra” (Santos, 2022, p. 114), e do problema do abismo intransponível entre natureza e liberdade. Entre a razão teórica e a razão prática não há passagem possível. Vejamos nas palavras de Kant:

Ainda que haja um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, como domínio sensível, e aquele do conceito da liberdade, como domínio suprasensível, de tal modo que do primeiro ao último (através, portanto, do uso teórico da razão) não há passagem possível, como se fossem dois mundos tão distintos que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o último, este deve, no entanto, ter influência sobre o primeiro, ou seja, o conceito de liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis; e a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade. – Tem de haver, portanto, um fundamento da unidade do suprasensível, que está no fundamento da natureza, com aquilo que o conceito da liberdade contém do ponto de vista prático; um fundamento cujo conceito, mesmo não servindo [...] para um conhecimento do mesmo e, portanto, não possuindo um domínio próprio, torna possível a passagem de um modo de pensar segundo os princípios de um para o modo de pensar segundo os princípios do outro (KU, AA 05: 175-176).

Um princípio *a priori* de finalidade para a faculdade de julgar forneceria um princípio de legitimidade e funcionamento para a teleologia e, portanto, estariam fundamentadas as nossas pretensões a um conhecimento sistemático, teleológico, classificatório e regular da natureza. Uma vez legitimada através de um princípio *a priori*, a faculdade de julgar seria um termo médio que faria uma função de ponte entre as faculdades do entendimento e da razão, isto é, entre o domínio da liberdade e o domínio da natureza. Logicamente, a aprioridade carrega consigo universalidade e necessidade, o que legitimaria o juízo de gosto intersubjetivamente compartilhado, autorizando uma comunicabilidade social via sensibilidade estética, relacionada com a natureza e com a liberdade. Portanto, legitimar o princípio *a priori* de finalidade da faculdade de julgar seria o ponto de passagem de alguns fios soltos que ameaçam o projeto transcendental. Em suma, trata-se, ainda, na *Dialética da faculdade de julgar estética*, de legitimar um princípio *a priori* de finalidade para o funcionamento da faculdade de julgar e uma consequente universalidade e validade necessária dos juízos de gosto, para situar sistematicamente a faculdade de julgar no sistema das faculdades e seu princípio de finalidade que estabeleceria relações teleológicas entre o conhecimento, a natureza e a liberdade.

Até a *Dialética da faculdade de julgar estética*, a investigação sobre o conflito aparentemente incompatível entre a subjetividade e a universalidade do juízo de gosto chegou a pressuposições: de uma finalidade subjetiva *a priori*; um senso comum como uma norma ideal ou tarefa infinita; e uma comunidade de seres racionais, que compartilham uma sensação estética. Na *Dialética da faculdade de julgar estética*, Kant pergunta, mais uma vez, se tais pressuposições são legítimas, se podem alcançar um estatuto mais forte do que o de uma pressuposição, ou se são pressuposições ilusórias, que tomam princípios subjetivos como se fossem objetivos, ao buscarem a totalidade⁷.

⁷ Na *Crítica da razão pura*, a dialética aparece como um instrumento ilusório de conhecimento, que toma princípios subjetivos por objetivos. As três ideias que causam engano e caem inevitavelmente em antinomias são a alma, o mundo e Deus. Em cada um dos três casos, critica Kant, a ideia é conclamada pelos metafísicos para a constituição de uma totalidade (KrV A 298 / B 354-355). E no *Manual dos cursos de lógica geral*, a dialética é a técnica ou lógica da aparência, um instrumento pelo qual se obtém um simulacro da realidade (Log, AA 09: 16-17). Kant propõe aos filósofos o abandono dessa técnica indigna para que em seu lugar seja introduzida uma crítica da aparência. O novo

Na solução da antinomia do gosto, por sua vez, “o juízo de gosto tem de referir-se a algum conceito; pois do contrário não poderia absolutamente pretender à validade necessária para todos” (KU, AA 05: 339). Na *Dialética*, Kant afirma que para pretender validade necessária para todos, o juízo de gosto tem que se referir a algum conceito, “pois do contrário não se poderia, não obstante a diversidade do mesmo, [...] pretender a necessária concordância de outros” (KU, AA 05: 338-339). E esse conceito ao qual o juízo de gosto tem de se referir, Kant nomeia de “conceito racional do suprassensível” (KU, AA 05: 339). O fundamento de determinação do conceito racional do suprassensível “reside talvez no conceito daquilo que pode ser considerado como o substrato suprassensível da humanidade” (KU, AA 05: 340). É interessante o uso do advérbio “talvez” (KU, AA 05: 340), no trecho acima, em relação ao substrato suprassensível da humanidade como princípio determinante do conceito racional transcendental do suprassensível, indicando possibilidade, mas não certeza. O “conceito racional transcendental do suprassensível” (KU, AA 05: 339), é em si indeterminado e ao mesmo tempo indeterminável, isto é, não pode ser determinado através de um conceito de conhecimento, ao mesmo tempo, encontra-se como fundamento de toda a intuição. O que “pode ser apenas indicado como a chave para o deciframento dessa faculdade” (KU, AA 05: 341), “oculta a nós próprios em suas fontes” (KU, AA 05: 341), é a ideia indeterminada do suprassensível em nós, mesmo que tal ideia não possa ser compreensível, nem explicada de nenhum outro modo.

Vê-se também, portanto, que a supressão da antinomia da faculdade de julgar estética toma um caminho semelhante ao seguido pela crítica na solução das antinomias da razão pura teórica; e que, do mesmo modo como na *Crítica da razão prática*, as antinomias forçam, contra a vontade, a olhar para a além do sensível e procurar no suprassensível o ponto de união de todas as nossas faculdades *a priori*; pois não resta outro caminho para colocar a razão em acordo consigo mesma (KU, AA 05: 341).

Kant afirma que foi coagido, a contragosto, em nome de uma solução para a antinomia do gosto, e, em nome de uma solução para seu próprio sistema, assim como anteriormente, nas soluções das antinomias da razão teórica e na antinomia da razão prática, a procurar no suprassensível o ponto de convergência de todas as nossas faculdades *a priori* e, por conseguinte, a unidade do sistema. O ponto de convergência de todas as faculdades *a priori* é o que o projeto crítico transcendental precisa para solucionar sua dualidade intransponível, pois justificaria a própria ideia de sistema, e, por conseguinte, legitimaria o uso do princípio *a priori* de finalidade da faculdade de julgar, em relação às outras faculdades do sistema. Isto é, a união de todas as faculdades *a priori* autorizaria o funcionamento da faculdade de julgar, servindo como um termo médio entre as faculdades, pois é o mesmo suprassensível que garantiria a concordância interna de uma subjetividade humana racional e a concordância externa da natureza como um sistema de leis à nossa subjetividade.

Caso, no entanto, se conceda à nossa dedução que ela ao menos segue o caminho correto, ainda que não seja suficientemente clara em todas as passagens, mostram-se então três ideias: *em primeiro lugar*, a ideia do suprassensível em geral como substrato da natureza, sem qualquer determinação adicional; *em segundo lugar*, a mesma ideia como princípio da finalidade subjetiva da natureza para a nossa faculdade de conhecimento; *em terceiro lugar*, a mesma ideia como princípio dos fins da liberdade e princípio da concordância desses fins com a liberdade no âmbito moral (KU, AA 05: 346).

Dessa forma, o sistema crítico transcendental amarraria alguns fios soltos, pois o suprassensível seria o substrato da natureza, fornecendo o princípio de finalidade da natureza para as nossas faculdades de conhecimento, e, ainda, o mesmo suprassensível forneceria os princípios dos fins da liberdade. No livro *A religião nos limites da simples razão*, publicado em 1793, Kant afirma que a moralidade precisa conceber a ideia de um “ponto particular de convergência

sentido de dialética, então, é a crítica da ilusão. Em oposição à noção de dialética como aparência ilusionista da qual múltiplas metafísicas fazem uso, e aplicando a proposta de uma nova definição para a Dialética como parte da Lógica, a *Crítica da razão pura* define o que Kant nomeia de “dialética transcendental” como um exercício crítico capaz de desmascarar falsas aparências de presunções sem fundamento (KrV A 63-64 / B 88).

em que todos os fins passam a unir-se” (RGV, AA 06: 005), pois, “é somente desse modo que a ligação da finalidade por liberdade com a finalidade da natureza, da qual não podemos de forma alguma nos dispensar, pode tornar-se uma realidade praticamente objetiva” (RGV, AA 06: 005).

Depois de supostamente ter resolvido o problema da separação entre natureza e liberdade do seu sistema recorrendo convenientemente ao supracensível, Kant afirma que o idealismo da finalidade no julgamento do belo e no julgamento da natureza é a única *pressuposição* da crítica, pois é a única forma de explicar a possibilidade de um juízo de gosto que exige *a priori* validade universal e necessária.

Assim como a *idealidade* dos objetos dos sentidos como fenômenos é o único modo de explicar a possibilidade de suas formas serem determinadas *a priori*, o idealismo da finalidade no julgamento do belo da natureza e da arte é a única pressuposição sob a qual a crítica consegue explicar a possibilidade de um juízo de gosto que exige *a priori* validade para todos (sem todavia fundar em conceitos a finalidade que é representada no objeto) (KU, AA 05: 351).

Depois de afirmar, no trecho acima, que a finalidade da faculdade de julgar é uma pressuposição, no §59, Kant determina que a beleza é símbolo da moralidade em mais uma tentativa de transição entre o sensível e o supracensível, entre a natureza e a liberdade. A forma da reflexão no caso de uma apresentação simbólica é análoga ao tipo de apresentação esquemática, isto é, a “faculdade de julgar procede apenas analogicamente ao que ela faz no esquematismo” (KU, AA 05: 351), ela concorda com tal conceito segundo a forma da reflexão, e não segundo o conteúdo.

Todas as intuições que são submetidas a conceitos *a priori* são, portanto, ou *esquemas* ou *símbolos*, sendo que os primeiros contêm exposições diretas do conceito, e os últimos, indiretas. Os primeiros o fazem de maneira demonstrativa; os últimos, por meio de uma analogia (para a qual também são usadas intuições empíricas) na qual a faculdade de julgar desempenha uma dupla atividade: primeiro aplica o conceito ao objeto de uma intuição sensível, e então aplica a mera regra da reflexão sobre essa intuição a um objeto inteiramente diverso, do qual o primeiro é tão somente o símbolo (KU, AA 05: 352).

Uma apresentação esquemática é uma exposição direta e demonstrativa do conceito, enquanto uma apresentação simbólica é indireta, por meio de uma analogia. Nessa última, o objeto pode ser inteiramente diverso, não precisa haver semelhança entre o símbolo e o que ele simboliza, a semelhança que permite a analogia é “entre as regras para refletir” (KU, AA 05: 352). Portanto, uma analogia entre a faculdade de julgar e a faculdade de julgar permite a Kant afirmar que “o belo é o símbolo do bem moral” (KU, AA 05: 353).

É ao inteligível [...] que o gosto dirige o seu olhar, com o qual mesmo as nossas faculdades superiores de conhecimento concordam, e sem o qual surgiriam claras contradições entre a natureza delas e as pretensões levantadas pelo gosto. Nesse contexto, a faculdade de julgar não se vê, como acontece no julgamento empírico, submetida a uma heteronomia das leis empíricas: em relação aos objetos de uma satisfação pura, ela mesma dá a lei, tal como faz a razão em relação à faculdade de desejar; e ela se vê, tanto por essa possibilidade interna do sujeito quanto pela possibilidade externa de uma natureza que concorda com ela, relacionada a algo no sujeito e fora dele que não é a natureza, nem a liberdade, mas está conectado ao fundamento da última, ou seja, ao supracensível – no qual a faculdade teórica é unida à prática de um modo comum a todos e desconhecido (KU, AA 05: 353).

O gosto mira o inteligível e, para o sucesso da analogia entre a faculdade de julgar e a faculdade de desejar, as faculdades têm que ter o seu fundamento no mesmo supracensível. O símbolo e a analogia, no entanto, não são objetivos, demonstrativos, teóricos, nem constitutivos⁸.

⁸ É das leituras de John Locke e David Hume que Kant herda uma desconfiança em relação ao raciocínio analógico. Locke havia feito uma crítica às identificações conceituais da tradição no sentido de uma desconfiança em relação à homogeneidade apressada. E Hume critica duramente o teísmo antropomórfico e o abuso da analogia (Lebrun, 1993,

Quando não é possível uma prova, a simbolização ou a analogia podem nos mostrar, ou fornecer assunto para imaginar, como seria caso tivéssemos a prova da ideia. O poeta, diz Kant, “ousa tornar sensíveis as ideias da razão (as ideias intelectuais), o que lhes dá a aparência de uma realidade objetiva; em parte, e aliás principalmente, porque a elas, enquanto intuições internas, nenhum conceito pode ser inteiramente adequado” (KU, AA 05: 314). Em oposição a um esquema, a beleza, que tem a dimensão sensível da sensação, simboliza a liberdade.

Tal assunto foi pouco discutido até aqui, embora mereça uma investigação mais profunda; mas aqui não é o lugar para nos determos nisso. Nossa língua é cheia de semelhantes exposições indiretas segundo uma analogia, cuja expressão não contém propriamente um esquema para o conceito, mas apenas um símbolo para a reflexão. Assim, palavras como *fundamento* (apoio, base), *depende* (ser segurado de cima), *decorrer* de algo (em vez de seguir), *substância* (tal como Locke se exprime: o suporte dos acidentes) e diversas outras não são hipotiposes esquemáticas, mas simbólicas, e exprimem conceitos não por meio de uma intuição direta, mas apenas segundo uma analogia com esta, isto é, pela transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito inteiramente diverso, ao qual talvez nenhuma intuição possa corresponder diretamente (KU, AA 05: 352-353).

Depois da solução da antinomia do gosto Kant afirma que o belo é símbolo da moralidade. Em relação ao princípio *a priori* de finalidade da faculdade de julgar, a investigação da *Crítica da faculdade de julgar estética* termina afirmando que a única possibilidade de explicar a aprioridade desse tipo de juízo é sob a pressuposição de seu princípio.

A questão pertinente aqui é tensionar os momentos nos quais ora Kant recorre a um substrato suprassensível e aparentemente resolve os problemas sistemáticos, ora Kant afirma que a solução é simbólica. Isto é, a possibilidade de um juízo de gosto que exige *a priori* validade para todos só pode ser admitida se se pressupõe o idealismo da finalidade. Não só a ponte entre o conhecimento e a moralidade, bem como o princípio de finalidade da faculdade de julgar permanecem pressupostos, analógicos ou simbólicos. Sendo assim, é uma pressuposição ou um princípio regulativo a própria ideia de sistema, uma vez que é pressuposto ou atribuído ao suprassensível o ponto de convergência das faculdades. Como bem observa Leonel Ribeiro dos Santos,

Todo o sistema moral kantiano está construído numa apertada teia de meros “postulados”, “pressupostos”, “pontos de vista” ou “meras ideias”, que podem por certo ser explicados, mas nenhum deles pode ser conhecido ou provado pela experiência e nem tão pouco conhecido e provado pela razão teórica, mas que são assumidos pela necessidade de sustentar e dar coerência ao todo o edifício da Moral, um edifício construído num “mundo inteligível”, para dar conta do que Kant considera ser o “*Faktum*” único e incontornável da consciência da lei moral e tornar assim possível a moralidade (Santos, 2022, p. 641).

Recorrendo à metáfora dos físicos sobre o “buraco negro” para se referir ao que não se pode explicar, Santos considera o suprassensível o buraco negro da filosofia kantiana: “abissal atrator de onde emerge e onde submerge todo o sistema kantiano em seus assuntos supremos” (Santos, 2022, p. 642). O suprassensível é um domínio que a razão não permite

p. 303-305). No livro *Prolegômenos a toda metafísica futura*, publicado em 1783, Kant responde a crítica de Hume: diz que não é atingido pela crítica de Hume “se nos tirarem o antropomorfismo objectivo do conceito do ser supremo” (Prol, AA 06: 358), pois o ser supremo é tomado idealmente em relação ao mundo, “pensamos o mundo como se a sua existência e a sua determinação interna promanassem de uma razão suprema” (Prol, AA 06: 359), e “colocamos na relação da causa suprema ao mundo o princípio desta constituição (da forma racional do mundo)” (Prol, AA 06: 359). Trata-se, portanto, de uma representação analógica que se impõe como um “ponto de vista” (Lebrun, 1993, p. 307). “Direi: a causalidade da causa suprema é, em relação ao mundo, o que a razão humana é relativamente às suas obras de arte. No entanto, a natureza da causa suprema permanece-me desconhecida: comparo somente o seu efeito que me é conhecido (a ordem do mundo) e a sua conformidade à razão com os efeitos também de mim conhecidos da razão humana e dou, por isso, à causa suprema o nome de razão, sem portanto lhe atribuir como sua propriedade o que precisamente entendo no homem sob esta expressão ou qualquer outra coisa que me é conhecida” (Prol, AA 06: 360). Dessa forma, nenhuma propriedade é atribuída ao ser supremo, evitando o antropomorfismo dogmático, permitindo-se, apenas, “um antropomorfismo *simbólico* que, na realidade, apenas concerne à linguagem e não ao próprio objecto” (Prol, AA 06: 357).

que seja objeto determinável, ao mesmo tempo, o que nos permite pensar a liberdade, a ideia de sistema, a natureza como um sistema de leis, o ponto de união entre as faculdades, a ponte que faz com que o princípio de finalidade do sujeito concorde com a finalidade da natureza, e, por conseguinte, o que permite traçar uma relação entre a liberdade e a natureza. Em suma, o projeto crítico transcendental precisa da congruência teórica, prática, estética e teleológica no suprassensível. Parece-nos uma manobra ou um artifício de resposta conveniente atribuir todas as dificuldades do projeto crítico de um sistema filosófico a um campo suprassensível⁹ que a razão anteriormente solicitou todo o cuidado, pois é um domínio cheio de ilusões e, exatamente por essa razão, o tribunal da razão determinou que só é possível conhecer aquilo que nos aparece sensivelmente.

No final da *Crítica da faculdade de julgar estética*, vimos que Kant recorreu ao suprassensível contra a sua vontade, como último recurso, depois de muito procurar uma solução no domínio sensível. E, mesmo depois de se remeter ao suprassensível, Kant afirma que a passagem é simbólica. Como vimos, no início da investigação da *Crítica da faculdade de julgar*, o princípio *a priori* de finalidade da faculdade de julgar é uma suposição provisória, isso significa que a obra busca chegar a um lugar mais definitivo, um tipo de resposta estética e sensível de pretensões universais, mas, no final, vê-se encurralado a apelar para o suprassensível. Kant buscava alguma espécie de universalidade ou objetividade independente do conhecimento e da moralidade para justamente fazer papel de ponte, portanto, um tipo específico de objetividade, distinto da objetividade do conhecimento, mas que unisse os domínios teórico e prático; um tipo de comunicabilidade universal e necessário entre seres sensíveis, morais e racionais; uma faculdade *a priori* subjetiva universal que unisse a finalidade da natureza, do sujeito e da liberdade. Por isso, sobre o juízo de gosto, ele oscila ao usar as expressões “como se fosse objetivo” (KU, AA 05: 281) e “como se fosse meramente subjetivo” (KU, AA 05: 284).

Há um campo do pensamento e dos juízos que não produz conhecimento a partir dos fenômenos e, por isso, não tem o grau de certeza da objetividade e universalidade do conhecimento teórico. Em vários momentos iniciais da investigação estética, Kant usa a palavra “fundamento” para se referir ao juízo de gosto e seu princípio *a priori* e sua consequente universalidade. No §57, no entanto, Kant chega à uma discussão sobre o uso filosófico de proposições demonstráveis e indemonstráveis, sobre o que é passível de prova, para, no §59, afirmar que os termos “fundamento”, “substância”, “decorrer de algo” e “depende” são “apresentações simbólicas” (KU, AA 05: 352). Segundo leis analógicas simbólicas, portanto, é permitido criar palavras e até mesmo operações lógicas, como é o caso do exemplo da ideia de “decorrer de algo”. Os símbolos, as metáforas, as ideias estéticas, e categorias fundamentais da filosofia e da lógica, como o “fundamento” e a “substância”, aparecem como criações, invenções, e operam como uma “poética da razão” (Santos, 2002, p. 195)¹⁰, uma lógica do *como se* como criação de sentido. Afinal, é trabalho do filósofo criar relações, pois somente a filosofia “possui efetivamente um valor intrínseco e só ela confere valor a todos os outros conhecimentos” (Log, AA 09: 23-24).

As pressuposições, que do ponto de vista do conhecimento são hipóteses, possuem caráter regulativo, simbólico, analógico, inventivo, ao mesmo tempo, são pressuposições necessárias, caso contrário, o preço a se pagar seria cair no ceticismo. Que tipo peculiar de objetividade ou intersubjetividade sobre as pressuposições seria possível distinta da objetividade

9 Kant é gravemente acusado de violar restrições epistemológicas e semânticas de seu projeto crítico transcendental quando a sua investigação aponta para o campo suprassensível. Friedrich Jacobi (2019) acusa Kant de ultrapassar os limites que ele mesmo havia estabelecido em sua crítica da razão. Para saber mais, ver Otfried Höffe (2005), Paul Guyer (1997) e Andrew Chignell (2010).

10 Santos compreende a filosofia kantiana como uma poética da razão ou uma poética do espírito, no sentido de criação metafórica, na qual se evidencia o papel de princípios heurísticos na construção de um projeto de filosofia, aproximando o filósofo do gênio. Para o intérprete, o projeto kantiano tem uma “progressiva aproximação da Filosofia à Poesia (ou Arte) e da convicção de que o supremo ato da razão é um ato estético” (Santos, 2022, p. 155). Para saber mais, ver o livro *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano* (1994), os ensaios *Kant e a ideia de uma poética da razão* (2022) e *Kant e a ideia de uma poética da natureza* (2007), dentre outros.

do conhecimento dos fenômenos? O filósofo tem razão ou o filósofo é poeta? A busca infinita pelo princípio *a priori* de finalidade da faculdade de julgar e a sua consequente importância para o sistema crítico, para o conhecimento e para a liberdade, evidenciam o aspecto trágico e, por isso, artístico da realidade e da filosofia no sentido de busca pelo que não se pode encontrar. Em sua busca pelo indeterminável e pelo que não pode ser conhecido, Kant se depara com o reconhecimento de seus próprios abismos, chegando a questionar o próprio método de prova: o filósofo do tribunal da razão parte de uma crítica da ilusão e da aparência e, depois de três *Críticas*, afirma que, dentre outros termos, “fundamento” é símbolo, metáfora. De modo que o filósofo crítico se vê confrontado com o reconhecimento da utilidade da aparência, se tomarmos pressupostos como criações, uma vez que não há prova possível. Sobre o conceito racional transcendental do suprassensível que Kant se viu obrigado a recorrer para amarrar fios soltos do seu projeto filosófico, e para que a natureza e a liberdade tenham rastros uma na outra, ele afirma que, mais do que indeterminado, o conceito do suprassensível é indeterminável. A investigação estética, portanto, aprofunda e evidencia as pressuposições sobre as quais se assentou o projeto crítico transcendental, que sofre de dualidade, com o domínio da liberdade ameaçado a ruir caso não seja possível encontrar seus rastros na natureza.

Sobre as relações possíveis do sensível com o suprassensível¹¹, recorreremos a um pequeno e pouco lido ensaio de Kant, publicado entre a primeira e a segunda *Críticas*, e um ano antes da carta de Kant a Karl Reinhold que anuncia o projeto de uma *Crítica do Gosto* (Br, AA 10: 514-515). O breve ensaio *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?* foi escrito em 1786, e é uma tomada de posição de Kant em relação a uma polêmica que diz respeito, ao menos inicialmente, ao panteísmo e às questões que envolvem a existência de Deus.

Conta Jacobi que Gotthold Lessing, um intelectual muito influente na Alemanha da segunda metade do século XVIII, no seu leito de morte em 1781, teria se confessado adepto da filosofia de Baruch Espinosa. Em função do *Dictionnaire historique et critique*, de Pierre Bayle, a filosofia de Espinosa era negativamente associada ao panteísmo, podendo ser interpretada como um tipo de ateísmo¹². No verão de 1783, Moses Mendelssohn se vê na tarefa da defesa de Lessing contra Jacobi, e os dois se envolvem na “querela do panteísmo”, como ficou conhecida a discussão. O centro da questão é a filosofia de Espinosa, especialmente o livro *Ética*, publicado em 1677, e o debate se dá em torno dos argumentos ou fundamentos a respeito da ideia de Deus e a respeito de sua existência. A velha problemática da relação entre a fé e a razão volta ao centro do debate na Alemanha sob o dilema de um niilismo racional *versus* um fideísmo irracional, chegando a um embate sobre os fundamentos da relação entre o sujeito e o suprassensível. Dois anos mais tarde, em 1785, uma disputa que era, inicialmente, entre Mendelssohn e Jacobi, torna-se pública e envolve toda a filosofia da Alemanha do final do século XVIII¹³.

A querela do panteísmo surge no cenário filosófico alemão da década de 1770 em meio a disputa entre o surgimento do *Sturm und Drang* e a resistência do iluminismo, que encontra

11 Não pretendemos esgotar o assunto das relações do projeto crítico com o suprassensível, nem fornecer uma resposta definitiva neste breve ensaio. Indicamos somente como problemática a relação com o suprassensível. Como bem observa Anselm Model (1986, p. 183), o suprassensível desempenha papel central, no entanto, ainda falta um estudo aprofundado de suas ocorrências, origem e significado no projeto crítico transcendental.

12 Sobre os iluminismos francês e alemão, Joasinho Beckenkamp (2004, p. 17) afirma que “diferentemente do Esclarecimento francês, o Esclarecimento alemão nunca chegou a defender o ateísmo, apregoando antes uma crença racional, em que a razão constitui o tribunal supremo também em questões religiosas” (Beckenkamp, 2004, p. 17).

13 Frederick Beiser destaca a importância da “querela do panteísmo” para a história da filosofia: “Entre as celebridades que tomaram parte estavam Kant, Herder, Goethe e Hamman. Além disso, cada parte da disputa tinha um grande elenco de apoio, incluindo estrelas posteriores como Thomas Wizenmann, que defendeu Jacobi, e Karl Leonhard Reinhold, que popularizou Kant. É difícil imaginar uma controvérsia cuja causa tenha sido tão incidental como a divulgação do espinosismo de Lessing por Jacobi e cujos efeitos tenham sido tão grandes. A querela do panteísmo mudou completamente o mapa intelectual da Alemanha do século XVIII, e continuou a preocupar os pensadores até o século XIX. O problema principal levantado pela querela, o dilema de um niilismo racional ou de um fideísmo irracional, tornou-se uma questão central para Fichte, Schelling, Hegel, Kierkegaard e Nietzsche. Na verdade, não é exagero dizer que a querela do panteísmo teve um impacto tão grande na filosofia do século XIX quanto a primeira *Crítica* de Kant” (Beiser, 1987, p. 44; tradução nossa).

força no progresso das ciências e na consolidação acadêmica de Wolff e Leibniz. Em 1785, Jacobi publica o livro *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*, um texto que lança dúvidas sobre o poder da razão e, por isso, causa um rebuliço na cena intelectual alemã. “Referindo-se ao efeito da Carta sobre o público, Goethe falou em ‘uma explosão’ e Hegel descreveu como ‘um raio inesperado’” (Beiser, 1987, p. 46; tradução nossa). A fé iluminista na razão era fundada na ideia de que a razão pode justificar verdades essenciais, como as morais e as religiosas. Ao contrário, Jacobi argumenta que a razão usada de maneira rigorosa nos faz cair no ateísmo, por conseguinte, faz-nos negar a religião e a moral, e até mesmo a existência permanente de nós mesmos. O jovem Jacobi estudara as obras de Pascal e Rousseau e leva os dois filósofos franceses para o centro da discussão alemã. A carta de Jacobi em ataque ao iluminismo repete o argumento de Pascal - para quem a razão, sem a revelação, leva ao ceticismo - juntamente com o argumento de Rousseau - para quem as artes e a ciência mais destruíam do que construíam a moralidade. Nesse debate, Kant se vê confrontado com o ceticismo de Pascal, via Jacobi, quando já lida, há alguns anos, com o ceticismo de Hume. A *Crítica da faculdade de julgar* faz diversas menções ao ceticismo, tratando-se todas de um esforço no sentido de fornecer uma resposta de escape. Em uma parte da carta de Jacobi, em um claro debate com Kant, o filósofo usa Hume para duvidar de uma razão desinteressada, imparcial e universal, afirmando que a razão funciona segundo os nossos próprios interesses. Dessa forma, a natureza se conforma à razão, e a razão interessada cria os padrões de verdade, por conseguinte, são os nossos interesses que criam verdade e falsidade. A função da razão é criar leis, concede Jacobi a Kant, mas ela realiza essa tarefa a partir dos nossos próprios interesses. A única forma de nos salvarmos do niilismo seria um salto de fé. É preciso, portanto, abandonar a razão e dar lugar à fé. A fé é inevitável, portanto, e a nossa fidelidade à razão é também um ato de fé. A demonstração tem limites quando chega a princípios indemonstráveis ou não verificáveis, e é nesse momento em que é preciso um salto de fé, pois todo princípio não demonstrado e que permanece como um princípio é crença. A crença que não tem justificação ou demonstração racional permanece no âmbito da fé. Por essa razão, devemos limitar o princípio da razão suficiente e aceitar que não é possível justificar ou demonstrar todas as nossas crenças. Para não cair no ceticismo de rejeitar todas as nossas crenças indemonstráveis, é preciso limitar o campo da exigência de justificação racional. Quando Jacobi argumenta que mesmo uma justificação filosófica ou uma demonstração epistemológica se apoiam na fé, trata-se do mesmo problema que Kant está lidando com o seu projeto crítico transcendental: a procura por uma faculdade *a priori* que serviria de termo médio entre as faculdades da razão e do entendimento antecede a escrita da *Crítica da faculdade de julgar*. A resposta de Kant à querela do panteísmo, o texto *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?*, de 1786, data um ano antes da carta a Reinhold em que ele anuncia a necessidade da procura de um princípio *a priori* para a faculdade de julgar (Br, AA 10: 514-515). A sustentação do projeto crítico em pressuposições, em princípios regulativos e heurísticos se defronta com um imenso abismo entre a natureza e a liberdade. Recorrer a pressuposições ou ao suprasensível para solucionar os problemas de seu projeto crítico seria o equivalente a recorrer a fé, mesmo que seja uma fé na razão? O texto de Kant lida com essas questões, como veremos, no entanto, queremos falar um pouco sobre o outro lado da querela.

O outro grande intelectual envolvido no início da querela, Mendelssohn, é um iluminista e fiel defensor da razão, que toma para si a tarefa filosófica de mostrar que a metafísica pode atingir o estatuto científico das ciências, assim como a matemática e a física. É a razão quem fornece a verdade, a falsidade e o critério de julgamentos metafísicos. No entanto, Jacobi e Kant identificam um problema na defesa da razão de Mendelssohn, qual seja, um abismo entre realidade, conceito e existência. Com o abismo, a verdade encontrada no julgamento é hipotética, pois não sabemos se nos dizem algo sobre a existência. “A transição do conceito para a realidade é, de fato, ‘o nó mais difícil que o filósofo tem que desatar’, caso ele não desate o nó, corre o risco de jogar com conceitos que não têm referência à realidade” (Beiser, 1987, p. 96; tradução nossa). É curioso que o projeto transcendental de Kant se veja confrontado com o mesmo problema de um abismo entre idealidade e natureza, e que, em 1787, um ano depois do texto de Kant respondendo à querela, saia a segunda edição da *Crítica da razão pura*, justamente

com a revisão da dedução transcendental e seu problema sobre a validade objetiva das condições subjetivas do pensamento: “daí que haja motivo para duvidar *a priori* se tal conceito não será porventura vazio e sem correspondência com qualquer objeto entre os fenômenos” (KrV A 90 / B 122). Na tentativa de ultrapassar o seu abismo, Mendelssohn afirma que existe um tipo de conceito que valida a si próprio, ou um tipo de conceito em que é um absurdo negar o seu referente, tais são os conceitos de ser pensante e de Deus. Para admitir a existência do ser pensante e de Deus, Mendelssohn recorre ao *cogito* de Descartes e ao argumento ontológico da existência de Deus, de Anselmo, reproduzido por Descartes. Contudo, o *cogito* e o argumento ontológico da existência de Deus não convencem Kant e Jacobi, que acusam Mendelssohn de dogmático¹⁴.

Curiosamente, Jacobi e Mendelssohn viam em Kant um aliado na disputa sobre o panteísmo, e os dois escrevem para Kant com o objetivo de envolvê-lo no debate, cada um a seu favor. Em relação a Jacobi e Mendelssohn, Kant tinha divergências, mas também concordâncias. Kant era um iluminista assim como Mendelssohn e, em seu ensaio, elogia a postura de defesa da razão de Mendelssohn, ao mesmo tempo em que via nele um racionalismo acrítico que cai no dogmatismo, tais limites já haviam sido traçados pela *Crítica da razão pura*. E, assim como Jacobi, Kant tem um certo grau de desencanto em relação à metafísica, mas vê em Jacobi uma defesa do irracionalismo. Beister, editor do *Berlinische Monatsschrift*, avisa a Kant que o seu silêncio é interpretado como um apoio a Jacobi. Conclamado ou acusado pelos dois lados da querela, representante de destaque do iluminismo alemão, Kant se vê obrigado a tomar uma posição, e, em outubro de 1786, o pequeno ensaio *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?* é publicado no jornal de Beister. No ensaio, Kant desenvolve uma posição original diante do debate entre Jacobi e Mendelssohn. São as considerações de Kant sobre fé e razão provocadas pela querela, sob o foco das relações possíveis com o suprassensível, o que nos interessa para a discussão sobre o apelo estético e sistemático ao suprassensível nas páginas finais da *Crítica da faculdade de julgar* estética e da *Crítica da faculdade de julgar teleológica*.

Por orientar no pensamento, Kant entende

[...] um ofício da razão pura, de guiar seu uso, quando ela pretende, partindo de objetos conhecidos (da experiência), estender-se além de todos os limites da experiência e não encontra qualquer objeto da intuição, mas meramente espaço para a mesma; uma vez que, então, ela já não é capaz de submeter seus juízos a uma máxima determinada de acordo com fundamentos objetivos do conhecimento, mas tão-somente de acordo com um fundamento subjetivo de distinção, na determinação de sua própria faculdade judicativa. Este meio subjetivo, que resta então, não é outro senão o sentimento da *necessidade* própria da razão (WDO, AA 08: 136)¹⁵.

É uma necessidade da razão se estender além dos limites da experiência e pensar mesmo quando não encontra um objeto na intuição. Portanto, é uma necessidade da razão recorrer ao suprassensível, movimentar-se e se orientar nele. Quando a razão pensa sobre aquilo que não há objetos na intuição e, por essa falta do objeto, não pode submeter seus juízos a fundamentos objetivos do conhecimento, resta-lhe somente um fundamento subjetivo de distinção. Como no caso de se orientar pelo suprassensível só resta à razão um fundamento subjetivo, ele é uma necessidade da própria razão. Isto é, não há outra saída para a razão senão retirar um fundamento subjetivo de si mesma, “este meio subjetivo, que resta então, não é outro senão o sentimento da *necessidade* da própria da razão” (WDO, AA 08: 136). Continua Kant:

Se, pois, já está estabelecido de antemão que aqui não pode haver nenhuma intuição do objeto, nem sequer algo semelhante a ele, pelo que poderíamos apresentar o objeto adequado a nossos conceitos estendidos, assegurando-os, assim, em sua

14 Há também um debate entre Kant e Mendelssohn sobre o senso comum como fonte ou critério da verdade. Para saber mais, em *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte* (1987), de Beiser, há um capítulo dedicado à discussão entre Kant e Mendelssohn.

15 Optamos por utilizar a tradução de Beckenkamp para a língua portuguesa do texto *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?*, publicada no livro *Entre Kant e Hegel* (2004).

possibilidade real, então não nos restará nada a fazer senão, primeiro, examinar bem o conceito com o qual queremos nos aventurar além de toda experiência possível, se ele é de fato destituído de contradições; e, depois, submeter a conceitos puros do entendimento ao menos a *relação* do objeto com os objetos da experiência, pelo que certamente ainda não o sensificamos, mas sempre pensamos algo supra-sensível, útil ao menos para o uso empírico de nossa razão; pois sem esta cautela não poderíamos de todo fazer uso de um tal conceito, mas devanearíamos em vez de pensar. Através disto apenas, a saber, através do mero conceito, não se decidiu ainda nada em vista da existência deste objeto e da conexão real do mesmo com o mundo (a soma de todos os objetos de experiência possível). Agora, no entanto, entra o *direito da necessidade* da razão, como um fundamento subjetivo para *pressupor* e admitir algo que ela não pode pretender saber através de fundamentos objetivos e, conseqüentemente, para, em pensamento, *orientar-se* tão-somente por sua própria necessidade no espaço do supra-sensível, incommensurável e para nós repleto de densa noite (WDO, AA 08: 136-137).

Quando não há nenhuma intuição do objeto para produzir conceitos, resta-nos, diz Kant, examinar o conceito que não tem apresentação sensível ou experiência possível para verificar se não há contradição no seu uso, e, depois do exame, tal conceito é remetido ao suprassensível. É ao remeter o conceito ao suprassensível que aparece a necessidade da razão de *pressupor* um fundamento subjetivo para admitir algo que ela não pode admitir saber com fundamentos objetivos. Dessa forma, através da pressuposição de um fundamento subjetivo, a razão pode se orientar, dada a sua necessidade, no espaço do suprassensível. É somente através de um pressuposto subjetivo que a razão pode se orientar com o pensamento no domínio suprassensível. E, ainda assim, o espaço do suprassensível é infinito e repleto de densa noite obscura e incerta.

No §89 da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant diz que, em relação ao suprassensível, há duas posições possíveis: ou se admite que nada pode ser determinado teoricamente sobre o suprassensível, ou podemos admitir que a razão contém conhecimentos ainda inexplorados, destinados a nós.

Nenhum princípio é possível senão ou admitir que no que diz respeito ao suprassensível nada pura e simplesmente pode ser determinado teoricamente (a não ser de forma só negativa), ou que a nossa razão contém em si uma mina, ainda não explorada, e quem sabe ainda de que tamanho, de conhecimentos ocultos, que se vão alargando, destinados a nós e aos nossos descendentes (KU, AA 05: 460).

Em outro trecho do curto ensaio *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?* Kant diz que a razão precisa apelar para um fundamento subjetivo quando não tem fundamentos objetivos suficientes, e que, “mesmo com essa falta de compreensão” (WDO, AA 08: 137), é uma necessidade da razão “*pressupor* algo que lhe é inteligível, para a partir disso explicar a aparência dada” (WDO, AA 08: 137). No livro *O conflito das faculdades*, publicado em 1798, Kant afirma que a razão quer incessantemente entrar no suprassensível para verificar o que poderia ter além da natureza sensível, e que aprendeu com a *Crítica da razão pura* que a razão teórica não está de forma alguma destinada somente ao sensível.

A razão quer incessantemente adentrar o suprassensível, para ver como ele *poderia ser* constituído bem além da natureza sensível: desse modo, ainda que uma capacidade teórica, ela parece, contudo, não ser de modo algum destinada para essa sensibilidade (SF, AA 07: 70).

Ainda no ensaio *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?*, um fundamento subjetivo, do ponto de vista do conhecimento teórico, é mera hipótese, uma opinião que se assenta em fundamentos subjetivos. E, “se o interlocutor caminha de surpresa em surpresa, é porque ele não compreende que a hipótese não tem valor teórico” (Lebrun, 1993, p. 287).

Esta necessidade da razão não seria, para seu satisfatório uso *teórico*, nada senão pura *hipótese racional*, i.e., uma opinião que seria suficiente para o assentimento por fundamentos subjetivos, porque, para *explicar efeitos* dados, nunca se pode esperar outro fundamento senão este, e a razão certamente precisa de um fundamento de explicação (WDO, AA 08: 141).

É uma necessidade da razão *pressupor* fundamentos subjetivos, pois é a única forma que lhe restou para a satisfação da necessidade de se orientar pelo pensamento, pelo suprassensível. No entanto, afirma Kant, é somente a crença racional que autoriza e guia a razão em seu uso ou orientação no domínio suprassensível. Isto é, só é consentido à razão a pressuposição de fundamentos subjetivos em nome de uma crença racional.

Portanto uma crença racional pura é o guia ou bússola, com que o pensador especulativo pode orientar-se em suas incursões racionais no campo de objetos supra-sensíveis, e o homem de razão comum, mas (moralmente) sadio, pode traçar seu caminho de forma inteiramente adequada ao fim total de sua determinação, tanto em intenção teórica quanto em [intenção] prática; e é também esta crença racional que deve ser colocada na base de qualquer outra crença, sim, de qualquer revelação (WDO, AA 08: 142).

Nas páginas finais da *Crítica da faculdade de julgar*, reabrindo o debate sobre a existência de Deus, Kant afirma que não há prova teórica possível para a existência de uma divindade ou da imortalidade da alma, nem material para determinar ideias do suprassensível (KU, AA 05: 466). Curiosamente, no §87 da *Crítica da faculdade de julgar teleológica*, assim como nas passagens em que vimos da “Crítica da faculdade de julgar estética” - nas quais Kant afirma que o conceito racional transcendental do suprassensível se funda no substrato da humanidade e, por isso, fundamenta a natureza, a liberdade e a subjetividade -, Kant volta a fazer afirmações de importância sistemática sobre o suprassensível, desta vez sobre a necessidade prática de se afirmar um autor moral do mundo. É preciso assumir, diz Kant,

[...] de um ponto de vista prático, isto é, para ao menos formar um conceito da possibilidade do fim derradeiro que lhe é moralmente prescrito, a existência de um autor *moral* do mundo, isto é, Deus – algo que ele pode perfeitamente fazer, já que ao menos não é contraditório (KU, AA 05: 453).

Adiante, no §91, Kant faz uma distinção entre coisas de opinião, coisas de fato e coisas de fé¹⁶. Coisas de opinião são sempre objetos que não experimentamos pelos sentidos e, por isso, “opinar *a priori*, aliás, já é em si absurdo e o caminho certo para puras fantasias” (KU, AA 05: 467). Coisas de fato são objetos cuja realidade objetiva pode ser provada, através de uma intuição correspondente. Kant afirma que a liberdade é a única ideia da razão pura factual. Sua realidade pode ser estabelecida pelas leis práticas da razão pura e, em conformidade com estas, ações reais na experiência. Por último, “objetos que, em relação ao uso da razão prática pura conforme ao dever [...] têm de ser pensados *a priori*, mas que são excessivos para o uso teórico da mesma razão, são meras *coisas de fé*” (KU, AA 05: 469). Um exemplo de coisa de fé é o bem ou fim supremo do mundo, que se realiza por meio da liberdade. A realidade objetiva do bem supremo não pode ser provada em nenhuma experiência possível, mas seu uso tem que ser assumido como possível pela razão pura prática. O bem supremo, por sua vez, é ordenado em conjunto com as condições de sua possibilidade, a saber, Deus e a imortalidade da alma.

16 Na *Crítica da razão pura*, Kant havia feito uma distinção entre opinião, ciência e fé: “A crença ou a validade subjectiva do juízo, relativamente à convicção (que tem ao mesmo tempo uma validade objectiva), apresenta os três graus seguintes: *opinião*, *fé* e *ciência*. A *opinião* é uma crença, que tem consciência de ser insuficiente, *tanto* subjectiva *como* objectivamente. Se a crença apenas é subjectivamente suficiente e, ao mesmo tempo, é considerada objectivamente insuficiente, chama-se *fé*. Por último, a crença, tanto objectiva como subjectivamente suficiente, recebe o nome de *saber*. A suficiência subjectiva designa-se por convicção (para mim próprio); a suficiência objectiva, por certeza (para todos)” (KvV A 822 / B 850). A distinção nos mesmos termos também aparece no *Manual dos cursos de lógica geral*, nesse contexto, a crença racional moral vale tanto quanto os fundamentos objetivos: “O assentimento completo por fundamentos subjetivos, que, na relação prática, vale tanto quanto os fundamentos objetivos, é também uma convicção, não lógica, porém uma convicção prática (*praktische Überzeugung*) – eu (*Ich*) estou certo. Essa convicção prática, ou crença racional moral (*moralische Vernunftglaube*), é frequentemente mais firme (*fester*) do que todo saber” (Log, AA 09: 72). A distinção entre opinião, ciência e fé de Kant é de tradição escolar que remonta à idade média. Para essa tradição, há o que acreditamos ser verdadeiro porque achamos bom, apropriado ou útil em vários aspectos. É uma instância externa ao entendimento, a vontade, que leva à convicção (Forschner, 2021, p. 858). Nesse sentido, para Kant, somente a fé baseada na razão prática pode ser chamada de fé. Trata-se de uma confiança iluminista na razão, que se apoia na autoridade de uma razão que tem interesses teóricos e práticos. “A convicção não é certeza lógica, é certeza moral e, como repousa sobre princípios subjetivos (o sentimento moral), não devo dizer nunca: é moralmente certo que há um Deus, etc., mas *estou* moralmente certo” (KvV A 829 / B 857).

Este efeito que nos é ordenado, *juntamente com as únicas condições para nós concebíveis de sua possibilidade*, a saber, a existência de Deus e a imortalidade da alma, são coisas de fé (*es fidei*), e aliás as únicas, entre todos os objetos, que podem ser assim chamadas (KU, AA 05: 469).

O fim supremo que devemos realizar no mundo, “único pelo qual podemos tornar-nos dignos de sermos nós mesmos o fim derradeiro da criação” (KU, AA 05: 469), é uma ideia que não pode ter realidade objetiva do ponto de vista teórico, portanto, nas palavras de Kant, “é uma mera coisa de fé da razão pura, e com ele Deus e a imortalidade, como as únicas condições sob as quais, dada a constituição de nossa (humana) razão, podemos conceber a possibilidade daquele efeito do uso de nossa liberdade conformemente a leis” (KU, AA 05: 470). Para que possamos pensar uma natureza com finalidade segundo um sistema teleológico, e conceber um ser humano que conhece a natureza e age segundo uma liberdade conforme a leis, é preciso que um autor moral do mundo a tenha organizado¹⁷. Por isso, “o assentimento nas coisas de fé é um assentimento em sentido puramente prático, isto é, uma fé moral” (KU, AA 05: 470). No mesmo parágrafo, Kant define fé moral como

[...] o modo moral de pensar que a razão adota no assentimento àquilo que é inacessível ao conhecimento teórico. Ela é, portanto, o constante princípio do ânimo de assumir como verdadeiro, devido à obrigação de perseguir o supremo fim moral derradeiro, aquilo que é necessário pressupor, como condição, para a possibilidade desse fim – por mais que esta última, em como a sua impossibilidade, não possam ser por nós compreendidas. A fé (simplesmente assim chamada) é uma confiança no atingimento de um propósito cuja promoção é um dever, mas cuja possibilidade de realização não podemos discernir (KU, AA 05: 471-472).

A fé moral é fundada na razão, somente do ponto de vista prático, pois sem a fé, “o modo moral de pensar, ao topar com a exigência de prova da razão teórica (quanto à possibilidade do objeto da moralidade), não tem qualquer base firme” (KU, AA 05: 472). Como destaca Model (1986, p. 188), a progressão para o suprassensível só é alcançada através da razão, e essa transição deveria assegurar a autopreservação da razão. Mesmo atribuindo à fé o assentimento do que é inacessível ao conhecimento teórico, a fé moral conta com um pouco mais de certeza do que a mera opinião, justamente porque tem seu fundamento na razão, pois, nas palavras de Kant, a fé moral não é “uma opinião sem fundamento suficiente, mas como algo fundado na razão (ainda que somente em vista de seu uso prático), de maneira suficiente para o seu propósito” (KU, AA 05: 472).

Com isso, porém, o conhecimento desta última não se torna nem saber nem opinião sobre a existência e a constituição dessas condições, como um modo teórico de conhecer, mas uma mera suposição em sentido prático e mandatório para o uso moral de nossa razão (KU, AA 05: 470).

17 Na *Crítica da razão pura*, a existência de Deus pertence à fé doutrinal (KrV A 826 / B 854). A fé doutrinal é uma ideia que vê a realidade como um todo racional, como unidade proposital. Não é possível apreender a totalidade a fins por meio da experiência, por isso, ela é apenas uma ideia que guia a investigação da natureza. “Para essa unidade, que a razão me dá como fio condutor no estudo da natureza, não conheço outra condição que não seja a de pressupor que uma inteligência suprema tudo ordenou segundo os fins mais sábios” (KrV A 826 / B 854). No entanto, a fé doutrinal tem algo de instável, “alguma coisa de vacilante: alguns têm-se afastado dela pelas dificuldades que se apresentam na especulação, embora de novo a elas regressem inevitavelmente” (KrV A 827-828 / B 855/856). O princípio de finalidade da natureza é o que, como vimos, reaparece como um problema sistemático na *Crítica da faculdade de julgar*. Gérard Lebrun (1993) destaca a importância da ideia de Deus para a ordem e unidade sistemática e, também, para se assumir uma hipótese: “A palavra *hipótese* só conviria verdadeiramente se eu pusesse a existência de Deus para garantir a unidade de natureza; ora, trata-se de uma referência indispensável à ideia de Deus pelo fato de que eu devo pensar a unidade da natureza. Objetivamente, é bem menos do que uma hipótese; subjetivamente, é bem mais, e, *a fortiori*, bem mais do que uma simples opinião (Preissch, XX, 297), é um ato de ‘fé doutrinal’ (*doctrinale Glauben*), do qual não devo esperar que ele torne inteligível a ordem do mundo (a investigação da natureza cumpre essa tarefa), mas simplesmente que ele me assegure que, mesmo se não *mostro* nada, quando uso as expressões ‘ordem do mundo’, ‘unidade sistemática’, eu também não falo à toa” (Lebrun, 1993, p. 287-288) – a referência de Lebrun ao texto de Kant nas normas que estamos utilizando é FM, AA 20: 297. A fé doutrinal se difere da fé moral. A fé moral tem maior grau de certeza porque é fundada na razão, trata-se de um ato da razão que responde à uma necessidade prática da própria razão. Wiebe (1980, p. 516) fala em um vácuo cognitivo provocado pela lógica inerente à razão teórica, que deve ser preenchido com suposições, para que a moralidade não seja negada. A razão pura fornece necessidade às suposições, transformando-as em postulados, o postulado moral, portanto, é uma fé moral.

Do ponto de vista do modo teórico de conhecer, o fim supremo e, por conseguinte, Deus e a imortalidade da alma, não são nem saber, nem opinião. Os princípios das leis morais são, portanto, nas palavras finais da *Crítica da faculdade de julgar*, uma mera suposição, embora necessária do ponto de vista prático, que exige ordenação para o uso moral da razão. Em uma passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, discutindo sobre a liberdade, Kant afirma que o mundo inteligível é apenas um *ponto de vista* que a razão se vê obrigada a tomar fora do sensível. Isto é, tal pressuposição é apenas um dos pontos de vista possíveis diante da impossibilidade de se obter conhecimento objetivo do suprassensível.

O conceito de um mundo inteligível é, pois, apenas um *ponto de vista* <Standpunkt> que a razão se vê necessitada a tomar fora das aparências para se pensar a si mesma enquanto prática, o que não seria possível se os influxos da sensibilidade fossem determinantes para o homem, mas que é, sim, necessário a medida em que não lhe deva ser denegada a consciência de si mesmo enquanto inteligência, por conseguinte enquanto causa racional e ativa pela razão, isto é, livremente eficiente (GMS, AA 04: 458).

Nos últimos momentos da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant afirma que a liberdade é um conceito do suprassensível que prova a sua realidade objetiva e, por isso, realiza a conexão da natureza com Deus e a imortalidade. Como ironiza Lebrun (1993, p. 321), “a teologia racional está morta, sem dúvida, mas seu fantasma permanece útil [...]. À exceção desse vestígio teológico, a metafísica clássica estava destruída”.

Continua a ser aqui bastante curioso que, entre as três ideias puras da razão, Deus, liberdade e imortalidade, a da liberdade seja o único conceito do suprassensível que prova sua realidade objetiva (por meio da causalidade que é nele pensada) na natureza, pelo seu efeito que é nela possível, e justamente assim torna possível a conexão das outras duas com a natureza, e das três entre si com vistas a uma religião; e que, portanto, tenhamos em nós um princípio que permite determinar a ideia do suprassensível em nós – e, desse modo, também fora de nós – em um conhecimento possível (ainda que apenas de um ponto de vista prático), algo de que a filosofia especulativa (que, de resto, só podia fornecer um conceito meramente negativo da liberdade) teria de desesperar. Com isso, o conceito de liberdade (como conceito fundamental de todas as leis incondicionalmente práticas) pode expandir a razão para além dos limites no interior dos quais, sem esperança, todo conceito natural (teórico) teria de permanecer confinado (KU, AA 05: 474).

Da mesma forma como a “Crítica da faculdade de julgar estética” recorre ao suprassensível para solucionar seus problemas, a “Crítica da faculdade de julgar teleológica” também se vê obrigada a determinar ideias do suprassensível em nós, e fora de nós. Ora Kant parece decidido e autorizado a recorrer ao suprassensível, ora o mesmo problema das relações entre o sensível e o suprassensível é reaberto, em textos ou passagens posteriores. A oscilação de Kant quando reabre a investigação da mesma questão após aparentemente ter dado uma resposta resulta em interpretações das mais diversas e até mesmo opostas. Enquanto alguns pensam que Kant resolveu o problema da dualidade entre natureza e liberdade¹⁸, podemos também interpretar que, como o problema é reaberto posteriormente à uma aparente solução, não há conclusão satisfatória ou definitiva e, como procuramos mostrar, Kant reabre o problema em várias passagens e textos, vendo-se obrigado a lidar com o problema da delimitação do que nos é permitido saber, pensar ou acreditar. Para Friedrich Hegel, no primeiro volume dos *Cursos de estética*, a separação entre natureza e liberdade se mantém como um problema mesmo depois da *Crítica da faculdade de julgar*, porque não há uma unidade da razão efetiva e objetiva. A realização da razão prática, afirma Hegel, “permaneceu um mero dever sempre empurrado ao

18 Leitores da *Crítica da faculdade de julgar*, como Friedrich Schelling (1994), Friedrich Schiller (1989) e, mais recentemente, Henry Allison (2001) e Virgínia Figueiredo (2020), viram na beleza como símbolo da moralidade a passagem entre a natureza e a liberdade, tomando a beleza como uma apresentação sensível da liberdade. O belo é o símbolo do bem moral, porque é experiência de liberdade. A beleza é algo que sentimos quando as nossas faculdades de conhecimento estão em um jogo livre, harmônico e desinteressado. Porque se trata de um jogo livre entre as nossas faculdades cognitivas, experimentamos sensivelmente a liberdade. A experiência estética, então, é a apresentação sensível, ao menos indiretamente e metaforicamente, da liberdade.

infinito” (Hegel, 2001, p. 75). A busca pela solução da separação intransponível entre o sensível e o suprassensível reaparecerá mais tarde no *Opus postumum* (OP, AA 21:92-94, 100), texto no qual Kant está novamente preocupado em estabelecer passagens entre as partes de sua filosofia, procurando o que chama de o mais alto ponto de vista da filosofia transcendental (Santos, 2022, p. 255). Quinze anos depois da escrita da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant confessa em carta a Christian Garve que o seu sistema é sempre não terminado, como um “suplício de Tântalo” <ein Tantalischer Schmerz> (Br, AA 12: 257).

Referências

ALLISON, H. *Kant's theory of taste: a reading of the critique of aesthetic judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.

AMERIKS, K. *How to save Kant's deduction of taste*. The Journal of Value Inquiry, v. 16, pp. 295-302, 1982.

BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*. Paris: Desoer, 1820.

BECKENKAMP, J. Apresentação: O que quer dizer: orientar-se no pensamento? In: BECKENKAMP, J (Org.). *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EEdipucrs pp. 11-20, 2004.

BECKENKAMP, J (Org.). *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EEdipucrs 2004.

BEISER, F. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1987.

BRUXVOORT, B.; KRUEGER, J. (Org.). *Kant's moral metaphysics: God, freedom and immortality*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010.

BUENO, V. C. A. Kant e o conceito de fé racional. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n. 19, pp. 61-76, 2006.

CARVALHO, J. D. A ideia de substrato supra-sensível da humanidade. *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 10, n. 1, pp. 45-65, 2008.

CAYGIL, H. Fé. In: *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 143-146, 2000.

CHIGNEL, A. Real repugnance and belief about things-in-themselves: a problem and Kant's three solutions. In: Bruxvoort, B.; Krueger, J (Org.). *Kant's moral metaphysics: God, freedom and immortality*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 177-209, 2010.

EISINGER, R. Onde (não) entram voz universal e sensus communis nos juízos-de-gosto? *Studia Kantiana*, Sociedade Kant Brasileira, v. 16, n. 1, pp. 75-101, 2018.

ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução de Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

FIGUEIREDO, V. Sobre abismos, pontes e travessias. *Con-Textos Kantianos*, Madrid, n. 12, pp. 143-172, 2020.

FIRESTONE, C. L.; JACOBS, N (Org.). *In defense of Kant's religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

FORSCHNER, M. Glaube. In: Willaschek, M.; Stolzenberg, J.; Mohr, G.; Bacin, S (Org.). *Kant-lexicon*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 858-861, 2021.

FISCHER, N. (Org.). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Meiner, 2004.

GUYER, P. *Kant and claims of taste*. New York: Cambridge University Press, 1997.

HAMM, C. “Jogo livre” e “sentido comum” na teoria estética kantiana. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 5, n. 1, pp. 69-80, 2017.

HEGEL, F. *Curso de estética*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. V. 1-4. São Paulo: Edusp, 1999-2004.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JACOBI, F. H. *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*. Tradução de Juliana Martoni. Campinas: Editora da Unicamp, 2021.

JACOBI, F. H. *Werke*. Hamburg, Stuttgart: Meiner, Frommann-Holzboog, 1998 ss.

JACOBI, F. H. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: Jacobi na Fichte*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

KANT, I. *Correspondence*. Tradução de Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. Edição Bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial Barcarolla, 2009.

KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-.

KANT, I. *Immanuel Kant: Textos seletos*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes e Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2005.

KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da

Unicamp, 2014.

KANT, I. *O conflito das faculdades*. Tradução de André Rodrigues Ferreira Perez e Luiz Gonzaga Camargo Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2021.

KANT, I. O que quer dizer: orientar-se no pensamento?. In: Beckenkamp, J (Org.). *Entre Kant e Hegel*. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. Porto Alegre: EEdipucrs pp. 21-39, 2004.

KANT, I. *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.

KANT, I. What does it mean to orient oneself in thinking? In: *Religion within the boundaries of mere reason and other writings*. Tradução de Wood Allen e George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-14, 1998.

KULENKAMPFF, J. A chave da crítica do gosto. Tradução de Valerio Rohden. *Studia Kantiana*, Sociedade Kant Brasileira, v. 3, n. 1, pp. 7-28, 2001.

KULENKAMPFF, J. *Kants Logic des ästhetischen Urteils*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.

KULENKAMPFF, J. Do gosto como uma espécie de *sensus communis* ou sobre as condições da comunicação estética. In: Rohden, V (Org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Instituto Goethe, pp. 65-82, 1992.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MENDELSSOHN, M. *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*. Stuttgart: Holzborg, 1971.

MENDELSSOHN, M. *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Politik*. Hildesheim: Olms, 1968.

MODEL, A. Zu Bedeutung und Ursprung von “Übersinnlich” bei Immanuel Kant. *Archiv für Begriffsgeschichte*, Hamburg, v. 30, pp. 183-191, 1986.

RIND, M. Can Kant’s Deduction of Judgments of Taste Be Saved? *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 84, pp. 20-45, 2002.

RUFFING, M. Comunidade, senso comum e igreja invisível em Kant. Tradução de Monique Hulshof. *Discurso*, São Paulo, n. 42, pp. 163-181, 2012.

SANTOS, L. R. *A razão bem temperada: do princípio do gosto em filosofia e outros ensaios kantianos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

SANTOS, L. R. Kant e a ideia de uma poética da natureza. *Philosophica*, Lisboa, v. 29, pp. 19-34, 2007.

SANTOS, L. R. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

SANTOS, L. R. Técnica da natureza. Reflexões em torno de um tópico kantiano. *Studia Kantiana*, Sociedade Kant Brasileira, n. 9, pp. 118-160, 2009.

SCHELLING, F. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe*. Stuttgart/Bad

Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989.

SCWAIGER, C. Denken des “Übersinnlichen” bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Metaphysik. In: Fischer, Nobert (Org.). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Meiner, pp. 331-345, 2004.

VAINHINGER, H. A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista. Tradução de Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

WIEBE, D. The Ambiguous Revolution: Kant on the Nature of Faith. *Scottish Journal of Theology*, v. 3, n. 6, pp. 515-532, 1980.

WILLASCHEK, M. *et al* (Org.). *Kant-lexicon*. Berlin: Walter de Gruyter, 2021.

O papel da função do juízo na intuição e o problema da generalidade para leituras conceitualistas de Kant

[The role of the function of judgment in intuition and the problem of generality for conceptualist readings of Kant]

Daniel Mendes Campos Xavier Debarry¹

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i3.93766

Resumo

Este artigo pretende discutir criticamente as implicações exegéticas e filosóficas da adoção de uma posição conceitualista com relação à filosofia de Kant, no que diz respeito, mais especificamente, ao que seria o papel dos conceitos nas intuições. Ao afirmar que “a mesma função, que confere unidade às diversas representações num juízo, dá também unidade à mera síntese de representações diversas numa intuição” (KrV, A79/B104-5), Kant, de fato, abre espaço para uma leitura conceitualista. Contudo, pretendo mostrar que uma interpretação conceitualista esbarra tanto em problemas textuais quanto argumentativos. Tomando como ponto de partida o debate entre conceitualistas (McDowell 2009a; Land 2015) e não conceitualistas kantianos (Hanna, 2006; Allais, 2009; De Sa Pereira, 2013; McLearn, 2016), procuro mostrar que o envolvimento dos conceitos nas intuições teria como consequência um difícil problema filosófico, que vai além dos debates estritamente kantianos (Travis, 2018; Siegel, 2019): a saber, o de como a intuição, com sua natureza particular, poderia ao mesmo tempo abarcar um aspecto de generalidade próprio dos conceitos.

Palavras-chave: intuição; conceito; percepção; conceitualismo kantiano; não judicativismo.

Abstract

This paper intends to critically discuss the exegetical and philosophical implications of adopting a conceptualist position on Kant's philosophy, with regard, more specifically, to the role of concepts in intuitions. In saying that “The same function which gives unity to the various representations in a judgment also gives unity to the mere synthesis of different representations in an intuition” (KrV, A79/B104-5), Kant, in fact, opens up space for a conceptualist reading. However, I intend to show that a conceptualist interpretation faces both textual and argumentative problems. Taking as a starting point the debate between Kantian conceptualists (McDowell, 2009a; Land, 2015) and non-conceptualists (Hanna, 2006; Allais, 2009; De Sa Pereira, 2013; McLearn, 2016), I seek to show that the involvement of concepts in intuitions would result in a philosophical problem that goes beyond the Kantian debate (Travis, 2018; Siegel, 2019): namely, that of how intuition, with its particular nature, could at the same time encompass an aspect of generality typical of concepts.

Keywords: intuition; concept; perception; Kantian conceptualism; non judgmentalism.

¹ E-mail: daniel.debarry@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3597-3980>

1. Introdução

Ao afirmar que a cooperação entre intuições e conceitos é uma condição necessária para o conhecimento empírico, Kant abre caminho para uma influente interpretação de seu pensamento, na qual o acesso do sujeito ao mundo por meio da sensibilidade poderia envolver capacidades pertencentes ao entendimento - como nossa capacidade de fazer juízos empíricos, por exemplo - a fim de que se obtenha uma significância objetiva da experiência. Um leitor contemporâneo como McDowell certamente se considera seguindo os passos de Kant²: “o que encontramos em Kant é precisamente a imagem que venho recomendando: uma imagem na qual a realidade não está localizada fora de uma fronteira que encerra a esfera conceitual” (McDowell, 2005, p. 41)³. Chame o tipo de leitura que McDowell faz de Kant de “conceitualista”. Não obstante, é importante notar que leituras conceitualistas de Kant são deveras controversas. As chamadas leituras kantianas não conceitualistas, como as de Hanna (2006), Allais (2009) e McLearn (2016), para citar algumas, afirmam, de maneira geral, que apesar de as intuições e os conceitos cooperarem no nível de juízos objetivamente válidos, intuições, ao nível das experiências, seriam independentes de conceitos⁴. Tal como sublinha Hanna, “na medida em que as intuições são cognitivas e semanticamente independentes dos conceitos, elas possuem conteúdos cognitivos não conceituais” (Hanna, 2006, p. 100).

Seguindo Hanna (2006), deve-se notar que para Kant um juízo empírico tem o conteúdo semântico de uma proposição, no sentido de poder ser considerado *verdadeiro* ou *falso*; seu significado cognitivo, então, é equivalente à sua validade objetiva. Contudo, como afirma Kant, “não se pode exigir nenhum critério geral da verdade do conhecimento, quanto à *matéria*” (KrV, A58/B83, grifo nosso). O que Kant parece querer dizer, nesse sentido, é que os juízos não podem figurar nas intuições *per se*, uma vez que representações de tipo proposicional - isto é, que possuem valor de verdade - não poderiam ser apresentadas como características *sensíveis* dos objetos: “(...) a verdade (...) não est[á] no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado” (KrV, A293/B350). Ao contrário dos juízos, as intuições são tomadas como representações sensoriais de objetos sem qualquer envolvimento do pensamento proposicional, como deixa claro a seguinte observação de Kant: “[os] sentidos não são capazes de pensar nada” (KrV, A51-2/B75-6).

No intuito de contornar as objeções levantadas contra posições conceitualistas, autores como McDowell (2009a) e Land (2015) passaram a abraçar uma posição dita *não judicativista* sobre conceitos. De acordo com eles, embora proposições sejam suficientes para o conteúdo conceitual as mesmas não seriam necessárias. A evidência textual paradigmática para tal leitura conceitualista kantiana é expressa na seguinte passagem: “A mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento” (KrV, A79/B104-5, grifo do autor). Dada sua importância para nossas discussões, considere a seguinte tese:

Tese da mesma função: A função que dá unidade a um juízo é a mesma função que dá unidade a uma intuição.

É importante destacar que uma das interpretações conceitualistas da *Tese da mesma função* tem como base o que Land (2015) chama de *Leitura Não Judicativista de Kant*, que, segundo

2 Neste artigo, darei prioridade para as chamadas “leituras analíticas da filosofia de Kant”, na medida em que o debate entre conceitualistas e não conceitualistas kantianos se dá, em sua maior parte, no contexto de uma busca em Kant por respostas a problemas tipicamente abordados pela tradição analítica - como o problema filosófico da percepção, por exemplo. Ver McLearn (2021) para uma excelente exposição do debate entre conceitualistas e não conceitualistas kantianos.

3 Todas as traduções do inglês são de minha responsabilidade.

4 Para mais abordagens não conceitualistas, ver Schulting (2016). Para outras abordagens conceitualistas, ver Connolly (2014) e Land (2015).

Land, endossa a conjunção das seguintes afirmações:

- (i) Um ato de síntese sensível não é idêntico a um ato do juízo;
- (ii) A capacidade de síntese sensível depende da capacidade do juízo (Land, 2015, p. 478).

Agora, suponha que uma leitura conceitualista e não judicativista de Kant seja persuasiva⁵. Sendo assim, é importante notar que a *Tese da mesma função* implicaria que aquilo que é dado a um sujeito na intuição deveria incluir a apresentação de algo como caindo sob uma *generalidade* (por exemplo, sob um conceito como *ser uma rosa vermelha*), uma vez que Kant entende por função “a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma *representação comum*” (KvR, A68/B93, grifo nosso). Contudo, um autor como Charles Travis faz uma objeção à ideia de que generalidades possam fazer parte de nossas experiências perceptuais - ou, em termos kantianos, intuições⁶. De acordo com Travis, os casos particulares na experiência teriam, na verdade, uma relação *transcategorical* com algo geral. Em outras palavras, na medida em que seria próprio de uma generalidade instanciar casos particulares, um caso particular não estaria a instanciar outras múltiplas maneiras de as coisas serem. Travis então aponta, da seguinte maneira, o que estaria em jogo na distinção entre os papéis da generalidade e da particularidade em uma relação de instanciação: por um lado, aquilo que carrega a generalidade é o conceitual; por outro, o que carece de generalidade é o não conceitual.

Nessa perspectiva, o presente artigo visa mostrar - por meio tanto de aspectos exegéticos quanto de problemas filosóficos em termos mais gerais - que posições conceitualistas/não judicativistas kantianas carecem de persuasão. Em termos exegéticos, pretendo mostrar que Kant é claro com relação à natureza particular da intuição: “a intuição (...) refere-se imediatamente ao objeto e é singular” (KvR, B377); a partir disso, pretendo também sugerir que a particularidade da intuição é consequência natural do modo como Kant estabelece as diferenças entre intuição e conceitos. Já em termos argumentativos, pretendo mostrar, com a ajuda de Travis, que mesmo se a leitura conceitualista de Kant fosse, digamos, a mais fidedigna, a mesma incorreria em problemas filosóficos difíceis de serem acomodados.

Seguirei o seguinte percurso. Primeiramente, fornecerei um panorama geral do debate entre conceitualistas e não conceitualistas kantianos, bem como suas implicações para uma posição conceitualista. Em seguida, mostro como uma visão não judicativista do papel dos conceitos nas intuições pretende acomodar objeções não conceitualistas. A partir disso, faço uma avaliação crítica da resposta não judicativista. Por fim, apresento dificuldades tanto exegéticas quanto filosóficas à defesa de uma posição conceitualista.

5 Não é o meu objetivo neste artigo fornecer um relato detalhado das leituras não conceitualistas e conceitualistas de Kant. Além disso, não pretendo argumentar que uma leitura conceitualista de Kant seja preferida a uma leitura não conceitualista, ou vice-versa. O que me interessa são alguns insights que poderiam ajudar a oferecer mais elementos para uma determinada explicação da natureza filosófica da intuição enquanto representação. E Kant ofereceu muitos desses insights para leitores tanto não conceitualistas quanto conceitualistas. Com efeito, podemos encontrar apoio para ambas as posições em uma variedade de obras: a passagem do “selvagem” (Log, AA 09: 33, 544-5) e a discussão sobre as “contrapartes incongruentes” (GUGR, AA 02: 370) parecem dar fundamento a leituras não conceitualistas; (KvR, A89-91/B122-3) e (KvR, A51/B75) são interpretados por ambas as partes como apoiando os seus pontos de vista; a passagem da Tese da Mesma Função, por sua vez, parece favorecer leitores conceitualistas (Kv A79/B104-5). Diante disso, optei por não entrar em nenhuma disputa exegética a esse respeito. Não que esta não seja uma questão interessante e importante, mas o fato é que, como vimos acima, há evidências textuais tanto para posições não conceitualistas quanto conceitualistas no debate, e a questão, de fato, mereceria um artigo só para ela. Dito isso, meu objetivo, de maneira geral, será o de avaliar as ideias de Kant a partir da sua plausibilidade e persuasão filosóficas. Nesse sentido, ressalto que pretendo discutir e analisar as implicações filosóficas de uma visão conceitualista e não judicativista de Kant.

6 No presente artigo, tomarei intuições como tendo uma correlação com a concepção contemporânea de “experiência perceptual”, seguindo McLear (2021). Tratarei mais detalhadamente deste ponto na seção 4.

2. A cooperação entre intuições e conceitos: diferentes leituras

McDowell afirma que um dos seus objetivos em *Mente e Mundo* é “acomodar o ponto da observação de Kant ‘Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas’” (McDowell, 2005, p. 87)⁷. A famosa passagem de Kant dá expressão a dois aspectos importantes: primeiro, marca a distinção entre duas capacidades cognitivas, nomeadamente a sensibilidade e o entendimento; em segundo, estabelece que, para que se obtenha conhecimento empírico estas duas capacidades devem interagir em seus papéis cognitivos. Através da sensibilidade, os objetos nos são dados; por meio do entendimento podemos pensar neles (KrV, A15/B29). Kant relaciona a diferença entre sensibilidade e entendimento à distinção entre receptividade e espontaneidade. Como capacidade pela qual um objeto pode ser dado a um sujeito, a sensibilidade permite receber representações; em contrapartida, o entendimento é uma capacidade espontânea, por ser capaz de produzir por si só representações de objetos. Além disso, as distinções sensibilidade/entendimento e receptividade/espontaneidade são tomadas por Kant como alinhadas a mais uma distinção, a saber, aquela entre intuição e conceitos. As intuições são representações singulares e imediatas; já os conceitos, por sua vez, são tomados como representações mediadas e gerais, uma vez que seus conteúdos possuem apenas a forma de objetos pensados de maneira geral (KrV, A51/B75).

A passagem acima mencionada é utilizada como suporte textual para muitas leituras conceitualistas kantianas⁸. De modo geral, os conceitualistas a consideram como uma indicação de que as intuições não podem ser inteligíveis sem o envolvimento de conceitos. Nessa perspectiva, a maneira de McDowell dar sentido à passagem de Kant é também considerar a experiência como algo que envolve capacidades conceituais. Com efeito, segundo ele, para que as experiências tenham significância cognitiva – no sentido de não serem “cegas” – as intuições deveriam trabalhar em conjunto com os conceitos:

Devemos entender aquilo que Kant chama de “intuição” – o ingresso de experiências – não como a mera obtenção de um Dado extraconceitual, mas como um tipo de ocorrência ou estado que já possui conteúdo conceitual. Na experiência, percebemos (por exemplo, vemos) *que as coisas são de tal e tal modo*. Este é o tipo de coisa que também podemos, por exemplo, julgar” (McDowell, 2005, p. 9, grifo original).

No entanto, kantianos não conceitualistas consideram a mesma passagem como endossando sua própria visão. Segundo eles, este deve ser o caso, se quisermos dar sentido à passagem no contexto em que ela ocorre:

Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento. Nem por isso se deverá confundir a sua participação; pelo contrário, há sobejo motivo para os separar e distinguir cuidadosamente um do outro. Eis porque distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, que é a estética, da ciência das regras do entendimento, que é a lógica (KrV, A51-2/B75-6).

Independentemente dessas diferentes leituras, gostaria de sugerir que conceitualistas e não conceitualistas compartilham a atribuição da seguinte tese a Kant:

Tese da cooperação: A cooperação entre intuições e conceitos é uma condição necessária para o conhecimento empírico.⁹

⁷ Ver McDowell (2009b), para uma coletânea de textos de McDowell sobre Kant.

⁸ Ver também Connolly (2014) e Land (2015).

⁹ Hanna (2006) chamou esta tese de “Princípio da Unidade” (Togetherness Principle). Certamente, tomo aqui emprestada a maneira de Hanna enquadrar a questão. No entanto, na medida em que faremos uma análise do termo

No entanto, eles parecem discordar não só sobre a natureza representacional das intuições, mas também sobre o tipo de conhecimento empírico descrito na *Tese da cooperação*. Enquanto um autor como McDowell afirma que a consciência sensorial (ou intuição) deve ter significância cognitiva, os kantianos não conceitualistas, em contraste, argumentam em favor da independência cognitiva das intuições em relação aos conceitos.

Os não conceitualistas dizem que Kant não estaria a afirmar que os conceitos devam ser operativos na intuição *per se*. De acordo com essa leitura, o argumento de Kant não seria o de que a intuição dependa de conceitos para ser o estado representacional que é: pelo contrário, a cooperação entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento seria apresentada aqui como chamando a atenção para o fato de que elas são completamente distintas em relação às suas funções¹⁰. Como salienta De Sá Pereira,

Sem conceitos gerais, as intuições sensíveis são cegas, não no sentido de não se referirem a nada (conceitualismo), mas sim no sentido de não fornecerem nenhum conhecimento dos objetos aos quais as intuições sensíveis se referem. Por um lado, sem os conceitos gerais envolvidos na especificação do que (...) é representado, o sujeito não pode compreender ou saber o que as suas intuições sensíveis realmente representam. Assim, a cegueira não reflete uma falta de referência, mas sim uma falta de compreensão e de conhecimento proposicional sobre o que é representado (De Sá Pereira, 2013, p. 234).

Da mesma forma, Allais afirma que Kant estabelece uma distinção entre dois tipos de representações: por um lado, aquela que envolve a percepção de um objeto particular (intuição); por outro, uma representação de um objeto particular “*como um objeto no sentido pleno*” (Allais, 2009, p. 45, grifo do autor). No mesmo espírito, Hanna afirma que “[i]ntuições e conceitos juntos ‘constituem os elementos de toda a nossa cognição’, no sentido de que intuições e conceitos são combinados pela ‘faculdade de ajuizar’ não básica (...) (KrV, A69/B94) para formar juízos, que são os atos cognitivos centrais da mente racional” (Hanna, 2006, p. 86). Na verdade, de acordo com Hanna, Kant endossaria a *Tese da cooperação* “apenas para o propósito específico de constituir juízos objetivamente válidos” (Hanna, 2006, p. 99), e não para qualquer contexto que envolva tipos de inteligibilidade que não sejam juízos empíricos¹¹.

Ao reunir estes pontos, autores não conceitualistas afirmam que o tipo de interpretação de McDowell da *Tese da cooperação*, embora aceitável em relação ao contexto em que ocorrem os juízos empíricos, não pode fazer justiça à independência do conceito em relação à intuição. De acordo com uma influente leitura proposta por Hanna (2006), o que Kant na verdade quer dizer é que, apesar de a *Tese da cooperação* dar conta da validade objetiva dos juízos empíricos, as intuições também poderiam ser objetivamente válidas sem o envolvimento de conceitos. Nas palavras de Hanna, as intuições independentes de conceitos teriam “*conteúdos cognitivos*

“unidade” em outro contexto, qual seja, o da “unidade de um juízo”, preferi usar “cooperação” em vez de “unidade”, para que possamos evitar confundir os dois usos do termo.

10 Ver Hanna (2006) e Allais (2016).

11 No que diz respeito a uma descrição da forma como as intuições independentes de conceito mostram significado cognitivo, algumas leituras kantianas não conceitualistas se assemelham de maneira interessante a aspectos importantes dos argumentos de dois autores vindos da tradição analítica, a saber, Gareth Evans e Christopher Peacocke, sobre o caráter não conceitual dos conteúdos da consciência sensorial. Por exemplo, alguns comentadores sugerem que as operações mais primitivas da consciência sensorial - em termos kantianos, a faculdade responsável pelos objetos da intuição sensível - são compartilhadas por criaturas racionais e não racionais. Allais afirma que “criaturas que não são capazes de representar objetos [como objetos] são capazes de perceber particulares, no sentido de indivíduos espacialmente contínuos e unificados existentes fora do sujeito e localizados no espaço” (Allais, 2009, p. 45). Hanna indica igualmente que “para Kant todos os animais racionais também têm poderes cognitivos sub-rationais ou de nível inferior que partilham com animais não-rationais” (Hanna, 2006, p. 87). Ver também Allais (2009) e McLear (2011). McLear (2021) destaca que o debate kantiano sobre a consciência animal é muito controverso. Cf. Paton (1936). Além do mais, Hanna aponta que os insights de Kant na *Estética Transcendental* poderiam ser interpretados como muito semelhantes à “teoria do ‘conteúdo do cenário’ (scenario contents) de Peacocke, inspirada em Evans” (Hanna, 2006, p. 115). Para Hanna (2006), assim como Peacocke (1992) e Evans (1982:153-4) sugeriram, as intuições independentes de conceito seriam estados representacionais “consistindo nos eixos retilíneos 3-D do próprio corpo do sujeito cognoscente: cima/baixo, direita/esquerda, na frente/atrás” (Hanna, 2006, p. 73).

não conceituais” (Hanna, 2006, p. 100, grifo do autor). A sugestão de que as intuições ainda são cognições objetivas é enfatizada por ele através da ideia de que as mesmas teriam “*prioridade em relação ao pensamento*” (Hanna, 2006, 102, grifo do autor), uma vez que para o próprio Kant a “representação que pode ser dada antes de todo pensamento é chamada de intuição” (KrV, B132). Hanna conclui que, uma vez que Kant equipara *intuições* e *conteúdos cognitivos não conceituais*, ele fornece as bases para a significância cognitiva das intuições, apesar de sua natureza independente de conceitos.

Em linha com o que foi dito até agora sobre a *Tese da cooperação*, os kantianos não conceitualistas nos dão evidências textuais adicionais, com o intuito de oferecer o que seria uma resposta definitiva ao debate. Mais especificamente, apelam às afirmações de Kant em (KrV, A 90-1/B 122-3), que abrem a possibilidade de que as intuições podem representar objetos sem qualquer cooperação do entendimento; diz Kant: “As aparências podem certamente ser dadas na intuição sem funções do entendimento [e também] (...) ofereceriam objetos à nossa intuição, pois a intuição de forma alguma requer as funções do pensamento”. Essa observação, com efeito, parece fortalecer leituras não conceitualistas. De Sá Pereira, por exemplo, conclui a partir de (KrV, A 90-1/B 122-3) que “a leitura não conceitualista da posição de Kant não é mais questionada” (De Sá Pereira, 2013, p. 236). E como indica Griffith (2012), Hanna também acredita que (KrV, A90-1/B122-3) mostra, de maneira conclusiva, “que as aparências dadas na intuição realmente não precisam estar relacionadas às funções do entendimento [e que isso seria] evidência textual clara de que ‘intuições cegas’ são possíveis” (Griffith, 2012, p. 199).

No entanto, autores como Ginsborg (2006, 2008) e Griffith (2012) tomam a observação de Kant apenas como um preâmbulo ao que será discutido na *Dedução*. Segundo eles, a *Estética Transcendental* deveria ser lida como preliminar ao fato de que “o múltiplo em uma dada intuição está necessariamente sujeito às categorias” (KrV, B143), ou, como sugere Ginsborg, que a mesma expressa “o tipo de possibilidade que a *Dedução A* deve excluir” (Ginsborg, 2006, p. 66). Griffith (2012) nos ajuda a entender tal leitura conceitualista.

Uma motivação importante para a minha leitura é a afirmação de Kant na *Dedução Metafísica* de que ‘A mesma função, que confere unidade às diversas representações num juízo, dá também unidade à mera síntese de representações diversas numa intuição’ (KrV, A 79/B 104-105). Minha opinião é que, para Kant, as categorias têm um papel indispensável (o de fornecer unidade) não apenas em fazer juízos sobre o que percebemos (atividade cognitiva espontânea de nível superior), mas também na mera apresentação perceptiva de particulares na intuição empírica (atividade cognitiva espontânea de nível inferior) (Griffith, 2012, p. 199).

McDowell (2016) tem o mesmo tipo de interpretação em mente. De fato, ele toma o discurso de Kant sobre a possibilidade de uma intuição “cega” “como a mera aparência de uma possibilidade” que deveria ser descartada na medida em que para Kant, de acordo com a segunda parte da *Dedução*, haveria “apenas uma unidade, a unidade sintética que é inteligível apenas em termos do poder unificador do intelecto espontâneo” (McDowell, 2016, p. 318).

Em geral, as interpretações conceitualistas de (KrV, A90-1/B122-3) como sendo apenas um preâmbulo partem da ideia de que, de acordo com as conclusões posteriores de Kant na *Dedução*, as intuições estão necessariamente sujeitas às categorias. Griffith, mais uma vez, sugere que, na medida em que o próprio Kant afirma que “tudo o que se pode apresentar aos nossos sentidos deve estar submetido a leis que derivam *a priori* do entendimento” (KrV, B160)¹², “[a] *Dedução* não tem esperança de sucesso se Hanna estiver certo de que as aparências/intuições podem ser dadas na sensibilidade sem estarem sob as categorias” (Griffith, 2012, p. 200).

McDowell também entende que Kant, sobretudo, busca na *Dedução* deixar clara a ideia

12 Da mesma forma: “Por conseguinte, toda a síntese, pela qual se torna possível a própria percepção, está submetida às categorias; e como a experiência é um conhecimento mediante percepções ligadas entre si, as categorias são condições da possibilidade da experiência e têm pois também validade *a priori* em relação a todos os objetos da experiência” (KrV, B161).

de que o entendimento é necessário para que a intuição apresente objetos para um sujeito, apesar de essa ideia ter um caráter “não tão fácil de ser percebido” (“*not so easily seen character*”). Como aponta Kant:

É óbvio que os objetos da intuição sensível têm que ser conformes às condições formais da sensibilidade, que se encontram *a priori* no espírito, pois de outro modo não seriam objetos para nós; que, além disso, devam também ser conformes às condições de que o entendimento carece para a unidade sintética do pensamento, é consequência menos fácil de reconhecer. Pois, de qualquer maneira, poderia haver fenômenos, de tal modo constituídos, que o entendimento os não considerasse conformes às condições da sua unidade (...) (KrV, A90-1/B122-3).

Com isso em mente, McDowell (2016) oferecerá a sua própria interpretação de como a *Dedução* pretende desempenhar um papel duplo na explicação da natureza das intuições empíricas: por um lado, a primeira parte da *Dedução* Transcendental pretenderia mostrar que é analítico que os objetos sensivelmente presentes aos sujeitos requerem uma unidade sintética característica do entendimento; por outro, a segunda parte da *Dedução* procuraria descartar a aparente possibilidade de que a sensibilidade por si só pudesse fornecer ao sujeito a presença de objetos. Esta “ideia não tão fácil de apreender” indicada pela *Dedução* poderia ser apresentada sob a forma de uma pergunta: se os objetos devem conformar-se a condições que são independentes da sensibilidade, ou seja, aquelas que se originam apenas do entendimento, como podemos reconhecer *a priori* que os conceitos puros do entendimento podem possuir validade objetiva? Para abordar esta questão, Kant parte da ideia de que as intuições empíricas são determinadas pelas funções do juízo: “todo o diverso, na medida em que é dado numa intuição empírica, é *determinado* em relação a uma das funções lógicas do juízo, mediante a qual é conduzido a uma consciência em geral” (KrV, B143, grifo do autor).

Para dar sentido a esta passagem precisamos, primeiro, esclarecer esta ideia de um “diverso dado numa intuição”. Para Kant, uma intuição empírica dá conta de algo dado na sensibilidade não como um mero agregado de representações; em vez disso, seria algo dado como possuindo uma unidade representada de maneira consciente. Esta seria exatamente a ideia por trás da famosa observação de Kant onde ele afirma que “[o] *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações” (KvR, B131-2, grifo do autor). De acordo com McDowell, o que Kant pretende enfatizar é que, para que as intuições sejam experienciadas conscientemente como uma unidade, elas devem ser *minhas*; em outras palavras, somente se for possível que o “eu penso” acompanhe múltiplas representações sensíveis, elas poderão, como diz Kant, ser “conduzidas a uma consciência em geral”.

Esta possibilidade, então, exigiria que o múltiplo dado em uma intuição se conformasse a uma das unidades características do pensamento - na explicação de Kant, uma das funções do juízo. Para McDowell, isso deveria ser tomado como uma formulação analítica da parte de Kant, nos seguintes termos: “os objetos podem estar sensivelmente presentes para o sujeito, sensivelmente presentes ao conhecimento, apenas em intuições, entendidas como múltiplos sensoriais unificados por modos de unidade sintética cujas fontes, como requisito, estão no entendimento” (McDowell, 2016, p. 316); dito de outra forma, seria analítico que “o ‘eu penso’ [apenas] torna explícito que as representações pertencem a uma consciência” (McDowell 2016, p. 314, grifo do autor). Uma consequência desse caráter analítico encontrado na primeira parte da *Dedução* seria que se as intuições não estivessem em conformidade com a unidade sintética da apercepção elas não poderiam representar objetos para mim; nas palavras de McDowell, que “[não] seriam casos em que eu estou consciente dos objetos” (McDowell, 2016, p. 316).

Contudo, McDowell destaca que a *Estética Transcendental*, com efeito, parece deixar aberta a possibilidade de que a sensibilidade ela mesma seria capaz de dar objetos aos sentidos sem o envolvimento de uma unidade sintética de consciência. Embora a primeira parte da *Dedução* apenas demonstrasse que é analítico que a sensibilidade requer uma unidade sintética originada do entendimento, McDowell sugere que a segunda parte da *Dedução* pretende propriamente

excluir a possibilidade deixada em aberto pela Estética. Isto seria exatamente o que Kant quis dizer em (*KvR*, B144-5): “No que se segue (§ 26) se mostrará, pela maneira como é dada na sensibilidade a intuição empírica, que a unidade desta intuição é apenas a que a categoria, conforme o que dissemos no parágrafo anterior (§ 20), prescreve ao diverso de uma intuição dada em geral.” McDowell pensa que o que Kant pretende esclarecer na segunda parte da *Dedução* é que, apesar de a Estética indicar que as próprias formas do espaço e do tempo poderiam fornecer uma unidade autônoma, a síntese é um ato de espontaneidade e, portanto, que existe apenas *um* tipo de unidade, nomeadamente a unidade sintética que exemplifica a unidade de pensamento. Afinal, Kant teria descartado a possibilidade de que a intuição sensível seja capaz ela mesma de combinar seu múltiplo: “toda a ligação, acompanhada ou não de consciência, quer seja ligação do diverso da intuição ou de vários conceitos, quer, no primeiro caso, seja uma intuição sensível ou não sensível, é um ato do entendimento a que aplicaremos o nome genérico da *síntese*” (*KvR*, B130, grifo do autor).

Tal interpretação de (*KvR*, A90-1/B122-3) abre a possibilidade de um restabelecimento de uma posição conceitualista a partir da *Tese da mesma função*, na medida em que alguém poderia sustentar que não apenas os juízos, mas também as intuições, exigiriam o envolvimento do entendimento¹³. Mas se assim for, o conceitualista ainda enfrenta o desafio de descrever *como* as funções dos juízos estão implicadas nas intuições; lembre-se, as intuições, para Kant, não podem ter conteúdos proposicionais, isto é, conteúdos que possuem valor de verdade. A seguir, veremos como uma posição não judicativista se mostra como candidata a acomodar este ponto.

3. Não judicativismo: um outro uso dos conceitos

Com efeito, (*KvR*, A79/B104-5) é uma passagem complexa. Acredito que uma boa maneira de termos uma compreensão mais clara da mesma é dar uma olhada na sugestão de Land (2015) de uma leitura não judicativista da síntese sensível. Com a ajuda de Land, espero oferecer as bases de uma leitura de Kant como dando uma possível indicação de que os conteúdos intuicionais podem ser não proposicionais, ainda que conceituais.

Land (2015) nos traz evidências textuais e bases filosóficas para uma leitura não judicativista de Kant. Para meus propósitos, focarei em duas questões discutidas por Land: primeiramente, a proposta de uma leitura não judicativista que surge das consequências da defesa de Kant tanto da distinção lógica entre as funções do entendimento e da sensibilidade quanto da tese de que a síntese sensível é um ato do entendimento; segundo, a ideia de que, de acordo com Kant, uma consciência da *Unidade categorial* – um ato da síntese sensível que pode ocorrer independentemente do ato de um juízo – pode estar envolvida na intuição.

Considere as seguintes teses de Kant. Por um lado, a tese desenvolvida em (*KvR*, A51-2/B75-6), na qual estabelece que o entendimento e a sensibilidade são fundamentalmente distintos. Por outro lado, aquela apresentada em (*KvR*, B130), onde o autor afirma que a síntese sensível é um ato do entendimento. Agora, considere as consequências da conjunção dessas teses na forma de um argumento:

P1 As funções da sensibilidade e do entendimento são de natureza diferente [“Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções” (*KvR*, A51-2/B75-6)].

C1 As intuições não podem ter o tipo de estrutura lógica característica dos juízos [“O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar” (*KvR*, A51-2/B75-6)].

¹³ Para leitura semelhante, ver Engstrom (2006). Cf. De Sá Pereira (2013) e McLear (2016).

P2 A síntese sensível só pode ser um ato do entendimento e, portanto, deve envolver o uso de conceitos [“toda a ligação (...) é um ato do entendimento a que aplicaremos o nome genérico de síntese” (KvR, B130)].

C2 (De C1 e P2) O uso de conceitos na síntese sensível não pode assumir a forma de um juízo.

C3 (de C1 a C2) O uso do conceito na síntese sensível exibe uma forma não judicativa.

Na mesma linha, isto é o que Land toma como argumento para muitos proponentes de uma leitura não judicativista de Kant: “uma vez que Kant insiste que as representações do entendimento e da sensibilidade são de natureza diferente, a síntese sensível deve conferir *Unidade categorial* às intuições em uma forma que preserve essa diferença” (Land, 2015, p. 473). A partir disso, pode-se considerar o *judicativismo* como falso: pode ser o caso de que nem “todo ato de usar um conceito é um ato de fazer um juízo”¹⁴. Mas ainda assim parece faltar um ponto: uma vez que podemos considerar esta possibilidade de um uso diferente do conceito que não o do juízo, como, de acordo com Kant, o conceito puro do entendimento estaria envolvido de forma não judicativa na síntese sensível?

Kant identifica o conceito puro do entendimento com as categorias (KvR, A80-B105). Mais especificamente, ele afirma que categorias seriam “conceitos de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição desse objeto se considera determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo” (KvR, B-128). Para Kant, a função das categorias seria a de unificar – ou sintetizar – um múltiplo sensível segundo uma regra. E somente através desse ato de síntese regido por regras as intuições poderiam representar objetos. Segundo Land, a síntese sensível, nesse sentido, seria a doutrina de Kant na Crítica que indica que “[i]ntuições dependem de atos de síntese sensível guiados por categorias” (Land, 2015, p. 466). Uma implicação desta doutrina seria a seguinte: uma vez que as categorias, na experiência, têm validade objetiva, e um item intuído é uma representação sensível de um objeto, tal item intuído como um objeto instanciará uma determinada categoria. Portanto, a ideia é que, para ser uma representação de um objeto, um múltiplo pode exibir uma *Unidade categorialmente* articulada pelo conceito de objeto. Daí a formulação de Land de uma condição implícita na noção de *Unidade categorial*:

Unidade categorial: Uma representação *r* é uma representação de um objeto somente se *r* exibe *Unidade categorial* (Land, 2015, p. 466).

Assim, o conceito puro do entendimento teria, de fato, um uso na síntese sensível das intuições. No entanto, Land chama a atenção para uma possível interpretação não judicativista da síntese sensível:

A síntese sensível é necessária para se ter uma representação sensível de um objeto, ou seja, uma intuição. Mas o simples fato de ter uma intuição não equivale por si só à cognição no sentido [judicativista] (...). A cognição, neste sentido, requer pelo menos que se ajuize (...) o objeto intuído como tal e tal; isto é, requer a aplicação de conceitos no juízo (Land, 2015, p. 477).

No entanto, Land salienta que, apesar de o uso de conceitos nas intuições ter um caráter não judicativista, a forma como os conceitos são aplicados na síntese sensível não é complementar à forma como são aplicados no juízo; além disso, ele enfatiza que existe, segundo

¹⁴ Como destaca Land (2015), existem comentaristas não-conceitualistas e conceitualistas kantianos que tomam o juízo como a única forma de usar conceitos. A interpretação de Hanna é um caso dessa leitura. Segundo ele, Kant seria, nesse sentido, um “judicativista”, já que defende, por exemplo, a noção de espaço como “não um conceito discursivo ou (...) geral das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura” (KvR, A24-5/B39), bem como a noção de tempo como “não uma forma discursiva, (...) mas pura de intuição sensível” (KvR, A31/B47). Vale ressaltar, porém, que também há leituras conceitualistas comprometidas com uma posição judicativista. Strawson, por exemplo, sublinha que “a combinação de representações de acordo com as categorias é a sua combinação em juízos” (Strawson, 1966, p. 94). Para outra leitura judicativista, ver Houlgate (2018).

Kant, uma dependência da síntese sensível em relação ao juízo. Land resume bem a conjunção destas ideias da seguinte forma: “esta dependência reside ao nível das capacidades, não ao nível dos seus actos ou exercícios (...) Mas a capacidade de aplicar conceitos na síntese sensível depende da capacidade de aplicar conceitos em um juízo. Não se pode possuir o primeiro sem o último.” (Land, 2015, p. 477). Land afirma que isso equivale à seguinte observação de Kant: “[Uma] unidade sintética, porém, só pode ser a da ligação do diverso de uma intuição dada *em geral* numa consciência originária, conforme às categorias, mas aplicada somente à nossa intuição *sensível*.” (KvR, B161, grifo do autor). Este acordo entre a síntese sensível e as categorias é o que explica a *Unidade categorial* no múltiplo sensível. Este procedimento, então, forneceria a unidade necessária para que o múltiplo sensível seja uma representação de objetos. Para Land, esta *Unidade categorial*, porém, está intimamente ligada à nossa capacidade de fazer juízos. Como vimos, uma representação de um objeto nas intuições instancia uma categoria; esta é outra maneira de dizer que as categorias explicam a forma como um objeto se enquadra num conceito. Um objeto que instancia, digamos, a categoria substância como acidente, caracteriza algo que seria representado em um juízo que expressa tal forma lógica categorial. Visto que os juízos são atos de representações unificadoras, sua forma lógica refletiria um modo de unidade, que, segundo Kant, é considerado como uma *Unidade categorial*. Dizer que intuições e juízos têm formas correspondentes de unidade seria dizer, portanto, que as intuições apresentam uma *Unidade categorial* que corresponde à unidade dos juízos. A título de ilustração, consideremos a apreensão de uma casa como um objeto singular. Segundo uma leitura conceitualista, não apenas o espaço e o tempo são constitutivos das aparências: as categorias de quantidade também devem estar em operação. Como aponta Connolly (2014):

Os conceitos desempenham um papel na própria apreensão perceptiva da casa. Especificamente, as categorias de quantidade estão em operação. Considere o exemplo de uma melodia. É plausível que quando você percebe uma melodia, você não percebe apenas as notas individuais. Você percebe as notas como parte de um todo unificado. Da mesma forma, na visão de Kant, quando percebemos uma casa, percebemos as partes da casa como partes de um todo unificado. Uma melodia consiste em notas que, com o tempo, constituem um todo temporal. Uma casa é constituída por partes que, no espaço, constituem um todo espacial. Em ambos os casos, a percepção das partes torna possível a percepção do todo (ver KvR, B203). Tal como acontece com uma melodia, a casa é um todo unificado composto por uma totalidade de partes. Os conceitos de quantidade (unidade, pluralidade e totalidade) operam na sua percepção (Connolly, 2014, p. 329-30).

Mas se conceitos, com seu caráter de generalidade próprio da unidade dos juízos, estão supostamente envolvidos na intuição, como dar conta da natureza particular das intuições? Na próxima seção, pretendo finalmente discutir esta questão.

4. A natureza perceptual da intuição e o problema da generalidade

Em termos contemporâneos, a noção de “experiência perceptual” faz referência a modalidades perceptuais como visão, audição, olfato e assim por diante. No presente artigo, entende-se que a noção de intuição, em Kant, possui uma correlação com a concepção contemporânea de “experiência perceptual”¹⁵. Nesse sentido, *intuições* seriam o mesmo que *confrontos perceptuais com o mundo*. Nas palavras de Heidegger,

Como a intuição humana depende do intuível que lhe é dado, o dado deve manifestar-se. Para isso deve ser capaz de se anunciar. Isso acontece através dos órgãos dos sentidos. Como diz Kant, por meio desses órgãos nossos sentidos – visão, audição e assim por diante – são ‘atizados’ (*stirred*). Algo deve se aproximar e fazer algo com eles (...) A intuição humana é necessariamente sensível, isto é, tal que o imediatamente representado deve ser dado. Como a intuição humana depende da doação (*giving*),

¹⁵ Ressalto que, aqui, sigo McLear (2021).

ou seja, é sensível, ela requer órgãos dos sentidos. Consequentemente, temos olhos e ouvidos porque nossa intuição é o mesmo que ver, ouvir e assim por diante (...) (Heidegger, 2018, p. 100).

Nessa perspectiva, tomarei intuições como ocorrências em que um sujeito tem consciência sensorial do ambiente circundante, por exemplo, a consciência visual do sol. Este caráter sensorial da intuição é algo deveras importante para a nossa investigação. Isto se deve ao fato de que *Tese da mesma função* traz consigo a exigência de uma explicação das consequências do envolvimento da função do entendimento na intuição. Dito de outro modo, sendo o caso de a intuição, de fato, envolver aspectos conceituais entendo que o conceitualista nos deve uma descrição da natureza propriamente perceptual resultante da cooperação entre intuições e conceitos, no que diz respeito ao *modo* como a sensibilidade nos fornece acesso perceptual ao mundo. Ao tentar buscar uma resposta para a pergunta “qual é a natureza perceptual da intuição”, sugiro, pois, o apelo a um modo contemporâneo de lidar com a questão. Com isso, espero apresentar certos obstáculos que se colocam diante de posições conceitualistas com relação à filosofia de Kant.

Parece ser ponto pacífico na literatura que a experiência perceptual - ou intuição, no contexto de nossos propósitos - envolve a consciência sensorial de coisas no mundo que são passíveis de serem percebidas por nossos órgãos dos sentidos. Somos capazes de perceber cores e formas dos objetos, por exemplo, o *amarelo* do sol, bem como sua forma *circular*. Também somos capazes de perceber itens como o *sol* ou um episódio como o *nascer do sol*. Chamemos isto que percebemos através dos nossos órgãos dos sentidos - no caso da visão, por exemplo, coisas que formam imagens em nossa retina - de *objetos* da percepção.

Algo bem mais controverso é a sugestão de que conceitos, como *ser um nascer do sol*, podem ter efeito perceptual - por exemplo, visual - na experiência. Pessoas como Susanna Siegel defendem justamente essa ideia, ao afirmar que “há mais coisas presentes na experiência visual do que apenas cor, forma, iluminação, movimento e outras propriedades espaciais” (Siegel, 2013, p. 813), na medida em que “propriedades de *nível alto* (*high-level*), como *ser um rosto*” (Siegel, 2019, p. 408, grifo nosso), poderiam ter impacto visual na experiência.

Ainda segundo Siegel, o suposto fato de a experiência perceptual apresentar propriedades de nível alto equivaleria à ideia de que experiências possuem *conteúdo*. De acordo com a autora, dizer que experiências possuem conteúdo é o mesmo que dizer que o conteúdo das experiências é uma espécie de *condição de adequação* (*accuracy condition*)¹⁶. Desse modo, na medida em que as experiências têm conteúdo, as mesmas poderiam ser adequadas ou inadequadas; as mesmas seriam adequadas, nesse sentido, se o seu conteúdo for verdadeiro. Aqui, podemos notar uma semelhança com uma questão abordada por Kant, qual seja, a de *se a verdade estaria ou não no objeto, na medida em que o mesmo é intuído*. Como já apontado mais acima, Kant parece ter uma posição contrária à ideia de que a intuição envolva algo como condições de adequação:

Porque a verdade (...) não est[á] no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado. Pode-se pois dizer que os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum. Eis porque só no juízo, ou seja, na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro (...) (KrV, B350).

A visão de Kant sobre a natureza perceptual da intuição estaria, em termos contemporâneos, mais próxima de posições ditas *antirepresentacionistas*¹⁷. O antirepresentacionismo de Travis, por exemplo, é contrário à ideia de que experiências perceptuais possuem quaisquer tipos de conteúdo. Ao apelar a uma citação de Frege, Travis procura dar sentido à sua posição:

Não vemos que o sol nasceu? E não observamos que isso é verdade? Que o sol nasceu não é um objeto que envia seus raios que atingem meus olhos, não é uma coisa visível

¹⁶ Cf. Siegel 2019, p. 814.

¹⁷ Para um excelente panorama do debate entre representacionistas e antirepresentacionistas, bem como uma visão detalhada da posição de Travis, ver Wilson (2018).

como o sol é em si. Que o sol nasceu é reconhecido na base de impressões sensoriais. Pois tudo aquilo que é verdadeiro não é uma propriedade perceptualmente observável (Frege, 1918, p. 61 *apud* Travis, 2013, p. 229).

Travis deseja, a partir da citação de Frege, chamar a atenção para a conclusão de que um conteúdo proposicional - nesse caso, o conteúdo expresso na proposição *que o sol nasceu* - não é algo pertencente ao âmbito da sensibilidade; além do mais, a passagem indica que juízos perceptuais são atos que ocorrem a jusante (*downstream*) da experiência perceptual, na medida em que a *verdade* de um juízo seria “reconhecida na base de impressões sensoriais”, e não na experiência ela mesma. Note que Kant afirma algo muito semelhante: “só no juízo, ou seja, na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro (...) (KrV, B350).

A saída conceitualista para dar conta deste tipo de objeção segue um caminho duplo. Alguns conceitualistas, como vimos, apelam a uma posição não judicativista com relação à intuição. Com isso, buscam defender a ideia de que conceitos possuem outros *usos* que não o da realização de juízos. Se assim o for, argumentam eles, o papel dos conceitos na intuição seria não o de fazer juízos, mas o de dar significância cognitiva às intuições, algo somente alcançável, segundo eles, se conceitos estivessem em operação na intuição e não apenas em juízos empíricos. Além disso, autores como McDowell passaram a sugerir que mesmo que conceitos não possam ser *objetos* da percepção - em linha com a objeção de Travis - conceitos poderiam ainda assim ser *conteúdos* da percepção. Sobre a citação de Frege, diz McDowell:

A distinção de Frege implica apenas na conclusão (...) de que *aquilo que é pensável* (*thinkables*) [aqui, um conteúdo proposicional] não é objeto da consciência sensível. *Aquilo que é pensável* pode ainda ser conteúdo da consciência sensível. A distinção nos deixa livres para sustentar (...) que a nossa percepção sensorial de objetos faz com que a racionalidade de juízos sobre eles seja inteligível em virtude do fato de que alguns modos que os objetos são dados (*ways objects are given*) em nossa própria consciência sensível (McDowell 2018, p. 35).

A título de uma melhor compreensão do que está em jogo aqui, é digno de nota uma importante diferença entre as posições de McDowell e Siegel. Veja que, para Siegel, uma propriedade como *ser um nascer do sol* seria tanto conteúdo quanto objeto da percepção; já McDowell entenderia a mesma propriedade - *ser um nascer do sol* - como sendo apenas conteúdo da percepção. Desse modo, McDowell pensa ser capaz de acomodar as objeções de Travis no interior de uma posição conceitualista, ao negar tanto que conceitos teriam um papel judicativo na experiência perceptual quanto que conteúdos proposicionais seriam objetos da percepção. A posição de McDowell, então, se encaixaria na de Kant, na medida em que (i) o papel da função do entendimento na intuição seria não judicativo - “[os] sentidos não são capazes de pensar nada” (KrV, A51-2/B75-6) - e (ii) proposições não seriam objetos da percepção - “(...) a verdade (...) não est[á] no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado” (KrV, A293/B350).

Contudo, entendo que o caminho tomado por McDowell não é persuasivo. Suponha que McDowell esteja certo em sua leitura de Kant; ou seja, Kant defenderia algo como uma posição conceitualista nos moldes da de McDowell. Ainda assim, a *Tese da mesma função* enfrentaria uma objeção adicional, que tem origem em certas implicações do conceito de “função”, tal qual entendido por Kant.

Kant entende por função “a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum” (KvR, A68/B93). No que concerne ao entendimento, é fácil ver como funciona esta ação. As ocorrências de rosas vermelhas no Jardim Botânico do Rio, nos Jardins de Monet e nos Jardins de Versailles são todas instâncias do conceito *ser uma rosa vermelha*. Quando faço um juízo como (isto) *é uma rosa vermelha*, *ser uma rosa vermelha* é, assim, uma representação *comum* a diferentes ocorrências de uma rosa vermelha. Ou seja, em um juízo a função do entendimento é responsável pela representação de um conceito,

que representa de maneira comum diversas representações. Neste caso, podemos dizer que o sujeito, ao fazer um juízo, mantém uma relação com a representação *geral* de um objeto; nas palavras de Kant, uma relação com a “forma do pensamento de um objeto em geral” (KvR, A51/B75). Mas se a função do entendimento também dá unidade a um objeto da intuição, como explicar o caráter singular das intuições?

Com efeito, precisamos ter em mente que Kant é claro a esse respeito: “a intuição (...) refere-se imediatamente ao objeto e é singular” (KvR, B377). Entendo, assim, que autores como McDowell estão comprometidos com a ideia de que há um aspecto de *generalidade* na intuição. Como aponta Gersel, para McDowell “o que é dado a um sujeito na experiência deve incluir a apresentação de objetos como caindo sob uma generalidade” (Gersel, 2018, p. 86)¹⁸. De fato, sigo Gersel neste ponto. E acredito, pois, que isto é coerente com a leitura de McDowell da *Tese da mesma função*: se a função que reúne representações sob uma representação comum está em jogo na intuição, um aspecto de generalidade deve, de alguma maneira, estar envolvido na experiência. Isto é exatamente o que McDowell sugere, por exemplo, quando diz que o envolvimento de capacidades conceituais na consciência sensorial resulta numa experiência de “um caso particular de um tipo geral de estado de coisas” que compreende a “estrutura de consciência e objeto” (McDowell, 2005, p. 37-8).

Para melhor compreendermos o ponto de McDowell, considere casos particulares que instanciam algo como sendo uma rosa vermelha. De acordo com ele, apesar de a generalidade *ser uma rosa vermelha* poder ser instanciada de várias maneiras distintas - a rosa vermelha no Jardim Botânico do Rio, a rosa vermelha no buquê da noiva etc. - qualquer caso particular ainda assim contaria como algo *sendo uma rosa vermelha*. Nos termos da leitura que McDowell faz de Kant, o caso particular ainda contaria como uma instância que traz uma representação particular como caindo “sob uma representação comum” (KvR, A68/B93), na medida em que, como indica a *Tese da mesma função*, a função que dá unidade a um juízo é a mesma função que dá unidade a uma intuição. Nessa perspectiva, para McDowell, não se poderia ajuizar “que p é verdadeiro” a menos que a própria experiência perceptual - ou intuição - tenha algo verdadeiro a ser *transmitido*. Em outras palavras, se a consciência sensorial não tem uma verdade a ser transmitida, não se poderia ajuizar que algo é verdadeiro.

Contudo, parece haver na posição de McDowell um embaraço lógico. Ora, como algo pode ser *particular* e *geral* ao mesmo tempo? Para Travis, por exemplo, uma relação de instanciação seria “*transcategorial*”¹⁹. Segundo Travis, na medida em que seria próprio de uma generalidade instanciar casos particulares, não faria sentido dizer que um caso particular estaria a instanciar outras múltiplas maneiras de as coisas serem. Um caso particular seria, para Travis, simplesmente algo que ocorre de maneira particular e irrepetível. O papel da percepção enquanto fornecendo uma base para juízos perceptuais, nesse sentido, seria não o de *transmitir* verdade, mas sim o de *conferir* verdade a um dado juízo perceptual. A verdade, desse modo, seria uma questão exclusiva do juízo. Assim sendo, relações de instanciação seriam aquelas entre (a) um objeto não conceitual da consciência sensorial e (b) o objeto conceitual do pensamento de *que algo é de um certo modo* - por exemplo, *é uma rosa vermelha*. Por essas razões, concluo sugerindo que esta posição, em nossa visão, seria (a) mais compatível com afirmações de Kant como a de que “(...) a verdade (...) não est[á] no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado” (KvR, A293/B350) e (b) além de mais plausível em termos filosóficos, já que capaz de acomodar objeções como a de Travis.

18 De maneira semelhante: “[De acordo com McDowell] Na experiência, recebemos passivamente detalhes que se enquadram nas generalidades de maneiras específicas. Isto permite que o elemento passivo da cognição, a experiência, forneça razões para o elemento ativo da cognição, o juízo, de tal forma que possamos examinar racional e conscientemente se os nossos juízos são adequadamente apoiados pela forma como passivamente encontramos o mundo como sendo” (Gersel, 2018, p. 98).

19 Ver Travis (2018, p. 46).

Considerações finais

Neste artigo, busquei realizar uma análise crítica das implicações exegeticas e filosóficas decorrentes da adoção de uma perspectiva conceitualista em relação à filosofia de Kant, focalizando o papel dos conceitos nas intuições. Partindo do debate entre conceitualistas e não conceitualistas kantianos, procurei evidenciar que uma suposta participação dos conceitos nas intuições acarretaria um problema filosófico, no caso, como a intuição, com sua natureza particular, poderia simultaneamente abranger um aspecto de generalidade próprio dos conceitos. Sob esta perspectiva, busquei demonstrar, através de análises exegeticas e considerações filosóficas, uma falta de persuasão nas posições conceitualistas/não judicativistas kantianas. No âmbito exegetico, evidenciei que Kant toma a intuição como possuindo um caráter de particularidade em suas representações (*KvR*, B377). Com base nisso, sugeri que o aspecto particular da intuição decorre naturalmente da maneira como Kant estabelece as distinções entre intuição e conceitos. Já em termos argumentativos, minha intenção foi a de demonstrar, com a ajuda de Travis, que mesmo que a interpretação conceitualista de Kant fosse considerada a “mais fiel” ao texto, ela ainda enfrentaria importantes desafios filosóficos. Diante disso, espero dar uma contribuição para o debate aqui abordado. Mais especificamente, pretendo chamar a atenção para um obstáculo incontornável a ser considerado pelos conceitualistas (ainda que, talvez, possível de ser superado): a saber, a de como acomodar um aspecto de generalidade em uma representação fundamentalmente particular como a intuição.

Referências

- ALLAIS, L. Kant, Non-conceptual content, and the representation of space. *Journal of the History of Philosophy*, 47 (3), pp. 383-413, 2009.
- ALLAIS, L. Conceptualism and nonconceptualism in kant: a survey of the recent debate. In: SCHULTING, D. (ed.). *Kantian Non-conceptualism*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- CONNOLLY, K. Which Kantian conceptualism (or nonconceptualism)? *Southern Journal of Philosophy*, 52 (3), 316-337, 2014.
- DE SA PEREIRA, R. H. What is Non-conceptualism in Kant's philosophy? *Philosophical Studies*, 164: 233-254, 2013.
- EVANS, G. *The Varieties of reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- FREGE, G. Der Gedanke. *Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. 2: pp. 58-77.
- GERSEL, J. What is the myth of the given? In: GERSEL, J. et. al. (ed.). *In the Light of Experience: Essays on reasons and perception*, pp. 23-35. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- GINSBORG, H. Was Kant a non-conceptualist? *Philosophical Studies*, 137, pp. 65-77, 2008.
- GOLOB, S. *Heidegger on concepts, freedom and normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- GRIFFITH, A. perception and the categories. *European Journal of Philosophy*, 20 (2), pp. 193-222, 2012.

- HANNA, R. *Kant, science and human nature*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HEIDEGGER, M. *The question concerning the thing: on kant's doctrine of the transcendental principles*. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018.
- HOULGATE, S. Hegel, McDowell, and perceptual experience: a response to John McDowell. In: *Studies in German Idealism*. McDowell and Hegel. Switzerland AG: Springer Nature, 2018.
- KANT, I. *Logic*. Transl. Hartman, R. and Schwarz. W. New York: Dover Publications, 1988. [Log]
- KANT, I. Concerning the ultimate ground of the differentiation of directions in space. In: *Theoretical philosophy: 1755–1770*. Transl. Walford, D. and Meerbote, R. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. [GUGR]
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª Ed., 2001. [KrV]
- LAND, T. No Other use than in judgment?: kant on concepts and sensible synthesis. *Journal of the History of Philosophy*, 53(3), pp. 461-484, 2015.
- MCDOWELL, J. *Mente e mundo*. Tradução de J. V. G. Cuter. Aparecida: Ideias e Letras, 2005.
- MCDOWELL, J. Avoiding the myth of the given. In: *Having the world in view: Essays on Kant, Hegel and Sellars*, pp. 256-72. Cambridge: Harvard University Press, 2009a.
- MCDOWELL, J. *Having the World In View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, 2009b.
- MCDOWELL, J. Rationalism without dogmas. In: ADAMS, Z.; BROWNING, J. *Giving a damn: essays in dialogue with John Haugeland*. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.
- MCDOWELL, J. Travis on Frege, Kant and the given: comments on 'unlocking the outer world'. In: GERSEL, J. et. al. (ed.) *In the light of experience: essays on reasons and perception*, pp. 23-35. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- MCLEAR, C. Kant on animal consciousness. *Philosophers' Imprint*, 11(15), pp. 1-16, 2011.
- MCLEAR, C. Kant on perceptual content. *Mind*, 125 (497), 95-144, 2016.
- MCLEAR, C. *Kantian conceptualism/nonconceptualism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/kant-conceptualism>. Acesso em 13 de dez. de 2023.
- PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience* (Volume 1). London: G. Allen & Unwin, Ltd, 1936.
- PEACOCKE, C. *A study of concepts*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- SCHULTING, D. *Kantian non-conceptualism*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- SIEGEL, S. Precis of the contents of visual experience. *Philos Stud*, 163, pp. 813-816, 2013.

SIEGEL, S. The uneasy heirs of acquaintance. *Philosophical Issues*, 29, pp. 348-365, 2019.

STRAWSON, P. F. *bounds of sense*. London: Methuen, 1966.

TRAVIS, C. *Perception: essays after Frege*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

TRAVIS, C. The move, the divide, the myth and its dogma. In: GERSEL *et al.* (ed.). *In the light of experience: Essays on Reasons and Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 23-35.

WILSON, K. Are the senses silent? In: DOBLER, T. and COLLINS, J. (eds.). *The philosophy of Charles Travis: language, thought, and perception*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

O conceito de direito de Kant como possibilidade moral em contexto

[Kant's concept of law as moral possibility in context]

Alan Ricardo Pereira¹

Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i3.97160

Resumo

Partindo da questão que intenciona saber se a teoria do direito de Kant tem uma relação de independência ou, antes, de dependência de sua filosofia moral (filosofia prática), problema com o qual o próprio Kant se via às voltas, o presente texto se propõe a reconstituir o conceito de direito como possibilidade moral (*moralische Möglichkeit*) ou, ainda, como autorização (*Befugnis*) ou permissão (*Erlaubnis*) — da lei permissiva (*Erlaubnisgesetz*) — da razão prática pura em Kant e no contexto kantiano, com o objetivo de auxiliar na compreensão dessa questão.

Palavras-chave: direito; ética; moral; possibilidade; permissão; autorização.

Abstract

Starting from the problem of whether Kant's theory of law is independent from (or rather dependent) on his moral theory — practical philosophy — (a problem with which Kant himself often struggled), this text sets out to reconstruct the concept of law as a moral possibility (*moralische Möglichkeit*) or, even, as authorization (*Befugnis*) or permission (*Erlaubnis*) — of the permissive law (*Erlaubnisgesetz*) — of pure practical reason in Kant and in the Kantian context, with the objective of aiding in comprehending this question.

Keywords: law; ethics; morals; possibility; permission; authorization.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, com doutorado em Direito (pelo PPGD) e pós-doutorado (pelo PPG-FIL) da UFMG em andamento. É professor colaborador do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. E-mail: arphildi@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6298-7475>

I

Na história da recepção da doutrina kantiana do direito, a corrente que sustenta a independência do direito a um só tempo da filosofia crítico-transcendental e da filosofia moral² — com base no conceito de liberdade negativa — e a que defende a independência dele apenas da filosofia moral kantiana³ — com fulcro, desta vez, na “autonomia racional/humana”, a qual põe a salvo o seu aspecto crítico sob o pano de fundo da razão teórica, — serve para mostrar que tal empreitada (para se ajustar, ainda que inconscientemente, às demandas das teorias juspositivistas contemporâneas) deixa de explicitar partes estruturantes da *Doutrina do direito*, ao tomar por alvo aspectos de minúcia, deixando sem exame a ideia geral. Já a linha interpretativa que defende — com variações de menor monta — a dependência do direito da filosofia moral ou ética de Kant⁴ contribui para demonstrar a insuficiência da linha interpretativa precedente, ao acentuar a criticidade e moralidade do direito. No entanto, ao considerar o esquema geral da filosofia prática sem se dar conta da especificidade do direito dentro desse esquema, essa abordagem deixa de considerar aspectos de minúcia, de maneira que também erra o alvo. Devido, em parte, a essas duas interpretações, generalizou-se, desde o tempo de Kant, a opinião de que se está diante de uma obra ininteligível — ou, pelo menos, de uma obra que não comporta explicação única. Talvez a opinião mais emblemática a esse respeito seja a de Schopenhauer segundo a qual a *Doutrina do direito* é “como se não fosse a obra desse grande homem, mas o produto de um filho comum da terra” (Schopenhauer, 1819, p. 360). Essa opinião seria corroborada por Hannah Arendt, que afirma que “[n]o concernente à *Doutrina do direito* (ou da Lei) [...] é difícil não concordar com Schopenhauer” (Arendt, 1982, pp. 7-8), e então reproduz a passagem acima citada. Porém, a leitura que sustenta a especificidade do direito dentro da esfera moral serve contemporaneamente para atenuar (se não para eliminar) a pretensa acusação de ininteligibilidade da doutrina kantiana do direito, ao especificar o âmbito do direito e da ética dentro do domínio moral⁵.

II

Na esteira desta última linha de interpretação, cujo maior mérito terá sido talvez o de ter chamado a atenção para a reconstrução histórico-filológica das diversas etapas da doutrina kantiana do direito, pode-se brevemente realçar, à guisa de contextualização, que quando Kant se volta para o domínio do direito — o qual vinha sofrendo dentro da *philosophia practica universalis*, ao mesmo tempo, um processo de independização da ética e de logicização — ele se apropria de uma interpretação *prática* de termos modais, como possibilidade e necessidade, já amplamente desenvolvida na escola leibniz-wolffiana. Aliás, Leibniz diz numa passagem digna

2 Consultar, dentre outros: Julius Ebbinghaus, *Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus*, 1960; Klaus Reich, *Rousseau und Kant*, 2001; Georg Geismann, *Recht und Moral in der Philosophie Kants*, 2006; Norberto Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, 2000.

3 Consultar, dentre outros: Gioele Solari, *Studi storici di filosofia del diritto*, 1949; Marcus Willaschek, *Which imperative for right? On the non-prescriptive character of juridical laws in Kant's Metaphysics of Morals*, 2002; Allen Wood, *The final form of Kant's practical philosophy*, 2002; Thomas Pogge, *Is Kant's Rechtslehre a 'Comprehensive Liberalism'?*, 2002; Jean-François Kervégan, *La raison des normes. Essai sur Kant*, 2015.

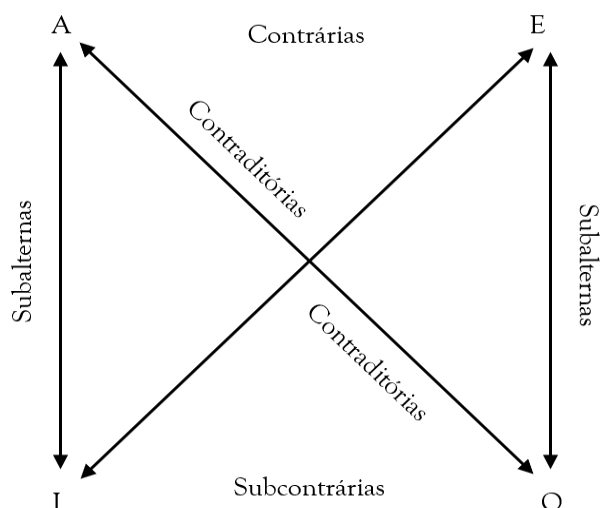
4 Consultar, dentre outros: Kurt Lissner, *El concepto del derecho en Kant*, 1959; Otfried Höffe, *O imperativo categórico do direito: uma interpretação da Introdução à Doutrina do Direito*, 1998; Paul Guyer, *Kant's deduction of the Principles of Right*, 2002; Guido Antônio de Almeida, *Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant*, 2006; Lorena C. Sanahuja, *Kant's apple: the moral grounding of right and the interdependence of ethics and law*, 2014; Jean-Christophe Merle, *Os dois conceitos de direito*, 2015; Manfred Baum, *Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie*, 2006.

5 Ver Ricardo R. Terra, A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. In: *Filosofia política 4*. Porto Alegre, 1987, pp. 49-65. Joãozinho Beckenkamp, Introdução. In: Kant, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, 2014, pp. XIII-LXXV; ver também o artigo do mesmo autor intitulado *O significado prático de termos modais na filosofia moral kantiana*, 2018, pp. 57-67; assim como o artigo de Hans Friedrich Fulda intitulado *Notwendigkeit des Rechts unter Voraussetzung des Kategorischen Imperativs der Sittlichkeit*, 2006, pp. 167-213.

de nota que “[o] direito é uma espécie de possibilidade moral, e a obrigação uma necessidade moral” (Leibniz, 1988, pp. 170-171). Também diz alhures que “um ato devido é necessário, um ato permitido é possível, um ato ilícito é impossível” (Leibniz, 1998, p. 605). Daí Leibniz ser responsável – há quem diga que tenha sido o primeiro – pela correlação entre modalidades aléticas e deônticas, segundo depreende-se dos *Elementa juris naturalis*. Nesses apontamentos, datados de 1671, Leibniz faz uma combinação da lógica aristotélica (em particular, do quadro de oposição das proposições categóricas) com sua arte combinatória, correlacionando conceitos éticos e jurídicos com conceitos ontológicos. O quadro de proposições categóricas tem a seguinte estrutura relacional: do lado esquerdo são postos conceitos morais, portanto, deônticos, e do direito, conceitos ontológicos:

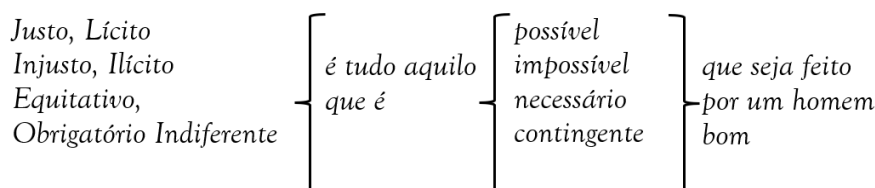
Éticos e jurídicos	Ontológicos
A – Equitativo/obligatório	Necessário
E – Injusto/ilícito	Impossível
I – Justo/lícito	Possível
O – Indevido/indevido	Omissivo (contingente)

Ao combinar esse quadro de proposições categóricas (em que **A**, afirmativa universal, p. ex., “todo s é p”, é contrária de **E**, negativa universal, p. ex., “nenhum s é p”; e **I**, afirmativa particular, p. ex., “algum s é p”, é subcontrária de **O**, negativa particular, p. ex. “algum s não é p”; sendo **I** subalterna de **A** e **O** subalterna de **E**; além de **I** ser contraditória de **E**, assim como **A** é contraditória de **O**) com sua arte combinatória, Leibniz (1991) intenta tornar a ética e o direito ciências demonstrativas – à maneira da ciência físico-matemática. Sendo assim, o quadro de oposição das proposições categóricas, conforme a figura a seguir, permite 1) fazer inferências imediatas (como, por exemplo, se todo s é p – proposição categórica de tipo A –, então algum s é p – proposição categórica de tipo I); e 2) extrair combinações dos distintos pares para a ética e para o direito.



Assim, por exemplo, no primeiro caso, é notória a subsunção de I a A, ou seja, a subsunção da ação possível à ação necessária. No segundo caso, evidencia-se que a lógica deôntica – extensão da lógica modal – correlaciona as seguintes modalidades de obrigatório, permitido, indiferente e proibido com as modalidades aléticas de necessário, possível, contingente e impossível (como

fizera von Wright, em 1951)⁶. A esta tarefa, porém, já havia se dedicado Leibniz para quem (1991, p. 113),



Assim, os conceitos éticos e jurídicos (numa palavra, os conceitos morais) relativos a ações ou atos são postos em correlação com conceitos ontológicos relativos a coisas ou estado de coisas, resultando daí para o campo da filosofia prática que: o par justo-lícito demarca o âmbito de tudo aquilo que é possível (e, portanto, permitido) que seja feito por um homem bom (que serve, aliás, de parâmetro de decidibilidade quando da existência de lacunas normativas, jurisprudenciais ou de precedentes⁷); ao passo que o par injusto-ilícito demarca antiteticamente o campo de tudo aquilo que é impossível (e, portanto, proibido) que seja feito por tal homem; já o par equitativo-obrigatório, ao circunscrever-se ao campo da ética, reclama para si a necessidade (e, portanto, a obrigatoriedade) da ação; e, por fim, o indiferente, cuja prática, ou não, é contingente para a moral – razão pela qual tal prática cai no rol daquelas ações consideradas moralmente indiferentes. É com base, pois, no ora exposto que Leibniz pode concluir (com o que seria, aliás, considerado a tese inaugural da lógica deôntica) que “todas as complicações, as conversões e as oposições dos Modos demonstradas por Aristóteles e seus comentaristas podem ser transferidas, e não sem utilidade, para os nossos Modos do Direito” (Leibniz, 1991, p. 114)⁸. Como se sabe, a finalidade das investigações de Leibniz no tocante a isso é conferir cientificidade ou logicidade ao direito (e à ética), antecipando assim as correntes positivistas contemporâneas – mas sem contudo compartilhar dos excessos destas últimas, principalmente sem compartilhar da crença na adoção de uma metodologia moralmente neutra. Daí porque, ele diz:

A doutrina do direito é da natureza daquelas ciências que não dependem de experimentos, mas de definições, não das demonstrações dos sentidos, mas das da razão, e são, por assim dizer, próprias do direito e não do fato. Assim, uma vez que a justiça consiste em um certo acordo e proporção, pode se entender que algo é justo, embora não haja ninguém que exerça a justiça, nem sobre quem ela recaia, da mesma forma que os cálculos numéricos são verdadeiros, embora não haja ninguém

6 Georg Henrik von Wright (em ensaio publicado em 1951 sob o título *Deontic Logic*, lembrando que ele toma emprestado a palavra “deôntica” do professor C. D. Broad), chama a atenção para “[d]uas leis acerca da relação da permissão com a obrigação, e *vice-versa*” (von Wright, 1951, p. 13). Na primeira delas (a qual expressa uma tautologia deôntica), ele infere que “ PA é idêntico a $\sim(O \sim A)$, i. é, $(PA) \leftrightarrow \sim(O \sim A)$ ” (von Wright, 1951, p. 13). Na segunda delas (que igualmente expressa uma tautologia deôntica), ele infere que “ OA implica PA , i. é, $(OA) \rightarrow (PA)$ ” (von Wright, 1951, p. 13). A leitura dessas notações é feita assim, respectivamente: “É permitido A ” equivale a “Não é Obrigatório Não A ”, isto é, É Permitido A se, e somente se, Não é Obrigatório Não A . Ou: É Obrigatório A implica [que] É Permitido A ... Sendo assim, quando os operadores modais aléticos L (Necessário) e M (Possível) – lembrando que a palavra alética deriva da palavra grega “aleteia” e significa verdade – são postos em correlação com os operadores modais deônticos, tem-se a seguinte correlação (completa) de necessário, possível, contingente e impossível com obrigatório, permitido, indiferente e proibido. Quando, então, Georg Henrik von Wright apresenta indicações que apontam para a similaridade entre operadores modais deônticos e operadores modais aléticos (principalmente entre aqueles de *obrigação* e *permissão* e aqueles de *necessidade* e *possibilidade*), evidencia-se com isso que os primeiros devem ser reduzidos aos segundos (Beckenkamp, 2018).

7 Nesse sentido, Leibniz (1991, p. 113) dizia que “[s]abidamente os juriconsultos romanos remetiam ao arbitrio do homem bom tudo aquilo que não podia ser definido nas leis, da mesma maneira que Aristóteles nas *Éticas* remete ao arbitrio do homem prudente tudo o que diz respeito às normas que não havia de ser compreendido...”.

8 Com variações (quase imperceptíveis), Leibniz também diz que “todas as complicações, transposições e oposições dos Modos demonstradas por Aristóteles e por outros em seus tratados Lógicos podem ser transcritas não sem utilidade a estes nossos Modos do Direito” (Leibniz, 1991, p. 84).

que numere nem o que numerar, assim como se pode prever de [...] um Estado que, se for para existir, deve ser belo eficiente e feliz, embora nunca venha a existir (Leibniz, 1991, pp. 70-71).

Nota-se, assim, que para uma correta abordagem desse assunto, em Kant, é preciso rastrear os antecedentes da interpretação moral de expressões modais em Leibniz, que opõe ao “Justo, lícito – possível/ [o] Injusto, ilícito – impossível [...]” (Leibniz, 1990, p. 465) e nos wolffianos, particularmente em Baumgarten, que diz que: “[...] moralmente possível é 1. aquilo que não pode ser feito a não ser por liberdade ou na substância livre enquanto tal, *em sentido lato*; 2. aquilo que não pode ser feito a não ser por liberdade determinada em conformidade com as leis morais, *em sentido estrito, ou o lícito*” (Baumgarten, 1779, p. 283); lembrando que na sequência do § 723, Baumgarten vai expor o moralmente impossível e o necessário, que é obrigatório (cf. Baumgarten, 1779, pp. 283-284). E em Achenwall, o qual assevera que “dado um determinado tipo de lei, a ação livre que com ela se relaciona se torna obrigatória ou indiferente, ilícita ou lícita; uma ação obrigatória em particular se torna prescrita ou proibida, certa ou errada” (Achenwall, 2020, p. 9). Em outro trecho, ele diz, ao comparar a faculdade física com a faculdade moral, que “tudo o que, levando em conta as leis divinas, é impossível, possível ou necessário fazer; e tudo o que, em relação a essas leis, se revela ilícito, lícito, [...], devido [...], é moralmente (estrita e simplesmente) assim” (Achenwall, 2020, p. 11).

Aliás, neste processo de elucidação histórico-conceitual, cabe ressaltar que as lições sobre *Naturrecht* ministradas por Kant no verão de 1784 têm por base o manual de Gottfried Achenwall intitulado de *Ius naturae in Usum Auditorum*. Essas lições foram anotadas por Feyerabend – daí o nome *Naturrecht Feyerabend* dado a elas⁹. Apesar da influência sofrida, Kant foi além dos jusnaturalistas, pretéritos ou contemporâneos a ele, na propositura do conceito de direito. Aliás, Kant diz (em *Naturrecht Feyerabend*, de 1784) que “[a]inda não se conseguiu determinar, a partir de princípios, o lugar do *jure naturae* na filosofia prática, nem tampouco mostrar a fronteira entre ele e a moral. Por isso as diferentes proposições de ambas as ciências acabam por misturar-se” (VNR/Feyerabend, AA 27: 1321). Não surpreende, portanto, que ele impugne o fato de que Achenwall “define o direito sem uma ciência das leis a cujo cumprimento se pode ser coagido e cuja coerção não contradiz o dever” (VNR/Feyerabend, AA 27: 1328). Com esses dizeres, Kant está claramente sugerindo em que consiste uma ciência das leis (ou simplesmente do direito). Para ele, esta ciência deve consistir num conjunto de leis que seja capaz de coagir os destinatários das leis (que também são seus coautores) sem que tal sistema coercitivo entre em contradição com o dever. Ou seja, sem que contradiga a ética. Nisto consiste, portanto, a ciência das leis ou do direito, que Achenwall e outros, segundo Kant, ignoraram ao definir o direito. Contra Baumgarten há a seguinte objeção expressa: “Os *Principia juris* devem ser claramente distinguidos dos *Principiis ethcis*, que Baumgarten não levou em consideração. A determinação do princípio distintivo supremo, que por si só é muito difícil, também não foi desenvolvida até o momento” (VMS/Vigil, AA 27: 539).

Daí que a motivação de Kant para tentar fechar o quadro normativo (de que se ocupa a teoria da norma) com uma lei preceptiva, uma lei proibitiva e uma lei permissiva se deve ao fato de que na Ciência do Direito, que se pretende matematizável, não pode haver lacunas normativas, sob pena da balança da justiça pender mais para um lado do que para outro, conforme a oportunidade e conveniência do momento. Para ele, este quadro se fechará quando a lei permissiva for incorporada à lei proibitiva, limitando-a, pois a lei permissiva é um tipo especial de lei proibitiva. É o que se deixa depreender, aliás, da seguinte passagem, onde se lê: “leis prescritivas, proibitivas, permissivas [...]: Leis afirmativamente vinculantes são prescritivas (preceitos)... proibitivas (de proibição)... A lei permissiva é a lei que declara que certa ação, que não é nem ordenada, nem proibida, é um tipo especial de lei proibitiva.” (AA 27: 1130). Ou ainda, quando diz que:

⁹ Convém ressaltar, porém, que as lições sobre *Naturrecht* foram dadas por Kant, a partir do Manual de Achenwall, nos seguintes anos: 1767, 1769, 1772/73, 1774, 1775, 1777, 1778, 1780, 1782, 1784, 1786 e 1788, totalizando doze lições (Cf. Sadun Bordoni, 2016, pp. 10-11) – em que pese terem sobrado apenas as de 1784.

As leis também podem ser preceptivas, pelas quais algo é ordenado, e proibitivas, pelas quais algo é proibido, e permissivas, pelas quais as ações são permitidas. O complexo de leis prescritivas é o direito de comando, enquanto o [conjunto de leis proibitivas] é o direito de proibição. Pode-se pensar também em direito permitido [autorizado] (V-Mo/Mron, AA 27: 1422).

Ao combinar essa passagem com a que segue abaixo, tem-se então o quadro geral no que diz respeito à articulação kantiana das modalidades práticas. Nela, se lê:

As ações são indiferentes, se não forem boas nem más, portanto, se não pertencerem à moralidade. Elas são *Adiaphora*, quando não são determinadas nem impedidas por fundamentos morais. As ações são ilícitas, se contradizem a obrigação. Elas são *officium* [sic], se forem necessárias segundo as leis universais da vontade (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1332).

A ter isso em conta, fica claro o motivo pelo qual Kant colocava (numa passagem que influenciaria Fichte de forma indelével não tanto pelo que apresenta em si, mas pelo modo como ela cogita deduzir o conceito de direito) a questão: “Se a razão pura pode ceder além do mandamento (*leges praeceptivae*) e proibição (*leges prohibitivae*) ainda leis permissivas (*leges permissivae*)” (ZeF, AA 08: 347). É sabido que, quando a razão pura cede leis prescritivas e proibitivas, está-se no campo de atuação da razão pura prática e não mais no da razão pura teórica (do conhecimento). Este esclarecimento é crucial para evitar inferências como a de que o direito pertence mais à razão pura (teórica) do que à razão prática. Esclarecido este detalhe, pode-se dizer que a ideia que Kant está apresentando no trecho supracitado apenas de passagem é aquela segundo a qual a razão pura pode, de fato, ceder (conceder, dar etc.), além de leis preceptiva e proibitiva, também lei permissiva — não obstante tal ideia já ter sido amplamente colocada “em dúvida não sem um fundamento até o momento” (ZeF, AA 08: 348).

Pois leis em geral contêm um fundamento de necessidade objetiva prática; permissão, porém [contêm] um [fundamento] da contingência prática de certas ações; por conseguinte uma lei permissiva conteria necessitação para uma ação à qual ninguém pode ser forçado, o que seria uma contradição se o objeto da lei tivesse o mesmo significado em ambas as relações (ZeF, AA 08: 348).

Dada a dúvida levantada sobre as leis permissivas, que se justifica pelo simples fato de que leis em geral implicam um fundamento de necessidade, enquanto leis permissivas implicam um fundamento contingencial, então resta a questão de como se poderia falar em leis permissivas sem ferir o próprio conceito de tais leis. Não levando o conceito de uma lei permissiva (em *À paz perpétua*) à sua clareza desejada, Kant se contenta em dizer que:

Eu quis aqui chamar somente de passagem a atenção dos mestres do direito natural ao conceito de uma *lex permissiva*, que se oferece de si mesmo a uma razão sistemática e classificadora; sobremaneira, já que frequentemente é feito uso dele na lei civil (estatutária), apenas com a diferença que a lei proibitiva está aí por si só, a permissão, porém, não é introduzida naquela lei como condição limitativa (como deveria), mas é jogada entre as exceções. Isto significa então: isto ou aquilo é proibido; *seja*, pois acrescentar à lei as permissões nº 1, nº 2, nº 3 e assim em continuação ao infinito, somente de modo contingente, não segundo um princípio, mas mediante tatear por entre casos que surjam, pois senão as condições teriam de ter sido introduzidas na fórmula da lei proibitiva mediante o que então ela teria de se tornar ao mesmo tempo uma lei permissiva (ZeF, AA 08: 348).

Aquela preocupação que Kant havia externado na *Crítica da razão pura* acerca da importância de se encontrar os princípios das leis civis que fossem capazes de oferecer-lhes precisão matemática, eliminando com isto vícios jurídicos de toda ordem (que maculam o direito, de modo a tornar impossível encontrar o *ius certum*) é, de novo, suscitada em *À paz perpétua*. Se na *Crítica da razão pura* Kant lamentava a improficua tentativa dos jusnaturalistas para estabelecerem os princípios de tais leis nos moldes acima mencionados, aqui ele lamenta o fato de logo ter saído de circulação a questão engenhosa do Conde Joseph Niklas von Windisch-Graetz (1744-1802), a saber: “[C]omo devem ser projetadas as fórmulas de contrato para que não

sejam capazes de nenhuma dupla interpretação e em virtude das quais tornar-se-iam impossíveis todos os conflitos sobre alguma modificação e propriedade, de tal forma que qualquer certidão legal redigida segundo estas fórmulas não poderia gerar de modo algum qualquer processo” (Kant, 1989, p. 82, nota). É, pois, à luz dessa questão que Kant se manifesta a favor do conceito de uma lei permissiva que se oferece de si mesmo a uma razão sistemática e classificadora, ao dizer que:

É por isso de lamentar que tenha sido logo abandonada a questão engenhosa, que permaneceu, porém, insolúvel, posta em concurso pelo tanto sábio como perspicaz Senhor Conde von Windischgrätz, que justamente insistia na última. Pois a possibilidade de uma tal fórmula (análoga à matemática) é a única pedra – de – toque genuína de uma legislação que permanece consequente, sem a qual o assim chamado *ius certum* ficará sempre um pio desejo. – Senão se terá sempre simplesmente leis gerais (que valem em geral), mas nenhuma [lei] universal (que vale universalmente) como parece exigir, contudo, o conceito de uma lei (ZeF, AA 08: 348).

Kant tem se empenhado em fornecer uma evidência análoga à da matemática para a moralidade, pelo menos desde 1763. É, portanto, um longo caminho que levaria Kant do ensaio intitulado *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, de 1764), em que surgem as primeiras preocupações kantianas com o método da filosofia moral, à *Metaphysik der Sitten*, de 1797, em que é apresentada a versão definitiva da metafísica dos costumes. O ensaio sobre a *Deutlichkeit*, como normalmente é referenciado, intentava responder à questão (posta em concurso nos anos 1761, mas que Kant participaria da edição de 1763, ficando em segundo lugar na disputa, e tendo o seu texto publicado em 1764):

se as verdades da metafísica em geral e, em particular, os primeiros princípios da teologia natural e da moral são suscetíveis da mesma evidência que as verdades matemáticas e, no caso de não o serem, qual é a natureza de sua certeza, a que grau podem chegar e se esse grau é suficiente para a convicção (Kant, 2005, p. 101).

Essa questão se revelará imprescindível para a conceituação da obrigação, pedra de toque da filosofia moral kantiana. O direito terá em alta conta o cálculo matemático para promover a coexistência das liberdades quando essas agirem num mesmo espaço geográfico. Daí que Kant conclui o ensaio, ainda sob o influxo da escola wolffiana, portanto demonstrativamente, suscitando problemas que percorreriam a longa caminhada até a resolução definitiva do problema na *Metafísica dos costumes*.

Daí é de notar que, se deve ser possível alcançar o maior grau de evidência filosófica nos primeiros fundamentos da moralidade, os supremos conceitos fundamentais da obrigação devem, antes de tudo, ser mais seguramente determinados, em vista do que a deficiência da filosofia prática é ainda maior que a da especulativa, devendo ser decidido, antes de tudo, se tão-somente o poder do conhecimento ou o sentimento (o fundamento primeiro, interno do poder de desejar) estabelece os primeiros princípios na filosofia prática (Kant, 2005, p. 140).

A correta compreensão da acepção de obrigação se torna, portanto, incontornável para a resolução dos principais problemas envoltos na *Doutrina do direito* – especialmente porque ela suscita a *vexata quaestio* da ciência do *ethos*, a saber: se o poder do conhecimento, *episthêmê*, versão propugnada por Sócrates, ou do sentimento, poder volitivo, versão trazida à colação por Aristóteles, estabelece os primeiros princípios na filosofia prática.

A mencionada questão controvertida acerca dos costumes, *Sitten*, em alemão, *mores*, em latim, a significar ambos os vocábulos “apenas maneiras e modos de vida” (MS, AA 06: 216)¹⁰, devia ter sido tratada por Kant já na *Crítica da razão pura*, conforme antigo projeto (cf. Br, AA 10: 123), que se viu, entretanto, postergado até 1797. É certo, porém, que, neste ínterim, Kant publicara – sob o impulso dos últimos acontecimentos políticos e dos frequentes pedidos dos

10 A palavra para expressar esse sentido na economia do uso da língua grega é *ethos*, a significar costume, se grafada com *eta* (h, em grego), e hábito, se grafada com *épsilon* (e, em grego).

seus discípulos – vários textos menores sobre direito e política. Assim, por exemplo, com a irrupção da Revolução Francesa em 1789, de um lado, e com o processo de elaboração do *Allgemeine Landrecht*, findado em 1794, de outro, dois eventos marcantes que, adicionados ao fenômeno da filosofia crítica kantiana, monopolizariam o debate em torno do direito e do Estado, fizeram com que os alunos de Kant requisitassem a opinião do mestre. A propósito, é o que consta das cartas de Heinrich Jung-Stilling (datada de 1º de março de 1789) – em que pese a necessidade desse de uma metafísica da legislação para ajudar-lhe com o trabalho de economia política –, de Johann Gottfried Carl Christian Kesewetter (datada de 15 de junho de 1793), e de Karl Leonard Reinhold (o qual pedia ao mestre, ao mesmo tempo que oferecia, um princípio básico para determinar as fronteiras do direito positivo e do direito natural (cf. *Briefe über die Kantische Philosophie*, 1790). Também Erhard encontra-se feliz com a expectativa de receber uma metafísica dos costumes em breve (conforme carta datada de 17 de janeiro de 1793).

Mas, considerando que Kant adiava o estudo sobre a metafísica dos costumes, muitas vezes prometido, mas não realizado, coube aos seus discípulos realizarem o trabalho. Então, a questão de como os “kantianos” recepcionam o direito a partir da filosofia crítica, antes mesmo do advento da *Doutrina do direito*, suscitará o debate em torno dos reclames de Kant na *Crítica da razão pura* acerca da improficua tentativa dos jusnaturalistas para estipularem os princípios do direito natural, improficuidade esta que espera logo ser suprida quer por sua própria pena, quer pela de algum outro interessado, que, aliás, começará o seu desfecho através da pena de Hufeland, ao publicar em 1785 o seu *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*. Destarte, nesta tarefa, o pensador seria seguido por autores da envergadura de Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), Theodor von Schmalz (1760-1831) e Friedrich von Gentz (1764-1832), de um lado; e Johann Benjamin Erhard (1766-1827), Salomon Maimon (1754-1800) e Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), de outro; os primeiros para deduzirem o direito com base na moral (filosofia prática), os três últimos para cindirem a dedução do direito do âmbito (da lei) moral, dando-lhe, portanto, autonomia científica, na forma da filosofia teórica (razão pura).

Como do sobredito resulta, muitos dos intérpretes kantianos, inclusive juristas de formação, propuseram-se a tratar o direito no espírito da filosofia crítica. Isso se deve, em parte, ao descontentamento de Kant tornado manifesto na referida *Crítica* com as fracassadas tentativas dos jusnaturalistas para estipularem os princípios do direito, razão pela qual muitos candidatos encabeçados pelo jovem Gottlieb Hufeland (1760-1817) se oferecerem para levar esta tarefa a cabo, antes mesmo do próprio Kant. Quer dizer: de um lado, os filósofos estavam na expectativa de como Kant procederia com a dedução do direito e, de outro, se antecipavam a ele nesta tarefa. Por esta razão, Lutz-Henning Pietsch (2010, p. 70) diz que “[s]eu *Versuch* marca o início da recepção do pensamento kantiano nas ciências jurídicas”.

De fato, como bem nota Reidar Maliks (2014, p. 33), “Hufeland abre o seu livro respondendo ao chamado de Kant na *Crítica da razão pura* para desenvolver os princípios das leis civis que pudessem simplificar a legislação”, como consta da passagem kantiana, onde se lê: “Há muito já que se deseja – e não se sabe quando, mas talvez um dia se cumpra esta aspiração – poder encontrar, por fim, em vez da infinita multiplicidade das leis civis, os princípios dessas leis; só aí poderá residir o segredo de simplificar, como se diz, a legislação” (KrVA 301/B 358). A descoberta de tais princípios será útil tanto para simplificar a legislação quanto para identificar o real lugar que o direito ocupa no âmbito da filosofia prática. Em 1785, portanto, aparece o *Versuch*, no qual o jovem Hufeland intentará esta tarefa. Kant tomaria conhecimento desse livro por intermédio de uma carta, datada de 20 de setembro de 1785, que Christian Gottfried Schütz, editor da *Allgemeine Literatur-Zeitung*, enviara-lhe. Nela, ele falava, dentre outras coisas, sobre a difusão de seu pensamento que se podia constatar “em um tratado sobre as fontes do direito natural, que procede da boa cabeça do Dr. Hufeland” (Br, AA 10: 408). No mês seguinte, em 11 de outubro de 1785, o próprio Hufeland enviaria a Kant uma carta – acrescida de um presente, que era o seu livro –, na qual lhe tecia gentis elogios (cf. Br, AA 10: 412)). Kant responder-lhe-ia em 7 de abril de 1786, agradecendo-lhe pelo “belo presente anexado” à carta.

Na *Recensão do ensaio sobre o princípio do direito natural*, de Gottlieb Hufeland, aparecida na *Allgemeine Literatur-Zeitung*, em 18 de abril de 1786, Kant oferece duas pistas para que se possa conceber o direito corretamente: 1ª) que a doutrina da obrigação no direito natural é supérflua (mas não no direito civil ou positivo), e 2ª) no que diz respeito ao direito natural, é importante não confundir o fundamento próprio do direito mesclando-o com questões éticas (cf. RezHufeland, AA 08: 128). Desnecessário dizer que Hufeland, segundo o ponto de vista de Kant, teria falhado neste propósito, pois “o que é característico do sistema de nosso autor é que ele coloca a base de todos os direitos e poderes naturais em uma obrigação natural prévia e que o ser humano tem o direito de coagir os outros porque [...] ele é obrigado a fazê-lo” (RezHufeland, AA 08: 128). Mas Hufeland não teria falhado segundo o seu próprio ponto de vista, uma vez que ele pretendia seguir com o mestre, mas independente do mestre (cf. Hufeland, 1785, p. 226).

Infelizmente a conclusão de Hufeland passa ao largo da de Kant, como fica explícito na recensão positivamente feita por este do livro daquele – particularmente da seção oitava (que ocupa as páginas 226-246), que é onde se encontra a “derivação do princípio geral do direito natural”, portanto, o núcleo duro do pensamento jusnaturalista hufelandiano. Se é verdade que a recensão de Kant consiste em uma apreciação amigável, isso, contudo, não pode ser dito dos demais recenseadores, tais como Johann Georg Heinrich Feder, Johann Friedrich Flatt e Erfurt, que lhe teceram duras críticas. O espírito dessas críticas foi, como ressalta Marey (2014), bem capturado por Pietsch (2010, p. 71), ao dizer que “o teor geral das recensões sobre o livro de Hufeland é que o autor chega a resultados pouco originais, em um tom pretensioso e com uma pompa argumentativa desproporcionadamente elevada”. Das recensões, tanto a de Feder, o famoso filósofo popular e ferrenho opositor de Kant, quanto a de Flatt, a objeção mais forte, que convém tomar nota, diz respeito à fundamentação hufelandiana dos direitos naturais em uma obrigação moral interna (Marey, 2014) (Hufeland, 1785, p. 247) – na contramão, portanto, das intuições, seja de Kant ou da tradição jusnaturalista da época. Nesse sentido, Hufeland fundamenta o direito natural num âmbito que não lhe corresponde, isto é, no interno – perdendo assim o ganho que havia auferido, ao circunscrever a noção de direito no domínio da possibilidade moral, como quando diz: “Não posso fazer nada que não seja permitido, nada que seja proibido por um dever; mas posso fazer tudo o que não seja proibido por um dever. Por conseguinte, *direito* no sentido mais amplo é a *qualidade de uma ação pela qual sua realização não é impedida por nenhum dever*” (Hufeland, 1785, p. 32). Depõe contra Hufeland ainda o fato de ele mesclar o direito com questões éticas, o que Kant visava combater. A grande questão kantiana (no tocante a isto) é como articular o direito com a filosofia prática sem o mesclar com a ética, questão esta que fora adiada várias vezes.

Bem outra é a situação de Theodor von Schmalz que, em seu diagnóstico de época, constata (em *Das reine Naturrecht*, de 1792) que: “A filosofia crítica começara a espalhar sua luz sublime sobre todas as partes da ciência humana. O que ela não fará pelo direito natural?” (Schmalz, 1792, p. 6). Daí também ele poder dizer que, até onde ele sabe, os princípios de moralidade que a filosofia crítica estabeleceu ainda não foram usados para este propósito.

O Sr. Tasinger e o Sr. Hufeland os usaram, no máximo, para derivar deles os princípios de felicidade e perfeição, que até onde posso ver, são precisamente sua antítese (se é que esses conceitos flutuantes podem ser os conceitos fundamentais de uma ciência). Portanto, não se pode realmente considerar o trabalho desses homens como uma aplicação dos princípios kantianos ao direito natural (Schmalz, 1792, p. 7).

Daí que Schmalz, já sob a influência de Kant, diz que “[e]sta necessidade moral, a situação da pessoa na qual ela tem obrigação, é chamada de dever” (Schmalz, 1792, p. 22), enquanto “[a] possibilidade moral, a situação da pessoa na qual ela tem permissão, é chamada de direito, de autorização” (Schmalz, 1792, p. 22). Reinhold, por seu turno, explicitamente diz que “na medida em que todos os direitos podem ser determinados apenas por leis que são moralmente possíveis, essa possibilidade moral deve ser o primeiro fundamento de todos os direitos e,

portanto, também dos direitos positivos” (Reinhold, 1790, pp. 59-60). E, então, acrescenta que essa “[é] a regra básica mais elevada de acordo com a qual o significado das leis positivas deve ser determinado” (Reinhold, 1790, p. 60).

Para lá, pois, de Hufeland, Reinhold e Schmalz, dentre outros, Friedrich von Gentz (1791, pp. 378-379) tentou (antes de se tornar um político reacionário/conservador) desenvolver uma fundamentação do direito que tomasse sua orientação da filosofia prática de Kant. Além dos registros de Feyerabend das lições sobre *Naturrecht* ministradas por Kant no verão de 1784, também há registros de que Gentz tinha feito uma transcrição dessas lições. Mas as notas do manuscrito (“Fr. von Gentz, Collegienheft über Kants Rechtslehre (Königsberg 1784) 28 p. folio”, conforme menciona o Catálogo de Stargardt) infelizmente se perderam (cf. Sadun Bordoni, 2016, pp. 11-12). Mas seja como for, fica evidente a razão pela qual a conceituação do direito fornecida por Gentz se aproxima daquela oferecida por Kant já nas referidas lições, ao dizer que: “Direito é esta faculdade moral (a permissão) de um indivíduo de limitar a liberdade dos outros até onde é necessário para a preservação de sua própria liberdade” (Gentz, 1791, p. 379). Não fosse por um detalhe essencial esses conceitos se equivaleriam — qual seja, o de que Kant não concebe o direito como sendo a limitação que uma dada liberdade pode impor a outra, mas, sim, a limitação recíproca do conjunto das liberdades envolvidas na constituição do pacto social, o que será decisivo para a conceituação da obrigação, segundo depreende-se do § E. da *Doutrina do direito*, que diz que: “O direito estrito pode ser representado também como a possibilidade de uma coação recíproca geral concordante com a liberdade de qualquer um segundo leis universais” (MS, AA 06: 232).

Essa proposição [a do § E. supra] quer dizer que o direito não deve ser pensado como composto de duas partes, a saber, a obrigação segundo uma lei e a autorização daquele que obriga o outro através de seu arbitrio de coagi-lo ao cumprimento da obrigação, mas se pode fazer o conceito de direito consistir imediatamente na possibilidade da conexão da coação recíproca universal com a liberdade de qualquer um (MS, AA 06: 232).

Para a correta interpretação dessa passagem, basta inverter a colocação das orações, desambiguando-as e, então, ter-se-á a interpretação adequada à leitura que vem sendo aqui defendida, qual seja, a de que a razão prática pura autoriza às liberdades — que se relacionam entre si — o exercício de uma ação lícita ou permitida ao mesmo tempo que lhes impõe uma obrigação recíproca no cumprimento do dever-direito. Então, em vez de interpretar o direito como contendo duas partes, a primeira das quais consiste numa obrigação segundo uma lei; e a segunda, numa autorização daquele que obriga o outro através de seu arbitrio de coagi-lo ao cumprimento da obrigação, à maneira de Hufeland; seria mais consistente com a argumentação kantiana interpretar o conceito de direito como brotando imediatamente da possibilidade da conexão da coação recíproca universal com a liberdade de qualquer um, à maneira de Schmalz. Aliás, este é o significado da igualdade jurídica (a traduzir o conceito romano de direito): “A *igualdade* exterior (jurídica) num Estado é justamente assim aquela relação dos cidadãos segundo a qual ninguém pode obrigar juridicamente outrem a algo sem que ele ao mesmo tempo se submeta à lei de também *poder* ser obrigado por ele reciprocamente do mesmo modo” (ZeF, AA 08: 350). Ou ainda: “A *igualdade* inata, i. é, a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que podem também ser obrigados reciprocamente” (MS, AA 06: 237-238). Somente sob esse prisma emerge o conceito de obrigação. Por isso, a sequência dos conceitos preliminares, como do sobredito resulta, é a seguinte: em primeiro lugar, está a liberdade externa inata; em segundo lugar, está a igualdade inata, e, em terceiro lugar, está a autorização — como fazendo parte da divisão superior da doutrina do direito deixada nos prolegômenos, da qual, entretanto, depende o resto do edifício.

Ao partir, pois, dessa constatação, fica claro, portanto, que Kant tentará desenvolver o direito por meio de premissas distintas das da ética (doutrina da virtude). Assim, aqueles que empreendem, desde já, a dedução do direito, à maneira de Hufeland, ou seja, mesclando-o com a ética, vão de encontro ao propósito de Kant (razão pela qual tais tentativas podem — não

obstante ligarem a liberdade externa à razão — ser colocadas de lado aqui, bastando para ter uma amostra delas, a do referido autor). Por esta razão, também, pode-se mostrar agora a influência do pensamento jurídico de Kant sobre Erhard, Maimon e Fichte, os quais serão respectivamente abordados a seguir — mais o primeiro do que os dois últimos e isto por uma razão simples: a teoria do direito de Erhard impossibilita, apesar de sua aproximação com a razão teórica, a instituição ou constituição de um Estado em bases iníquas, o que é absolutamente necessário, acredita-se, ao teórico do direito.

Assim, para começar a tratar de Johann Benjamin Erhard¹¹ (1766-1827), é importante colocar, já de saída, a seguinte pergunta: Como Erhard compreende o conceito de direito? Para responder a esta questão, faz-se necessário ressaltar dois pontos importantes, quais sejam: 1º) que, para Erhard, o direito se circunscreve no horizonte do moralmente possível. A noção de *possibilidade* moral, portanto, revela-se como condição *sine qua non* do direito — em que pese ele não ser derivado da lei moral; 2º) que, a despeito disso, as notas características do direito pertencem à razão teórica. A propósito, ele diz: “O conceito de direito é, segundo a sua possibilidade, dependente da moral, mas, segundo as suas notas características, totalmente determinável pela razão teórica” (Erhard, 2003, p. 138). Assim concebida, a teoria do direito de Erhard parece, à primeira vista, paradoxal, pois, de um lado, reclama a independência do direito da teoria moral e, de outro, ancora-a ao princípio da possibilidade moral. Mas tal não é o caso, pois o que está em jogo, aqui, é a noção de uma lei permissiva da razão constituidora ela própria do conceito de direito. Tendo isto em conta, pode-se perguntar: O que resulta desta conjugação, ou seja, da filosofia moral com a filosofia teórica e por que ela importa à reflexão que vem sendo desenvolvida aqui?

Ela é importante, olhando de uma perspectiva ampla da filosofia do direito, porque, a despeito do movimento em curso de separação do direito da ética (ou de sua cientificização/logicização), a conjugação da razão teórica com a razão prática possibilita circunscrever o direito na esfera do moralmente possível — esfera sem a qual, aliás, seria possível erigir um Estado totalitário de tipo nazifascista, que encontra guarida em teorias positivistas, como as de Kelsen (que se apoia na lógica transcendental kantiana, portanto, na razão teórico-especulativa), de Hart (que diz expressamente ser possível um Estado iníquo, nos termos da sua teoria, e por ele denominada de descritiva) e também em Hegel (que diz que: “O fato de que a violência e a tirania possam ser um elemento do direito positivo lhe é contingente e não concerne à sua natureza” (2022, p. 157)). Fichte que, em 1794 (em *Lições sobre a vocação do sábio*), apresentava o princípio da doutrina moral no sentido de que ‘as diversas ações da vontade livre devem concordar consigo próprias’, concluía (dadas as críticas recebidas) dizendo que esta era uma aplicação muito infeliz do postulado da concordância absoluta do ser racional consigo próprio, evocando para tal o exemplo do malvado verdadeiramente consequente, conforme apresentado pelo Dr. Erhard, ao caracterizar o diabo na sua *Apologia do Diabo* (cf. Fichte, 2012, p. 15).

Assim, por exemplo, na *Apologia do diabo* (*Apologie des Teufels*, 1795), texto muito mais afeito à filosofia prática do que à angelologia, como poderia dar a entender (erroneamente) o seu título (Clarke, 2018), Erhard postula a existência do diabo justamente para inferir a partir dela (e por oposição a ela) a necessidade de estatuir o direito em bases (não éticas, mas) da possibilidade moral ou do moralmente possível (permitido, correto, justo), vinculando-se assim à tradição de filósofos (wolffianos) que deduzem o direito da lei permissiva, dentre os quais, Kant, do qual Erhard foi discípulo mais diretamente, como se pode concluir do seu texto em análise. Convém destacar, porém, que não se trata na defesa que Erhard faz do diabo da postulação de um ser faticamente existente, mas da de uma ideia de uma “[c]riatura incondicionalmente má” — donde se conclui que o diabo existe como ideia, ou seja, como o ideal da maldade. Mas como a maldade demoníaca é possível sem que o demônio, ele mesmo, exista efetivamente? Ela é possível porque “é possível um modo de agir oposto à lei moral” (Erhard, 2003, p. 133) — que

11 Para obter informações (biográfica/bibliográfica) sobre J. B. Erhard, ver *Introduction to J. B. Erhard's 'Devil's Apology' (1795)* por James Clarke.

pode ser perpetrado pelo ser humano, único capaz de ser mau. Assim, por exemplo, enquanto o ideal de eticidade equivale, para Erhard, ao conceito de bem, o ideal da maldade corresponde, para ele, ao conceito de mal. Neste sentido, ele argumenta que “[t]al como se pode derivar da lei moral um sistema de máximas, que se ajustam à consciência moral, assim também se pode derivar de propósito um sistema de maldade que se opõe ao da moralidade, mas que é consequente em igual medida” (Erhard, 2003, p. 133).

As duas possibilidades supramencionadas podem, a princípio, constituir um Estado com base na noção de liberdade¹²: a primeira, com base na coexistência das liberdades de todos; e a segunda, com base na liberdade de um só – sendo todas as demais liberdades a ela submissas/submetidas. De acordo com a primeira acepção de liberdade, ter-se-ia um estado de direito moralmente possível, ao passo que, de acordo com a segunda noção, ter-se-ia a perpetuação do egoísmo, portanto, um estado de direito moralmente impossível. Para se esquivar desta última possibilidade, Erhard afirma que

A utilidade da apresentação da ideia da maldade suprema ou do conceito de diabo é, não obstante, muito importante para a moralidade. É que na medida em que se prova, desse modo, que quando muito apenas um ser com liberdade pode ser malvado, ao qual os outros têm de servir, então gera-se um interesse da razão teórica pelas máximas da razão prática, na medida em que estas só podem ser cumpridas consequentemente por todos os homens, e a consequência é em geral uma exigência da razão (Erhard, 2003, p. 137-138).

Com relação à primeira parte da citação, Erhard situa o direito no campo do moralmente possível (permitido), depois de haver estabelecido a possibilidade de se deduzir um estado jurídico baseado na maldade – com fundamentação exclusivamente na razão teórica. Na segunda parte, ao mostrar que somente um ser livre pode ser malvado, Erhard infere – como sendo uma exigência da própria razão – a necessidade da razão teórica (a qual também pode organizar um estado jurídico) de se orientar pelas máximas da razão prática, ou seja, pela exigência de compatibilidade das vontades, a despeito de tratar-se, desta feita, de máximas materiais sem as exigências da pureza, requisito da moralidade ou doutrina da virtude.

Explicando isso melhor, pode-se dizer que a liberdade (negativa, dado que não se submete aos mecanismos da natureza) que vige paralelamente com a objetividade do conhecimento teórico na *Crítica da razão pura* pode dar causa a um estado jurídico. O problema que resulta da implementação de um Estado nessas bases é que uma liberdade pode (a depender de sua força) sobrepujar outra liberdade, tornando-a serviçal. Para evitar esta situação – qual seja, a de que a justiça/o direito é a conveniência do mais forte, como quisera Trasímaco, o qual fora combatido por Sócrates (cf. Platão, *República*, 2001, 338a-e), ou como também já demonstrara amplamente Rousseau (em *O contrato social*, 1975, p. 25) que “força não faz direito” –, surge um interesse da razão teórica pelas máximas universalizáveis da razão prática. Mas o princípio subjetivo (ou simplesmente a máxima) não reclama para si, neste caso, a pureza da intenção. É por esta razão que se pode falar que o direito é independente da moral (da lei moral). Eis o motivo pelo qual, na relação mútua entre as liberdades, exige-se que as características dessa relação sejam aquelas pertencentes à razão teórica.

Disso resulta que “[a]s doutrinas da moral parecem, por isso, enquanto o único modo de agir possível no estado social do homem, impedir os conflitos entre os homens; e daqui brota o conceito de direito ou aquele modo de agir cujo cumprimento tem de ser puro e simplesmente permitido a outrem” (Erhard, 2003, p. 138). Fala-se no presente caso de uma permissão moral, da qual brota o conceito de direito ou aquele modo de agir moralmente possível.

12 No quadro da liberdade negativa (aquela que não está submetida às leis da natureza), é possível que uma liberdade (aquela considerada a mais forte) submeta as demais liberdades a seu bel-prazer, inaugurando, dessa forma, uma sequência de efeitos no mundo a partir de si, em que a única beneficiada é ela própria. O resultado quase sempre é a criação de Estados totalitários... É por este motivo que a razão teórica tem necessidade de se deixar orientar pelas máximas da razão prática, pelo princípio da universalidade.

Não obstante essa definição do conceito de direito, Erhard entende que existem duas acepções de direito. A primeira delas é geral e se refere à possibilidade moral do direito; a segunda, por outro lado, é uma acepção restrita e diz respeito à possibilidade de se escolher máximas materiais. A primeira corresponde ao direito natural enquanto a segunda ao direito positivo. Nas palavras do próprio Erhard: “*Direito em geral* é aquilo que é moralmente possível, mas *um direito* é a faculdade de agir segundo máximas materiais sem que outrem o possa impedir pela violência, alicerçando-se num qualquer fundamento” (Erhard, 2003, p. 138).

Assim, na ótica de Erhard, “[p]ara ter um direito não é de modo algum necessário que a ação que brota do meu direito seja ética; considerada em geral enquanto modo de agir precisa somente de poder ser ética” (Erhard, 2003, p. 138). Ou seja: precisa ser compatível com a moralidade/eticidade. Eis a razão pela qual Erhard afirma que “[a] moral não fundamenta a virtude, mas é fundada sobre ela. Mas a moral fundamenta o direito natural que não contém senão máximas materiais que foram reconhecidas como compatíveis com a moralidade” (Erhard, 2003, p. 131).

A esta altura, poder-se-ia perguntar: Por que o texto de Erhard sobre a apologia do diabo é importante para o contexto desta reflexão? Em resumo, a resposta seria porque ele postula o conceito de diabo — que é, na verdade, a maldade incondicional fruto da liberdade que subjuga todas as outras liberdades — a partir da inversão do próprio conceito de lei moral. Como resultado dessa inversão, seriam reproduzidas as mesmas consequências que resultam da lei moral — as quais, entretanto, devem ser evitadas. Daí a importância do direito se circunscrever nas fronteiras do moralmente possível (elemento que escapou aos positivistas: Bentham, Austin, Kelsen, Hart e seus seguidores), porque

Nada que contenha em si o modo de agir da maldade pode ser moralmente possível; nada que não possa ser recíproco pode ser um direito. A derivação do direito não ocorre a partir da moral, mas a partir da possibilidade da compatibilidade recíproca dos impulsos egoístas nos homens. Aquilo que, aceite como modo de agir, tornaria possível a satisfação dos impulsos egoístas apenas de uma das partes é *injusto* (Erhard, 2003, p. 138).

Percebe-se, do apresentado, que o princípio da universalidade (requisito da teoria jurídica) está presente na construção erhardiana do direito, assim como em Kant, que, salvo algumas características, aproxima-se muito daquela. Também está presente em Fichte (pois o influxo de Erhard sobre ele é bastante perceptível, a ponto de fazê-lo mudar de direção — sendo Kant, na verdade, o ancestral comum de ambos, para além do influxo que exerce sobre Maimon), como se verá a seguir em rápidas pinceladas.

Antes de mais nada, cabe observar que Maimon fundamenta a própria lei moral no impulso do homem para a verdade, que outra coisa não é senão a busca pela universalização das suas ideias. Nesse sentido, o fato da razão (ou o fato da consciência *Faktum des Bewußtseins*) não é mais a lei moral, mas a propulsão humana para a universalização das suas ideias, de sorte que aquela se deduz a partir desta. Isso demarca a diferença do programa maimoniano com relação ao programa kantiano (cf. Maimon, *Über die ersten Grunde des Naturrechts*, 1795, p. 141). Após explanar em rápidas pinceladas a posição acima aludida, Maimon passa a tratar do direito natural puro, separado tanto da moral, quanto do direito positivo (cf. Maimon, 1795, p. 142)¹³, o que leva a presente investigação a colocar a seguinte questão: como se dá a compreensão maimoniana do direito natural?

Como, porém, não é objetivo desta análise esmiuçar o conceito de direito natural em Maimon, basta dizer que, para ele, a moral está vinculada à necessidade da ação, enquanto o direito natural está vinculado à possibilidade moral da ação e o direito civil ou positivo está vinculado à convenção. Razão pela qual o primeiro é apodítico, o segundo assertórico e o

¹³ Mais precisamente, Maimon diz: “Nun gehe ich sogleich zum Naturrecht über, das ich rein, sowohl von der Moral auf der einen, als vom positiven Recht auf der anderen Seite getrennt, abhandle” (1795, p. 142).

terceiro problemático —, por isso também é necessária a criação de regras para esta última modalidade.

Maimon termina o artigo *Über die ersten Grunde des Naturrechts* crente que um sistema completo sobre os fundamentos do direito natural (que requer trabalho próprio) aparecerá em breve¹⁴. A ter em conta o *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*, de Fichte, publicado em 1796, isto é, um ano depois daquele, pode-se dizer que Maimon estava certo. Na esteira de Erhard e Maimon, Fichte empreenderá uma investigação cujo foco será separar o direito natural da moral. De fato, ele diz:

Com exceção de algumas observações avisadas do Sr. Dr. *Erhard*, em vários dos seus escritos mais recentes, e do Sr. *Maimon*, num artigo sobre o Direito natural no *Jornal Filosófico* do Prof. *Niethammer*, o autor deste escrito não tinha encontrado nenhum indício de que um filósofo, qualquer que ele fosse, tivesse posto em dúvida a maneira habitual de tratar o Direito Natural, até que, depois de ter concluído o fundamento da teoria do Direito de acordo com os princípios da Doutrina da Ciência, fui muito gratamente surpreendido pelo importantíssimo escrito de Kant, *Para a Paz Perpétua* (Fichte, 2012, p. 16-17).

Assim, dentre as antecipações da dedução do direito na perspectiva da filosofia crítica, a mais bem-sucedida, talvez, tenha sido a de Fichte — principalmente se se tem em conta o seu próprio programa..., o qual já estava pronto quando, em 1795, veio a público *À paz perpétua*, de Kant. Aliás, o próprio Fichte enuncia — na terceira parte (intitulada “Sobre a relação da presente teoria do Direito com a kantiana”), da “Introdução” ao *Fundamento do direito natural segundo os princípios da Doutrina da ciência* — a alta probabilidade de sua dedução do direito estar de acordo com a de Kant segundo informações coletadas d’*À paz perpétua*, que fora por ele resenhada em 1796, de sorte que lhe restasse tempo (dado o estado de acabamento daquela) apenas para inserir na sua *Grundlage* parte da referida resenha¹⁵.

Conforme toma nota Zingano, Fichte procura, na resenha a *À paz perpétua*, alertar que — contra a opinião de que a paz perpétua é ‘um pio desejo, um conselho desmesurado, um doce sonho’ — este escrito contém, pelo menos, os resultados da filosofia do direito de Kant e assim também é importante ‘do ponto de vista científico’, (cf. *Fichtes Werke*, ed. por J. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlin 1971, vol. VIII, p. 427-436 *apud* Zingano, 1989, p. 6). Não é de se estranhar, entretanto, que Fichte tenha visto apenas os resultados (e não o princípio, embora ele já estivesse lá) de tal empreendimento, desejoso que era de locupletar o projeto kantiano dando-lhe um princípio: o Eu (sou). Mas seja como for, Fichte alerta para o fato de sua dedução do direito estar possivelmente de acordo com a de Kant. Eis o trecho de Fichte:

Com base no referido escrito, não se pode ver com clareza se Kant deriva a lei do Direito da lei moral, de acordo com a maneira habitual, ou se admite uma outra dedução da lei do Direito. No entanto, a observação de Kant a respeito do conceito de uma lei permissiva torna altamente provável que a sua dedução esteja de acordo com a que aqui é oferecida (Fichte, 2012, p. 17).

A observação kantiana a que Fichte se refere encontra-se localizada em nota de pé de página de *À paz perpétua*, em que Kant aborda o conceito de autorização (permissão) e reclama que os juristas de sua época apenas o compreendiam como concessão de exceção a ações proibidas, e não como princípio, contendo, portanto, uma necessitação (ZeF, AA 08: 348) — como, aliás, já foi mostrado alhures (E não por acaso esta tarefa seria empreendida pelo próprio Kant). Se se recorda que Kant entende por princípios somente aqueles capazes de proporcionar conhecimentos sintéticos e só a esses ele dá, absolutamente, o nome de princípios, enquanto

14 “Ein auf diesen Gründen aufgebautes vollständiges System des Naturrechts erfordert ein eigenes Werk, welches ohne Zweifel bald erscheinen wird” (Maimon, 1795, p. 174).

15 Para se ter uma ideia da importância da filosofia crítica, das três partes contidas na “Introdução”, a terceira delas (como visto acima) é dedicada a mostrar a relação da teoria do Direito de Fichte com a kantiana, enquanto a primeira tenta distinguir uma ciência filosófica real de uma mera filosofia de fórmulas, e a segunda intenta demonstrar o que tem o Direito natural, como uma ciência filosófica real, em particular que proporcionar, respectivamente.

todas as proposições universais em geral só por comparação podem ser denominadas de princípios (cf. *KrV* A 301/ B 358), então é dessa espécie de princípio que Kant está falando pelo menos até o momento – e é, justamente, essa espécie de princípios que conquistará Fichte).

De fato, Fichte propõe uma dedução do direito a partir do método sintético de demonstração, na forma do Eu sou, o que pode ser constatado nas duas partes da obra em análise. A propósito, convém abrir um breve parêntese para comentar a publicação dessas partes. Como se sabe, a primeira delas foi publicada em março de 1796, enquanto a “Segunda Parte ou Direito Natural Aplicado” só em setembro de 1797. Não é demais lembrar que a primeira parte da *Metafísica dos costumes*, de Kant, foi publicada em janeiro de 1797, de modo que a segunda parte do *Fundamento do direito natural*, de Fichte, só veio a lume 7 meses depois. A contemporaneidade desses dois importantes tratados sobre o direito, poderia, entretanto, induzir a erro, caso se pretendesse relacionar as duas obras para ver em que medida a filosofia crítica influencia Fichte na dedução do direito – ou mesmo em que medida eles se influenciam mutuamente, já que Kant teve acesso aos escritos de Fichte de 1796, segundo consta na carta de dezembro de 1797, que aquele enviara a este (cf. Br AA 12: 221). Seja como for, como já ressaltou Marco R. Bazzan (2016, p. 93), tal comparação “constituiria sem dúvida um anacronismo”. Assim, uma comparação legítima teria que ter em conta outros escritos kantianos, tais como *A religião nos limites da simples razão*, *Teoria e prática* etc.

Fechando o parêntese e retomando o raciocínio acerca da dedução do direito, pode-se dizer que referida dedução é realizada cabalmente nas duas partes da *Grundlage*. Mas já na “Introdução” tal feito é levado a cabo, de sorte que se encontra aí delineado de modo satisfatório o conceito fichteano de direito – o qual só é concebível para seres racionais que interajam uns com os outros, ou seja, só é concebível no mundo sensível, espaço de manifestação das liberdades (cf. Fichte, 2012, pp. 66-67).

Como não se trata de levar a cabo, aqui, uma análise comparativa entre Fichte e Kant (dentre outras razões, porque isso desfocaria o propósito originário de retomada das interpretações pós-kantianas, além de demandar um trabalho de outra natureza, sem falar que as mesmas dificuldades enfrentadas para interpretar Kant, nesse ponto, seriam transpostas para interpretar Fichte), mas sim de apontar para o núcleo do problema, qual seja, o da dedução do direito a partir de uma lei permissiva da razão, pode-se então encerrar essas considerações e passar para uma outra etapa da exposição: a da repercussão da *Doutrina do direito*, de Kant, no meio acadêmico alemão.

Quando Kant finalmente publica *Princípios metafísicos da doutrina do direito* em janeiro de 1797 – ou conjuntamente, em sua segunda edição, com *Princípios metafísicos da doutrina da virtude* (que, também, teve uma publicação em apartado em agosto de 1797), sob o título comum de *Metafísica dos costumes*, em 1798, acrescida de um “Apêndice” em resposta à recensão do Sr. Bouterweck aparecida em 18 de fevereiro de 1797 (lembrando ainda que havia saído uma terceira edição em 1803 mais detalhada, porém não supervisionada por Kant) – paira no ar um espírito de decepção. Eis o motivo pelo qual os juízos negativos referentes a este importante escrito de filosofia ou teoria do direito se reproduziriam de contínuo até o pormenor ínfimo. Entretanto, Kant não estava despreparado para eles, como ressalta na carta enviada a Johann Heinrich Tiefrunk, datada de 13 de outubro de 1797: “Não me surpreendeu que a minha Doutrina do Direito tenha encontrado muitos opositores em virtude dela ser contrária a um certo número de princípios considerados estabelecidos” (Br, AA 12: 207).

Fichte, por exemplo, que tinha feito uma avaliação positiva da filosofia do direito de Kant (consubstanciada em *À paz perpétua*), em janeiro de 1796, chegando até mesmo a falar, como visto, da alta probabilidade de sua dedução do direito estar de acordo com a dele, além de ter recepcionado positivamente a *Doutrina do direito*, conforme testemunho epistolar kantiano de dezembro de 1797 (cf. Br, AA 12: 221), concluiria, em 1812, (após Kant ter publicamente desautorizado a *Doutrina da ciência* – em *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* – em 7 de agosto de 1799) que, fazendo exceção a “Introdução” (leia-se “Introdução à Metafísica

dos Costumes”), os *Princípios metafísicos da doutrina do direito* são cadernos velhos sem clareza. Diz ele: “Quanto ao livro: uma boa introdução. Para o restante: cadernos antigos sem clareza” (GA II 13, 199 *apud* Bazzan, 2016, p. 95). Schopenhauer, por sua vez, em 1819, chamara Kant de senil, conforme consta do § 62 do *Mundo como Vontade e Representação*. Ele chega a dizer que “[q]uanto a Kant, só a sua debilidade senil pode explicar a sua doutrina do direito, este entrelaçamento estranho de erros, uns se seguindo aos outros, chegando ele a fundamentar o direito de propriedade na primeira ocupação” (Schopenhauer, 2005, p. 431).

Apesar de Schopenhauer considerar a *Doutrina do direito* tão fraca a ponto de rejeitá-la completamente, considera digno de nota atribuir a Kant dois erros básicos, uma vez que esses erros exerceram influência sobre os kantianos. Naturalmente não se pode atribuir a Kant os caminhos erráticos tomados por seus discípulos, os quais, segundo Schopenhauer, promoveram as mais absurdas opiniões (dentre as quais, a de que o direito positivo conduz ao direito natural), “dando ensejo a teorias estranhas, centenas de páginas e muitas disputas” (Schopenhauer, 2005, p. 657). De acordo com Schopenhauer, o primeiro desses erros consiste na separação do direito da ética, enquanto o segundo refere-se à determinação kantiana do conceito de direito como completamente negativa.

Em relação ao primeiro erro, ele diz que Kant “quer (e muitos o quiseram depois) separar rigorosamente a doutrina do direito, da ética” (Schopenhauer, 2005, p. 655). Mas, ao fazer isso, Kant deveria, segundo entendimento schopenhaueriano, tornar a doutrina do direito “dependente de uma legislação positiva, isto é, [de uma] coerção arbitrária” (Schopenhauer, 2005, p. 656). Em vez disso, o filósofo de Königsberg “deixa subsistir por si mesmo, de maneira pura e *a priori*, o conceito de direito” (Schopenhauer, 2005, p. 656). Mas tal não é possível, argumenta Schopenhauer. Para ele, não há uma terceira via (ainda que meramente possível), ou seja, ou o direito pertence à ética (como ele advoga) ou à coerção externa (física). A terceira via conceitual do direito (aquela sustentada em bases *a priori* do meramente possível) “oscila entre o céu e a terra, sem chão algum no qual possa pisar” (Schopenhauer, 2005, p. 656). Usando Schopenhauer contra ele mesmo, pode-se dizer que ele capturou a essência do direito kantiano, a despeito de sua incapacidade de pensar o direito em sua especificidade, como se depreende do excerto abaixo:

Em consequência, quando Kant diz: “Dever jurídico é aquele que PODE ser objeto de coerção”, este PODE deve ser entendido ou fisicamente, e assim todo direito é positivo e arbitrário, e portanto toda arbitrariedade que se pode impor é direito; ou este PODE deve ser entendido eticamente e estamos aqui de novo no domínio da ética (Schopenhauer, 2005, p. 656).

A interpretação deste PODE deve ser, antes, aquela da modalidade prática, já esboçada na tábua das categorias da liberdade, a qual Schopenhauer também nega validade. Na verdade, Kant liga o céu à terra ou a liberdade numênica à liberdade fenomênica – por intermédio do conceito de direito como possibilidade moral ou como o reino do moralmente possível. Este PODE é, portanto, um verbo modal deôntico – nos moldes da interpretação prática de termos modais oferecida pelo professor Beckenkamp (2018). Agora, em relação ao segundo erro, Schopenhauer diz que a determinação kantiana do

[C]onceito de direito é completamente negativa, logo, insuficiente: “Direito é aquilo compatível com a coexistência das liberdades dos indivíduos um ao lado do outro segundo uma lei universal”. - Liberdade (aqui a empírica, isto é, física, não a liberdade moral da vontade) significa o não-ser-impedido, e é portanto mera negação; por sua vez, coexistência tem exatamente a mesma significação. Com isso permanecemos em simples negações e não obtemos conceito positivo algum (Schopenhauer, 2005, p. 656).

A leitura do conceito kantiano de direito como mera negação seria também assimilada por Hegel nas suas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (1821). Mas diferentemente de Schopenhauer, ele capturou o espírito da época concernente à tratativa do “Direito abstrato” ou do “Direito natural”, como consta do segundo título dado à obra (Direito natural e ciência

do Estado no seu traçado fundamental). Daí que, para Hegel, o direito é nos tempos kantianos somente uma possibilidade, permissão ou autorização, seja em relação à ação concreta, à moral ou à ética. Eis o trecho de Hegel:

No que se refere à ação *concreta* e às relações morais e éticas, o direito abstrato é, em face do conteúdo ulterior dessas relações, somente uma *possibilidade*; por isso, a determinação jurídica é somente uma *permissão* ou *autorização*. A necessidade desse direito restringe-se, pela mesma razão dessa sua abstração, ao negativo, a não lesar a personalidade e o que dela decorre. Daí que só haja *proibições jurídicas*, e a forma positiva dos preceitos jurídicos, em seu conteúdo último, tem por fundamento a proibição (Hegel, 2022, p. 232).

É perceptível no uso dessa conceituação do direito por Hegel como *possibilidade* (*Möglichkeit*), permissão (*Erlaubnis*) ou autorização (*Befugnis*) uma forte influência da *Rechtslehre* de Kant sobre as suas *Grundlinien*. Isso se evidencia ainda mais quanto mais se considera que, no período de Frankfurt (1797-1800), mais precisamente na segunda metade de 1798, Hegel submeteu a um rigoroso estudo, seja a *Doutrina do direito*, a *Doutrina da virtude*, ou a *Metafísica dos costumes* de Kant (cf. Rosenkranz, 1844, p. 87). Dado, porém, que os apontamentos desses estudos, lamentavelmente, se perderam, o caminho para se fazer um estudo comparado entre as duas obras seria colocá-las lado a lado — o que não é o caso aqui.

Em que pese essa influência, dúvidas não há de que Hegel seja um crítico de Kant. Dentre as críticas, possivelmente a mais aguda encontra-se formulada no § 29 da *Filosofia do direito*, onde Hegel apresenta a definição kantiana do direito, segundo a qual ele “é ‘a restrição da minha Liberdade ou *arbitrio*, de modo que ele possa coexistir com *arbitrio* de cada um segundo uma lei universal’” (Hegel, 2022, p. 211), e, então, reputa a origem dessa definição a Rousseau. De acordo com ele, “[e]sse ponto de vista está desprovido de todo o pensamento especulativo e é rejeitado pelo conceito filosófico, porquanto ele produziu nas cabeças e na efetividade fenômenos cujo horror só tem paralelo na trivialidade dos pensamentos nos quais se fundavam” (Hegel, 2022, p. 212). Impossível não trazer à mente a fase do terror da Revolução Francesa, na qual Hegel está a pensar.

III

Cabe ressaltar, por fim, que a importância de se considerar este debate no contexto deste trabalho é que (a despeito da peculiaridade interpretativa de cada um dos pensadores mencionados, adicionando a isto o fato de que eles têm o projeto de avançar o programa crítico de Kant), além de serem os primeiros intérpretes kantianos a suscitarem a discussão atinente à relação do direito com a moral no âmbito da filosofia crítica, o referido debate permite acessar a concepção de direito tal como concebida nos finais do século XVIII e início do XIX que é comum *mutatis mutandis* aos filósofos deste período, a saber, a concepção do direito como lei permissiva (*lex permissiva*). Ademais, a questão fichteana de que “[n]ão se pode, em absoluto, ver como é que uma lei permissiva poderia ser deduzida da lei moral, que comanda incondicionalmente e que, por conseguinte, se estende sobre tudo” (Fichte, 1979, p. 13) encontrará aqui, possivelmente, a sua solução¹⁶. A propósito, a posição aqui adotada diverge daquela sustentada por José Lamago para quem “a ‘dedução’ do conceito de Direito com base numa lei permissiva não pode ser atribuída a Kant: mas pode, isso sim, ser imputada a um conjunto de seguidores de Kant, como Gottlieb Hufeland [...], Karl Leonhard Reinhold [...], Salomon Maimon [...] e, claro está, a Fichte” (Lamago, 2012, p. 469). Apesar de Kant não ter se expressado claramente sobre a *lex permissiva*, ele deixa sugestões de como ela deve ser enquadrada no projeto crítico, de modo que

16 Aliás, Fulda (2006) já se dedicou a mostrar isso. Porém, em vez de conceber a lei permissiva como expressão da lei moral, ele a subordina ao imperativo categórico da moralidade, perdendo assim o ganho que havia auferido com a sua rica análise.

cabe ao intérprete o papel de extrair dessas sugestões o máximo de sentido que a lei permissiva comporta, sendo a busca pela completude do direito o seu sentido diretivo.

Portanto, depreende-se do material disponível até o momento que a adoção por Kant desses termos modais com significado prático resultará na concepção do direito como autorização da razão prática pura, ou seja, como o âmbito do moralmente possível, já que o mal é moralmente impossível, pois vetado pela razão, isto é, pelas leis práticas incondicionais (chamadas morais). É nesse sentido que se deve ler a passagem — da *Doutrina do direito* mais explícita sobre modalidade prática — segundo a qual “certas ações são *permitidas* ou *proibidas*, isto é, moralmente possíveis ou impossíveis, mas algumas delas, ou seu contrário, são moralmente necessárias, isto é, obrigatórias” (MS, AA 06: 221). Esses termos modais em seu sentido prático (modalidade prática) estão implicitamente espalhados na *Doutrina do direito* em expressões como: “Uma posse *inteligível* (se é possível) é uma posse *sem detenção* (*detentio*)” (MS, 06: 245-246). Mas é no § 2, “o postulado jurídico da razão prática” a ter qualquer objeto externo como o seu, que Kant enuncia claramente o princípio que é aqui mobilizado para solucionar uma série de controvérsias no debate em referência. Ele diz:

Pode-se denominar este postulado uma lei permissiva (*lex permissiva*) da razão prática, que nos confere uma autorização que não poderíamos derivar de meros conceitos do direito em geral; a saber, a autorização de impor a todos os outros uma obrigação, que eles não teriam sem isso, de se absterem do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque nos apossamos deles primeiro (MS, AA 06: 247).

A autorização concedida pela lei permissiva da razão prática de impor uma obrigação a todos os outros ocorre (por meio de uma determinação da razão) na passagem necessária do estado de natureza (no qual não há que se falar em obrigação, salvo em perspectiva) para o direito civil (no qual a obrigação é inserida ou exsurge como consequência da autorização e não como fundamento desta). De fato, no âmbito do estado de natureza, cada indivíduo pode se apropriar de qualquer objeto disponível — e até mesmo indisponível se tiver força para tal, sendo que neste último caso ele interferirá na esfera interna do outro. Por isso, não há que se falar, aqui, em respeitar a posse alheia, pois, se o indivíduo largar o objeto e outro dele se apropriar, ele nada poderá fazer legalmente contra o novo possidente. Então, para assegurar a posse, e, sobretudo, a propriedade, há de se passar para o estado civil, ocasião em que a razão imporá a todos uma obrigação (celebrada no contrato originário) de se absterem de lançar mão da posse ou propriedade alheia. Em havendo descumprimento, o Estado, cuja função precípua é a de ser garante, estará autorizado a intervir como sancionador. E isto só é possível por que a razão prática (através da lei permissiva, ou seja, através da lei que confere necessidade ou simplesmente racionalidade a ações jurídicas) concede uma (permissão) autorização para o Estado assim agir que não poderia ser derivada de meros conceitos do direito em geral (extraídos da experiência) — quer dizer, que não fossem extraídos ou deduzidos da razão prática *pura*.

Em resumo, da compreensão desse deslocamento semântico operado por Kant depende a interpretação de diversas expressões modais (para lá das mencionadas) espalhadas pela *Doutrina do direito*. A ter em conta os antecedentes da interpretação moral de expressões modais em Leibniz, nos wolffianos da cepa de Baumgarten e Achenwall, assim como, nos agora kantianos da cepa de Hufeland, Gentz, Erhard, Maimon, Fichte etc., tem-se a atmosfera na qual respiram os programas de fundamentação do direito, seja pretérita, em torno ou a partir de Kant.

Referências

ACHENWALL, G. *Natural law*. Ed. por Pauline Kleingeld e traduzido por Corinna Vermeulen, com uma introdução por Paul Guyer. London: Bloomsbury Academic, 2020.

ALMEIDA, G. A. Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 114, dez./2006, pp. 209-222.

ARENDT, H. *Lectures on Kant's political philosophy*. Ed Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

AUSTIN, J. *The province of jurisprudence determined*. Londres: John Murray, 1832.

BAUM, M. Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie. In: Santos, Leonel Ribeiro dos (Coord.). *Kant: posteridade e actualidade*. Lisboa: CCful 2006, pp. 53-64.

BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. Ed. VII. Halae Magdeburgigae: Impensis Carol Herman Hemmerde, 1779.

BRANDT, R. Das Problem der Erlaubnisgesetze im Spätwerk Kants. In: Höffe, Otfried (ed.). *Immanuel Kant, Zum Ewigen Frieden*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2004. pp. 69-72.

BAZZAN, M. R. Sobre la huella de Kant en la doctrina del derecho berlinesa de Fichte. In: *Estudos Kantianos*, Marília, v. 4, n. 1, pp. 83-104, Jan./Jun., 2016.

BECKENKAMP, J. Introdução. In: Kant, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2014, pp. XIII-LXXV.

BECKENKAMP, J. O significado prático de termos modais na filosofia moral kantiana. In: *Studia Kantiana*, v. 16, n. 2, Ago., 2018, pp. 57-67.

BENTHAM, J. *Of laws in general* (edited by H. L. A. Hart). London: Athlone Press, 1970.

BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. São Paulo: Editora Mandarim, 2000.

EBBINGHAUS, J. Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus. In: J. Derbolav/Fr. Nicolin (Orgs.). *Erkenntnis und Verantwortung*, 1960, pp. 317-334.

ERHARD, J. B. Apologie des Teufels. In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Ed. von F. I. Niethammer. Neu-Strelitz, 1795, pp. 105-140.

ERHARD, J. B. *Apologia do diabo*. In: *Metacrítica: Revista de Filosofia*, nº 2, 2003, pp. 124-140. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10437/2380>

FICHTE, J. G. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979.

FICHTE, J. G. *Fundamento do direito natural segundo os Princípios da doutrina da ciência*. Trad. de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

FULDA, H. F. Notwendigkeit des Rechts unter Voraussetzung des Kategorischen Imperativs der Sittlichkeit. In: *Jahrbuch für Rechts und Ethik*, 14, 2006, pp. 167-213.

GEISMANN, G. Recht und Moral in der Philosophie Kants. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 14 (2006). Berlin: Duncker & Humblot, pp. 3-124.

- GENTZ, F. von. *Ueber den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts*. In: *Berlinische Monatsschrift*, 17, pp. 370-396, 1791.
- GOYARD-FABRE, S. *Filosofia crítica e razão jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GUYER, P. Kant's deduction of the Principles of Right. In: Mark Timmons (org.), *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 23-64. New York: Oxford University Press, 2002.
- GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Trad. Ciro Mioranza. RS, Ijuí: Editora Unijui, 2004.
- HART, H. L. A. *The concept of law*. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1994.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução e notas de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HÖFFE, O. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da Introdução à Doutrina do Direito. In: *Studia Kantiana* I/I, (1998), pp. 203-236.
- HRUSCHKA, J. The permissive law of practical reason in Kant's *Metaphysics of Morals*. *Law and Philosophy*, Dordrecht, v. 23, n. 1, pp. 45-72, jan. 2004.
- BYRD, B. S.; HRUSCHKA, J. B. *Kant's Doctrine of Right: A commentary*. Cambridge University Press: Cambridge, 2010.
- HUFELAND, G. *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, nebst einem Anhang*. Leipzig: G.J. Göschen, 1785.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- KANT, I. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. In: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005, pp. 101-125.
- KANT, I. *À paz perpétua*. Trad. de Marco A. Zingano. Porto Alegre; São Paulo: L&PM, 1989.
- KELSEN, H. *Reine Rechtslehre*. 2. ed. Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1960.
- KERVÉGAN, J. F. *La raison des normes*. Essai sur Kant. Paris: Vrin, 2015.
- KLEIN, J. T. Considerações sobre a justificação de Kant acerca da propriedade privada. In: *Veritas* (Porto Alegre). Vol. 64., n. 2., abr./jun., 2019, pp. 1-38.
- LAMEGO, J. Apresentação: O *Fundamento do Direito Natural* e o sistema do idealismo transcendental. In: Fichte, J. G. *Fundamento do direito natural segundo os Princípios da doutrina da ciência*. Trad. de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, pp. VII-XLVII.
- LEIBNIZ, G. W. *Los elementos del derecho natural*. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.
- LEIBNIZ, G. W. *Political Writings*. Edição e tradução de Patrick Riley. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LEIBNIZ, G. W. *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre. Publiés et annotés par Caston Grua*, Tome 2. Ed. 2^a. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe VI/1*, Berlin, Akademie-Verlag, 1990.

LISSER, K. *El concepto del derecho en Kant*. Trad. de Alejandro Rossi. Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

MAIMON, S. Über die ersten Gründe des Naturrechts. In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Ed. von F. I. Niethammer. Neu-Strelitz, 1795, pp. 141-174.

MERLE, J. C. Os dois conceitos de direito. In: Trivisonno, A.T. G.; Merle, J-C (Orgs). *A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos*. 2. ed. Caxias do Sul: Educs, 2015, pp. 159-180.

O'NEILL, O. *Constructions of reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

POGGE, T. Is Kant's *Rechtslehre* a 'Comprehensive Liberalism'? In: Mark Timmons (org.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 133-158. New York: Oxford University Press, 2002.

PLATÃO. *A República*. 9. ed. Lisboa, Portugal: Fundação calouste gulbenkian, 2001.

REICH, K. Rousseau und Kant. In: *Gesammelte Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 2001.

REINHOLD, K. L. *Briefe über die Kantische Philosophie*. Erster Band. Leipzig: bey Georg Joachim Göschen, 1790.

REINHOLD, K. L. *Briefe über die Kantische Philosophie*. Zweiter Band. Leipzig: bey Georg Joachim Göschen, 1792.

ROSENKRANZ, K. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1844.

ROUSSEAU, J. J. Trad. de Rolando Roque da Silva. *O contrato social e outros escritos*. São Paulo: Cultrix, 1975.

SADUN BORDONI, G. Introduzione. In: Kant, Immanuel. *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*. A cura di. Norbert Hinske e Gianluca Sadun Bordoni. Milano: Bompiani, 2016.

SANAHUJA, L. C. Kant's apple: the moral grounding of right and the interdependence of ethics and law. In: *Studia Kantiana*. n. 16, 2014. Santa Maria, RS., pp. 65-90.

SCHMALZ, T von. *Das reine Naturrecht*. Königsberg: bey Friedrich Nicolovius, 1792.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1819.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SOLARI, G. *Studi storici di filosofia del diritto*. Turim: G. Giappichelli, 1949.

TERRA, R. R. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. In: *Filosofia política* 4. Porto Alegre, 1987, pp. 49-65.

TIERNEY, B. Permissive natural law and property: Gratian to Kant. *Journal of the History of Ideas*, Baltimore, v. 62, n. 3, pp. 381-399, July 2001.

WILLASCHECK, M. Which imperative for right? On the non-prescriptive character of juridical laws in Kant's *Metaphysics of Morals*. In: M. Timmons (org.), *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 65-88. New York: Oxford University Press, 2002.

WOOD, A..The final form of Kant's practical philosophy. In: M. Timmons (org.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. pp. 1-22. New York: Oxford University Press, 2002.

WRIGHT, G. H von. Deontic Logic. In: *Mind*, vol. 60, nº 237/ Jan., 1951a, pp.1-15.

Two distinct Kantian perspectives on the foundation of human rights

[Duas perspectivas kantianas distintas sobre a fundamentação dos direitos humanos]

Jacopo Morelli¹

Università di Modena e Reggio Emilia (Modena, Italy)

DOI: 10.5380/sk.v22i3.97428

Abstract

United Nations documents establish dignity as the cornerstone of human rights, asserting that these rights “stem from the inherent dignity of the human person,” as articulated in the International Covenants on Civil and Political Rights (1966). Within this context, human dignity is viewed as an intrinsic value inherent in every human being, serving as the foundation for the moral obligation to respect one another. While many scholars turn to Immanuel Kant for a philosophical analysis and validation of this concept, there is a question of consensus among Kantian scholars on this interpretation. This article aims to explore how two perspectives, both claiming Kantian paternity – the Dignity approach and Kantian constructivism – arrive at differing conclusions regarding the foundational nature of human rights. I will focus respectively on Luigi Caranti’s Dignity approach and Oliver Sensen’s constructivist reading, to show how the two frameworks deploy different conceptions on how dignity can truly ground human rights. In the end, I will also suggest a potential common ground between the two perspectives.

Keywords: human rights; dignity; respect; constructivist; moderate realism.

¹ PhD Candidate at Università di Modena e Reggio Emilia. E-mail: jacopomorellifilosofia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5397-7884>.

Introduction

The contemporary philosophical discourse surrounding human rights, as often happens in philosophical discussions, has failed to yield a consensus on fundamental issues like justification and foundation. Instead, a multitude of perspectives and approaches continue to emerge, with no clear dominant position. Even scholars identifying with similar frameworks often advocate markedly different theses, as is notably evident within the Kantianism discourse on human rights. The primary objective of this article is to undertake a comprehensive exploration of two distinct perspectives, both asserting Kantian paternity – the Dignity approach of Luigi’s Caranti and Oliver Sensen’s Kantian constructivism. By scrutinizing and contrasting these perspectives, I aim to provide a nuanced understanding of the complexities inherent in Kantian interpretations of human dignity, fostering a more profound comprehension of their respective positions on Kant’s philosophical orientation. I will commence by scrutinizing Sensen’s reconstruction of the role that dignity plays in respecting others, and subsequently, I will delve into Caranti’s pivotal distinction between practical freedom and autonomy. As I conclude this exploration, my endeavor extends to identifying and proposing a potential shared foundation capable of bridging the divergence between these two approaches.

1 Sensen’s Constructivist reading

In the broader constructivist framework², Oliver Sensen’s book, appropriately titled *Kant on human dignity* holds considerable significance for the specific question at hand. In this work, he delves into the intricate connection between respect for others and the concept of dignity, especially in light of the seeming absence of an idea of absolute value in Kant’s oeuvre. This is particularly noteworthy as any external origin of value in relation to the moral law is deemed heteronomous.³ The answer, in short, is that the faculty of reason itself prescribes the moral law, rather than discovering or reflecting an external moral standard. Dignity, instead of being an absolute value discovered as the foundation for respecting others, is the status attributed to human beings through our faculty of reason, recognizing them as autonomous agents deserving of respect. This marks a reversal of the traditional relationship, with value now dependent upon an *a priori* law of human reason, rather than the opposite: it is the Copernican Revolution of ethics.⁴

Sensen constructivist reading is text-based, it starts from the quantitative fact that Kant makes only a scattered use of dignity (111 times in all his texts)⁵ and by noting that he never

² Sensen prefers to refer to his reading of Kant as “Kantian Constitutivism” (Sensen, 2017).

³ Sensen emphasizes that according to Kant, if one does not commence with the moral law, then motivation would have to be derived from pleasure, but pleasure is relative and contingent, and therefore cannot produce the moral law. As we will see, Caranti subscribes to this view but asserts that this is precisely the reason why the moral law, inexorably linked to the autonomy of human beings, represents the absolute value that Sensen is attempting to eliminate.

⁴ Sensen explicitly noted, following Engstrom (2009, p. 13), that Kant’s views on the relationship between value and the moral law undergo a similar ‘Copernican Revolution’ in moral philosophy: “The relevant feature is that Kant proposes a revolution in our way of thinking [“Revolution der Denkungsart”] (KrV B xviiiif.). It is a natural way to think that human cognition must conform to the object. Similarly, it is a common way to think that moral laws must conform to something that has value or is precious. Kant reverses both relationships. In his theoretical philosophy Kant argues that the object must conform to *a priori* elements of human cognition. In his moral philosophy Kant argues that absolute value is dependent upon an *a priori* law of human reason” (Sensen, 2011, p. 26).

⁵ “Of these there are only eight times when ‘dignity’ appears in conjunction with ‘worth’ or ‘value’. One cannot plausibly substitute ‘value’ for ‘dignity’ in all 111 passages, but one can explain the eight value passages in terms of an elevation” (Sensen, 2011, p. 144). Moreover, the fact that the majority of time the word is used with another meaning testify for Sensen that the traditional association of dignity with absolute inner worth is not something Kant subscribe to: “The equation of ‘dignity’ with a morally relevant ‘absolute inner value’ does not square nicely with Kant’s talk about the ‘dignity of mathematics’ (cf. KrV 3:323.09), the ‘dignity of a minister’ (ZeF 8:344.06 – 08), or ‘the dignity of a teacher’ (cf. RGV 6:162.19). In these instances Kant is not talking about something that should be

relies on value or dignity whenever he says that he justifies moral requirements. Kant regarded statements about value as prescription of reason: goodness is determined by what reason considers necessary. Therefore, something is deemed absolutely good or possesses intrinsic value only if reason deems it necessary without any conditions, and that in Kant is only a good will. What constitutes the worth of a human being is that he acts for the sake of the Categorical Imperative. Absolute inner value follows from the moral law, it is not the basis of it (Sensen, 2011, p. 51). Therefore, the true reason why we should respect others is because that is a direct command of reason.

But why should we follow a command of reason? Sensen attempts to reconstruct the entire Kantian framework by making a clear distinction between the categorical imperative and the moral law. The categorical imperative serves as Kant's formulation for accessing, comprehending, and applying the moral law – an inherent *a priori* principle. It functions as a practical tool enabling us to discern our duties, determining the actions mandated or prohibited by the moral law. Rather than being derived from a normative fact, such as a value, the categorical imperative stems from freedom in a descriptive sense, shaping decision-making and action (Sensen, 2011, p. 114). This is due to Kant's Newtonian conception of reality: since every form of causality in nature needs a law, the moral law is the descriptive law of freedom⁶.

[F]or Kant the imperative is a causal law. It describes actions that are governed by the causality of freedom. Kant does not invoke a value in order to explain why the Categorical Imperative is real and a valid command. Rather, the moral law is an in-built principle of a reason that has the property of freedom. The moral law is an operating principle of reason, so to speak. Reason automatically functions in accordance with this law. As the principle of non-contradiction guides one's thinking in theoretical matters, the moral law guides one's reason in moral deliberation (Sensen, 2011, p. 115).

Sensen scrutinizes the diverse formulations of the categorical imperative, placing particular emphasis on Kant's reasoning for differentiating the Formula of Humanity from the broader Formula of Universality. In the context of the Formula of Humanity, Sensen interprets Kant as not using 'end in itself' to mean 'valued for its own sake,' but rather to convey that humanity is an end because it is not merely a means in the clockwork of nature: it is free. According to Kant, humanity is necessarily an end for everyone because it is free from all laws of nature. An end in itself, in this sense, is an independently existing end, free regardless of anyone's will. "Human beings really are free and ends in themselves, according to Kant. One difference therefore is that I do not read 'end in itself' as 'valued for its own sake', but as 'not merely a means to the will of another'" (Sensen, 2011, p. 110). The Formula of Humanity expresses that what is an end in itself should also be treated as such, namely that free beings ought to be treated as such. Kant justifies this imperative by asserting that it is directly commanded by the Categorical Imperative – a straightforward directive of reason. However, the underlying justification for this command warrants examination (Sensen, 2011, p. 113). Sensen argues that the Formula of Humanity shares the same justification as the core of the Categorical Imperative, that one's maxim should be able to be willed as a universal law. This also means, according to Sensen, that one can use the Formula of Humanity (instead of the stricter method of the Categorical Imperative) to derive concrete duties.

Sensen, thus, interprets Kant's usage of the term 'humanity' as a reference to freedom or the capacity to be morally good, distinguishing two forms of humanity, namely "homo

pursued unconditionally" (Sensen, 2011, p. 143).

⁶ It must be noted that this emphasis on law was also prominent in the natural law traditions of thinkers like Grotius and Pufendorf. J.B. Schneewind, in his comprehensive analysis suggests that Kant's focus on law can be viewed as a response to these perspectives (Schneewind, 1998). For Kant, the foremost normative reality is indeed a law, but it is critical to note that this law does not originate from an external source – such as God, the state, or other individuals. Adherence to such an externally imposed command would constitute heteronomy. Instead, the law that Kant refers to is one that emanates directly from reason itself. This intrinsic law is self-governed, highlighting Kant's unique contribution to the understanding of moral and ethical principles.

phenomenon” and “homo noumenon.” The former represents a human being in the state of sensibility, while the latter represents an idealized version of a human being as they ought to be according to reason. The distinction is not metaphysical but concerns how humanity is experienced and the moral idea one can have of oneself. The interpretation suggests that Kant’s concept of humanity in the Formula of Humanity aligns with the capacity for freedom under the moral law. This is a crucial distinction, since freedom under the moral law doesn’t necessarily imply following it, so we have to be clear if what we are respecting is the morally good will or the capacity for it. In the Doctrine of Virtue, Kant emphasizes that one should respect the self-esteem of others, grounded in their freedom: this self-esteem is considered necessary, stemming from the duty to esteem oneself. Kant argues against servility, asserting that every individual can measure themselves equally in terms of moral worth.

The rationale for respecting others, thus, lies in the fact that every individual can strive for moral worth, achievable through adherence to the moral law. Kant links the duty of self-esteem to the moral law and emphasizes that one should not dispose of oneself, recognizing an obligation to the noumenon or freedom. The duty to respect others’ freedom, grounded in their capacity for morality, is derived from the Categorical Imperative, ensuring that maxims can be universal laws⁷. Sensen has characterized this interpretation of the obligation to respect others as a “thin reading” of the Formula of Humanity, that stands in contrast to a “thicker reading,” which posits that the formula is based on a substantive value claim. The rationale behind respecting others, according to this interpretation, lies in its alignment with the command of the Categorical Imperative – a direct dictate of reason. When evaluating whether one’s maxim could become a universal law, the consideration extends to its adoptability by all others, embodying the universal principle. The thin reading ensures coherence in Kant’s texts, aligning the Formula of Humanity with the Categorical Imperative. Moreover, it harmonizes well with Kant’s broader philosophy, emphasizing *a priori* principles as seen in the first Critique (Sensen, 2011, p. 140)⁸. In asking whether one’s maxim could be a universal law, one also asks whether the maxim could be adopted by all other and this is what threatening others never merely as a means amount to.

So, to finally answer the question of why we should obey the command of reason to respect others, the rationale lies in the genuineness of the concept of a good will, namely the constataion that the homo noumenon who act according to reason is a good agent. For Kant the good is dependent upon the right, and it is not humanity that has inner worth, but morality. Consequently, there exists no independent value that could ground the obligation to respect others, except for the moral law and its practical application through the categorical imperative. However, if Kant doesn’t hinge the foundation for respecting others on a conception of value

⁷ This perspective prompts questions about why the imperative doesn’t extend to non-rational beings, raising considerations about arbitrariness and speciesism in Kant’s ethical framework. Sensen address this question directly: “While animals are not to be tortured, according to Kant, one might still think that Kant’s view does not protect them properly: for their own sakes. But this is not a charge that is particular to Kant’s views on animals. Even duties towards other human beings rest on a duty to oneself, not on a factum (e. g., a value) the other possesses [...] Rather the duty to respect others rests on the Categorical Imperative. Since it is the imperative that commands respect for others, one first has to be constrained to follow the law springing from one’s own reason” (Sensen, 2011, p. 134). Whether some animals, like chimpanzees, elephants and dolphins might have freedom or reason, that doesn’t change how one should treat them according to Kant: we should respect others independently of who exactly these others are, and this is a duty to oneself (Sensen, 2011, p. 135).

⁸ While some may desire a more depth moral theory, the thin reading aligns with Kant’s emphasis on freedom as the fundamental and essential element of morality. The requirement to treat free beings as free stands out as a modest yet beneficial stipulation. Instead of anticipating a universal solution applicable to all societies, Kant’s framework accommodates diverse interpretations of the good life, highlighting the coexistence of different traditions and the respect for humanity in its varied expressions. This adaptability is seen as a strength in Sensen’s perspective, in contrast with Hegel’s viewpoint: “The traditional charge that the imperative is empty (cf. again Hegel 1820, §135) is true to an extent, but this is a strength rather than a weakness. Why would one expect a person in 18th century Prussia to come up with one sentence that will decide once and for all every moral issue (including the ones about technologies that have not yet been invented)? Instead Kant gives us a framework within which the details are to be worked out by each group” (Sensen, 2011, p. 206).

and instead anchor it on a direct command of reason, how does he integrate the concept of ‘dignity’? This is the central question in the context of the human rights debate we are discussing. The short answer, according to Sensen’s interpretation, is that Kant intertwines the concept of dignity with duties towards oneself.⁹

According to Kant, dignity is not an inherent feature (such as a value) that autonomously creates rights. Rather, the rights one can claim follow from a duty of the agent:

the concept of claim rights is preceded by the concept of duty. Someone can claim rights by reminding the agent of his or her duty to follow the Categorical Imperative. Accordingly, the ‘innate right of each’ is a right to freedom that can coexist with the freedom of everyone else in accordance with a universal law (Sensen, 2011, p. 169).

The term is employed by Kant to emphasize the superiority of morality over other forms of behavior. However, this term alone does not establish any specific moral obligation. Respect for the moral law is the proper moral motive. Dignity occupies a less central role in Kant’s ethics compared to its prominence in the contemporary understanding of the concept.¹⁰ Nevertheless, this does not render either dignity or Kant’s ethics irrelevant; it simply underscores that dignity does not hold a foundational position. Instead, it suggests that morality takes precedence over actions motivated by inclinations. Understanding Kant’s use of ‘dignity’ in this context lends coherence to his texts and clarifies why he references ‘dignity’ infrequently, and notably, omits it in passages where one might anticipate its presence. This interpretation suggests that ‘dignity’ for Kant is more of an overarching concept (Sensen, 2011, p. 202).

To summarize, according to Sensen reading the place of human dignity in Kant’s framework “is more modest than it is often taken to be; but it is not insignificant. Human dignity does not ground moral imperative, but human beings have dignity because they are free and so bound by moral imperatives” (Sensen, 2011, p. 213). Sensen reverses the relationship between dignity and respect. It is not that someone should be respected because he has dignity, but he has dignity because he should be respected: a human being has dignity because he should be treated as an end in itself, not the other way around. Sensen’s interpretation explains how one can read Kant’s view on dignity, respect and humanity as end in itself without reference to a value as a foundation.¹¹

2 Caranti’s realist reading

In contrast to Sensen’s constructivist interpretation, Luigi Caranti develops a realist reading of Kant across the three most crucial domains of his philosophy: epistemology, morality, and politics (Caranti 2024).¹² Comprehending Kant’s realist approach to his theory

⁹ “In sum: In accordance with the traditional paradigm of dignity, Kant uses ‘dignity’ predominantly in the context of duties towards oneself. As respect is connected to the duty to oneself to follow the moral law, dignity appears foremost in connection with duties towards self” (Sensen, 2011, p. 172).

¹⁰ “This explains why Kant uses the term merely sporadically, and not at all in places one would expect him to if he had the contemporary paradigm in mind. As such dignity is not a concept that carries any justificatory weight. Kant uses it sometimes to express his core ideas. But this should not be surprising. Kant often takes popular concepts of his time and subordinates them to his theory (e. g., the enthusiasts of his time or religious terms like holiness, cf. KpV 5:86 f., or Stoic conceptions like dignity)” (Sensen, 2011, p. 173).

¹¹ “[R]espect for others is a task that is required of us. Kant’s conception of dignity is important because it emphasizes our sense that this task is nobler and more sublime than the selfish pursuit of our own desires” (Sensen, 2011, p. 212). This nobility (or dignity) of the task of respecting other does not possess intrinsic value in itself, independent of reason and the moral law. We are the source of value, not as end in themselves, but for the constitutive principles of our reason.

¹² However, Caranti acknowledges that Kant doesn’t neatly align with either realism or anti-realism, similarly to the constructivist reading. Despite this, his interpretation diverges from constructivists by asserting that Kant maintains the belief in the existence of moral value in the world, at least for a specific entity: the autonomy of a rational agent. Autonomy, defined as the capacity for moral action, not only functions as a necessary condition for the moral law

of knowledge, as opposed to the dualistic perspective articulated by Paul Guyer, provides for example an alternative to the prevailing naturalist paradigm.¹³ This has direct implications for Kant's moral philosophy, as it becomes challenging to view ourselves as truly autonomous in a strictly naturalist world. We consider ourselves existing as entities within a realm governed by the principle of causation, while simultaneously acting freely in the strong incompatibilist sense essential for grounding morality. But what is the rationale to believe that we are not just potentially free but genuinely free? Caranti underline how for Kant, this justification stems directly from a "fact of reason" – an immediate awareness of the authority of the moral law. It is the consciousness that duty is an imperative for us because it originates from our own reason, not from some dispensable external source. The term 'fact of reason' is metaphorical, as it doesn't denote something encountered in the sensory world. It signifies that reason is not in contact with the external world but with itself and the supreme law governing its practical use.

Caranti contends that constructivists overlook a crucial realist element in comprehending Kant's philosophy, asserting that our awareness of the moral law mirrors our recognition of theoretical principles.¹⁴ Contrary to certain anti-realist and constructivist interpretations that position morality as rooted in the nature of reason, internal to agents, and valid only subjectively, Caranti maintains that freedom is integral to the world, validated not by theoretical reason but by practical reason. Steering away from a two-world view, Caranti asserts that, although not empirically cognizable, freedom is perceived as a characteristic of humans in the known world.

To elucidate this point, he reconstructs Kant framework by distinguishing two distinct conceptions of freedom: practical freedom and autonomy. Kant posits that the entirety of human behavior is subject to free rational deliberation. This implies that all voluntary actions originate from an individual's free assessment of a specific maxim, conceptualized as a subjective rule of action. Consequently, humans employ their reason to scrutinize the moral or prudential viability of a given maxim and are free to embrace or reject it. Kant articulates this fundamental idea by invoking the concept of "*arbitrium liberum*," distinguishing it from the "*arbitrium brutum*" typical of animals (A 533-534 / B 561-562). Humans autonomously establish the purposes of their lives, not being compelled or entirely determined by desires and needs. Desires and needs, at most, suggest a certain course of action; nevertheless, a free decision by the individual to endorse or reject such a path, thereby adopting it as one's own end, is always indispensable. Kant occasionally refers to this capacity of humans to posit ends that are not imposed on them by external forces or internal passions as "freedom in the practical sense".¹⁵ However

(which, from this standpoint, is the final step in establishing value) but is also deemed sufficient. In line with Henry Allison's reciprocity thesis, autonomy is considered an absolute value in this sense (Allison, 1986).

13 "If one opts for Kant's realism, properly understood, then it is simply not true that in principle all questions about the world can be answered by science, not even at the end of time, our grasp of reality will never be freed (and does not need to be) from the mark of subjectivity highlighted by the Copernican revolution. If the alternative reading of Kant is adopted, however, Kant would have very little to say to contemporary science, given that the central message of his epistemology is that all we can know are mental entities" (Caranti, 2024, p. 2).

14 This marks a return to the Rational intuitionism that Rawls and the entire constructivist framework sought to distance themselves from. Caranti acknowledges this, but emphasizes that the immediate consciousness of the moral law does not entail intuiting an object in the world, analogous to Plato's notion of intuitions regarding mathematical objects. Instead, our immediate intuition pertains solely to recognizing our condition of being constrained by the unquestionable validity of a norm. Furthermore, the awareness of this constraint does not merely signify something confined within the realm of our rationality, nor does it render the world entirely indifferent. Rather, it serves as an indication of our objective nature (Caranti 2024, p. 11).

15 The Kantian notion of practical freedom comes very close to what one nowadays would call rational agency, and indeed Kant would consider humans as rational agents precisely because they select the rule that guides their behavior (they do not act randomly), and they are free to select such a rule. To give an obvious example: if I am thirsty, and I see no reasons why I should resist or delay the satisfaction arising from the extinguishing of my thirst, I can freely select the maxim "any time an agent X is thirsty, she should drink." This is indeed particularly demanding, since according to Kant it is only on this condition that I can say that I perform any truly free action, as opposed to "something in me led me to act" or "that particular objective state of affairs evolved in a certain direction." Any time we are not deliberating on the maxim to follow, we are not freely acting in this practical sense. And, as we will see, to act autonomously adds even an extra layer of difficulty, by removing any possible empirical influences on the selection of the maxim.

for the mature Kant, an agent whose freedom is limited to this ability is free but irremediably heteronomous. The agent is free because her inclinations (no matter how strong) do not exhaust the causal story behind her actions (it always takes a free rational act of endorsement), yet the agent is heteronomous because inclinations are necessary components of the motivational story behind the action (Caranti, 2011, p. 38).

This is why Kant distinguishes an even nobler sense of freedom, namely autonomy. Given that any form of agency presupposes that the agent is motivated by some interest, it implies that moral or autonomous agency is driven by the sole form of pure, non-empirical interest accessible to humans – respect for the moral law. According to this interpretation, autonomous behavior is synonymous with moral behavior.¹⁶

Thus, practical freedom showcases our rational nature, elevating us above the natural world, but it is autonomy, seen as a necessary attribute for a will to become a good will, that establishes our superior worth compared to other entities in the sensible world. In this sense, this autonomy is intrinsically valuable, not per se, but because it reveals that we all are at least capable of something extraordinary, truly moral behavior, that – we assume – exacts respect. We are not merely self-masters, but also, and most significantly, potentially righteous ones. We are not merely free; we are free to choose a path of integrity and mutual respect. And precisely because we have this capacity, precisely because morality is within our reach, we are entitled to an amount of respect unfettered by contingent circumstances: in this sense this capacity is something intrinsically valuable that serves as the foundation for respect.¹⁷ This is the core idea behind Kant's concept of dignity¹⁸.

3 Convergences and Divergences between the two approaches

We have shown how Kant concept of dignity can be interpreted very differently depending on what reading of Kant are we subscribing to. Both Sensen and Caranti agree that Kant is neither a realist nor an anti-realist in the strict sense, but they disagree on what is his intermediate position: while Sensen argues that Kant is a constructivist, Caranti still define Kant as a moderate realist. However, given the potential drawback of this distinction being perceived merely as a terminological dispute without substantial underlying content, it is beneficial to delve into the key points and passages of the Kantian schema leading to the imperative to respect others, to check what are the substantive differences between the two proposals.

Any theory of dignity and respect claiming a Kantian foundation must originate from the command that emanates from reason. The moral law articulates itself clearly and uniformly for everyone; it possesses an inexorable authority, constituting a fundamental element of constitutivism acknowledged by both Sensen and Caranti. Beyond the inescapable nature of

¹⁶ Although, obviously, moral behavior is only a subset of a practical free behavior which encompasses both autonomous and heteronomous actions.

¹⁷ "Autonomy is not to be understood merely as the ability to choose one's path in life, or as the ability to be rational in the sense of purposive agents. With Kant, we refer to a capacity distinct from and 'higher' than practical freedom. We have in mind the ability to act under self-imposed moral constraints. This capacity [...] shows us as worthy creatures, and reveals the deepest and most stable layer of human value. Reflecting on our autonomy, we turn out to be beings with this fascinating feature: being able to silence all natural impulses, even the strongest instincts of survival, and act from our conception of duty" (Caranti, 2019, p. 57).

¹⁸ By rejecting "Kant's assumption that the capacity for moral agency is a peculiarity of humans" and, on the other hand by holding that "humans act autonomously not only when they follow the Categorical Imperative, but also when they adopt different moral formulas – like the Golden Rule – or act virtuously in an Aristotelian sense. In other words, we want to sever Kant's account of autonomy and dignity from his analysis of morality as necessarily grounded on the Categorical Imperative. Although at some cost, this will give our approach the latitude necessary to consider actions performed under a variety of moral rules as instances of authentic moral behaviour. This is crucial in constructing a notion of human dignity that can be accepted outside the small circle of Kantians" (Caranti, 2019, p. 58).

the moral law, we continually retain the capacity to make exceptions for ourselves – a facet of human nature that, according to Kant, is indelible, though not incurable. The autonomous reflection on the moral law does not engage us in a solipsistic procedure detached from the real world; on the contrary, interactions with others is necessary to comprehend the existence of the moral law itself, an intersubjective dimension inherent in Kant's concept of reason that both Sensen and Caranti recognize.

Precisely because human beings are free and so bound by moral imperatives, they are end in themselves and have equal dignity. And on the value to attribute to this dignity, is where the two perspectives may seem to depart. Caranti insist that dignity is intrinsically valuable, while Sensen is adamant that Kant does not possess a conception of absolute value that is antecedent or independent from the moral law. Still, Sensen explicitly says that there is no disagreement between his reading and the proposals of scholars like Christine Korsgaard, Allen Wood, Paul Guyer, Richard Dean and Samuel Kerstein since

on these reading value is not necessarily a distinct metaphysical property. There is only a disagreement if one understands this value as being *priori* to or independent of the moral law, or if one ground the requirement to respect other others on the value of a good will, not on the moral law (Sensen, 2011, p. 52).¹⁹

There is a subtle yet significant difference in delineating dignity as a metaphysical value-concept and asserting that our capacity as moral agents is something a perfectly rational being would value. However, even this type of proposal, according to Sensen, falls short in deriving a moral conclusion (such as the obligation to respect others) from non-moral premises, like the capacity to set ends in general, as undertaken by Korsgaard, or from the morally good will, as argued by Dean or Kerstein. The main problem remain unchanged: the claim that we possess absolute value because we are the foundation of value does not logically follow, as Sensen has contended, providing various examples (such as the analogy that if something is only perceived as funny by humans doesn't imply that humans are inherently funny).²⁰ Despite our inclination to value our autonomy and capacity for a good will, Sensen would still say that we are not respecting others for this capacity, since

duties towards other human beings rest on a duty to oneself, not on a *factum* (e. g., a value) the other possesses [...] Rather the duty to respect others rests on the Categorical Imperative. Since it is the imperative that commands respect for others, one first has to be constrained to follow the law springing from one's own reason (Sensen, 2011, p. 134).

A will is good if it follows the categorical imperative for its own sake, but the good will of others is not the reason why one should respect them: for Kant even a vicious person deserves respect as a human being, because we should respect all human beings equally, independently of their possession of a good will (Sensen, 2011, p. 92). Caranti however put the focus not on the possession of the good will, but on the possibility that every human beings has to be reach it, namely autonomy, so it doesn't fall in the critique that Sensen moves for example to

¹⁹ Sensen categorizes these authors into two groups. The first group argues that one should respect others due to the value of their pre-moral capacities (Korsgaard, Wood, Guyer), while the second contends that we should respect others for their morally good will (Dean, Kristensen). Given our discussion thus far, one might assume that Sensen would place Caranti in the same group as Dean and Kristensen. However, I believe this doesn't do justice to Caranti's distinction between practical freedom and autonomy, and how the potentiality of being moral constitutes a status distinct from contingently possessing a good will. This is the main reason why, as I will contend in the next page, the two proposals of Caranti and Sensen can find a common ground.

²⁰ "If a thing only has value if it is valued by human beings, then it does not follow that human beings must have an absolute value, as has often been noted. In general, it does not seem to be the case that if one thing confers a property onto another, the first thing has this same property unconditionally. For instance, a university president can confer a PhD title onto a student, but this does not mean that the president has a PhD or an unconditional PhD. [...] Here I am assuming that a line of words is not funny if it were the only thing that exists in the world. Rather it is only funny if it is funny to an observer. But if something is only funny if it is funny to human beings, then it does not follow that therefore human beings are funny in themselves" (Sensen, 2011, p. 64).

Dean²¹. This explain what Caranti intends when it says that dignity is an intrinsic value: being autonomous agent is the foundation of the authority (for us and other rational beings) of the moral law (*ratio essendi*) while the authority of the moral law (which we ‘perceive’ through the fact of reason) makes us aware of our autonomy (*ratio cognoscendi*). In this respect, Caranti evades Sensen’s critique, as this understanding of dignity doesn’t position it outside the moral law, but place it right in the middle of nexus shaped by the interplay of freedom and reason.

The very fact that both Caranti and Sensen underlined the distinction between a morally good will and the capacity of it, opens the possibility of a common ground that both authors could potentially agree upon: Caranti might concede that dignity can be categorized as a status-concept, as proposed by Sensen’s interpretation, but only if we perceive it as a status based on the value concept of autonomy, as advocated by Caranti. Despite both authors claiming to interpret Kant in seemingly opposing ways (the constructivist and the realist reading) they can arrive at this shared understanding that significantly deviates from the standard discourse in the human rights debate. This common reading posits that dignity is not a distinct metaphysical property but rather the status attributed to every human being because of their potential ability to heed the command of reason and act morally.

References

ALLISON, H. E. Morality and freedom: Kant’s reciprocity thesis. *The Philosophical Review*, v. 95, n. 3, pp. 393–425, 1986.

CARANTI, L. *Kant’s political legacy: human rights, peace, progress*. University of Wales Press, 2019. Available at: <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/distributed/K/bo26510890.html>. Accessed in: Nov. 2023.

CARANTI, L. Kant’s theory of human rights. In: *Handbook of Human Rights*. Routledge, 2011.

ENGSTROM, S. *The form of practical knowledge: a study of the categorical imperative*. Harvard University Press, 2009. Available at: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.4159/9780674053793/html>. Accessed in: Jan. 2024.

KORSGAARD, C. M. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Available at: <https://www.cambridge.org/core/books/sources-of-normativity/5A85034A6566FDFDE374073A015CBD2A>. Accessed in: Sept. 2023.

O’NEILL, O. *Constructions of reason: explorations of Kant’s practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Available at: <https://www.cambridge.org/core/books/constructions-of-reason/>. Accessed in: Oct. 2023.

RAWLS, J. Rational and full autonomy: Kantian constructivism in moral theory. *The Journal of Philosophy*, v. 77, n. 9, pp. 515–535, 1980.

SCHNEEWIND, J. B. *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*. Cambridge University Press, 1998.

²¹ Dean tries to argue that one should respect all human beings, and not just the one with a good will, by adducing for example that respecting vicious human being might be needed to give them a chance to better themselves or that not respecting them could have a corrupting influence on the agent’s character. This is neither enough egalitarian nor Kantian for Sensen (Sensen, 2011, p. 92).

SENSEN, O. *Kant on human dignity*. Berlin / NY: De Gruyter, 2011. Available at: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110267167/html>. Accessed in: May 2023.

SENSEN, O. Kant's constitutivism. In: *Realism and antirealism in Kant's moral philosophy: New essays*. Berlin / NY: De Gruyter, 2017. pp. 197–222. Available at: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110574517-009/html>. Accessed in: Feb. 2024.

A interpretação kantiana do princípio de razão suficiente

[The Kantian interpretation of the principle of sufficient reason]

Derócio Felipe Perondi Meotti¹

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i3.92433

Resumo

Meu objetivo com este trabalho é apresentar uma chave de leitura para o que Kant chama de “princípio de razão suficiente”, mostrando que, com esse nome, ele se refere, tanto no período pré-crítico quanto no crítico, apenas ao princípio de causalidade, e não ao princípio de razão suficiente formulado por Leibniz, oferecendo abertura para leituras como a de Longuenesse, que vê em Kant uma redução deste princípio àquele. Para defender essa posição, tentarei reconstruir o possível percurso que o princípio de razão suficiente percorreu de Leibniz até Kant, passando, principalmente, por Wolff e pelos debates decorrentes da tradição por ele fundada no pensamento filosófico alemão, argumentando que, no processo de apropriação que a escola wolffiana fez do princípio leibniziano, sua vinculação com o incondicionado acabou sendo esquecida ou ignorada, de modo que se torna inevitável sua redução ao princípio de causalidade.

Palavras-chave: princípio de razão suficiente; Kant; Longuenesse; Wolff; Leibniz.

Abstract

My objective with this work is to present a reading key for what Kant calls the “principle of sufficient reason”, showing that, with this name, he refers, both in pre-critical period and in the critical, only to the principle of causality and not to the principle of sufficient reason formulated by Leibniz, offering opening for interpretations such as that of Longuenesse, who sees in Kant a reduction of this principle to that. In order to defend this position, I will try to reconstruct the possible path that the principle of sufficient reason took from Leibniz to Kant, passing mainly through Wolff and the debates that followed the tradition founded by him in the German philosophical thought, arguing that, in the process of appropriation that the Wolffian school made of the Leibnizian principle, its link with the unconditioned ended up being forgotten or ignored, so that its reduction to the principle of causality became inevitable.

Keywords: principle of sufficient reason; Kant; Longuenesse; Wolff; Leibniz.

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina. Email: derocio_meotti@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2070-2291>

Em trabalhos anteriores me opus veementemente à tese de que o princípio de razão suficiente, tal como formulado por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), é reduzido, na filosofia de Immanuel Kant (1724-1804), ao princípio de causalidade, seja aquele formulado na segunda analogia da experiência, seja aquele que aparece em outros textos importantes tanto do período crítico quanto do pré-crítico. Ao me posicionar dessa maneira, no entanto, me posiciono, em certo sentido, contra a interpretação que Béatrice Longuenesse faz desse princípio em Kant. O que pode parecer estranho, no entanto, é que a interpretação de Longuenesse não só não está errada, como é endossada pelo próprio texto kantiano. Pareço, portanto, ao apreciar a interpretação de Longuenesse dessa maneira, entrar em contradição comigo mesmo: defendendo a tese de que o princípio de razão suficiente, em Kant, não se reduz ao princípio de causalidade e, ao mesmo tempo, concordo com a leitura de Longuenesse quanto a essa redução. Como resolver esse impasse?

A solução que proponho para desatar este nó górdio é considerar que o princípio que Kant chama de “princípio de razão suficiente” não é idêntico àquele formulado por Leibniz. Esse, no entanto, é o aspecto negativo da solução. Seu aspecto positivo, e infinitamente mais interessante, consiste na tese de que Kant, ao receber o princípio de razão suficiente, supostamente leibniziano, através de Christian Wolff (1679-1754), Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) e Christian August Crusius (1715-1775), recebeu ele de tal forma que ele não se assemelha mais de modo algum à fórmula leibniziana. Mais do que isso, como mostrarei no decorrer do texto, a origem da confusão parece se situar na leitura que Wolff faz do princípio leibniziano. As possíveis razões para tal equívoco se situam, infelizmente, apenas no plano especulativo, de modo que nada mais poderei fazer do que conjecturar possibilidades para explicá-lo.² No entanto, algo que fica bem evidente é que a escola wolffiana, da qual Johann August Eberhard (1739-1809), por exemplo, faz parte, reduziu o princípio de razão suficiente ao princípio de causalidade, redução a qual o próprio Leibniz sempre foi veementemente contra. Além de reduzir, ou esquecer, o princípio de razão suficiente, a tradição de matriz wolffiana tentou subordinar o princípio de razão suficiente ao princípio de contradição, coisa que Leibniz também nunca fez e, quando muito, aceitou-os como princípios de igual peso. Em geral, no entanto, Leibniz sempre deu uma preferência explícita ao princípio de razão suficiente como princípio supremo. Esse princípio de razão suficiente enquanto princípio supremo, no pensamento kantiano, aparece com o nome de *princípio supremo da razão pura*. Ele, no entanto, não é o objeto que quero analisar neste artigo. O que quero aqui é elucidar um pouco aquilo que Kant chamou, em seus textos, de *princípio de razão suficiente*. Com isso, por mais que não reforce positivamente a tese que defendi em outros textos, espero, pelo menos, reforçá-la negativamente.

Desse modo, ao expor a estrutura do que Kant chama de princípio de razão suficiente, espero deixar claro que ela é similar, em aspectos determinantes, ao princípio de causalidade. Assim, se, como sempre defendi, o próprio Leibniz sempre distinguiu estruturalmente ambos os princípios, podemos concluir que, se Kant toma ambos como estruturalmente idênticos, então ele não está falando do princípio de razão suficiente quando fala do “princípio de razão suficiente”. Longuenesse, em *A desconstrução de Kant do princípio de razão suficiente* [*Kants deconstruction of the principle of sufficient reason*]³, identifica o princípio de razão suficiente, proveniente da tradição racionalista na qual a filosofia kantiana se desenvolve, como sendo equivalente – ou melhor, redutível –, em sua filosofia, ao princípio de causalidade.⁴ Essa interpretação, como mostrarei,

2 Por exemplo, a própria edição francesa da *Monadologia* [*Monadologie*], i.e., a original, só foi publicada em 1840, muito depois das mortes de Wolff e Kant. É claro que isso não serve para concluirmos, com certeza absoluta, que esses filósofos não tiveram acesso aos textos não publicados de Leibniz antes de 1840. Serve, porém, juntamente com outras razões, para termos em mente que nem Wolff, nem Kant, tiveram um *acesso privilegiado* a eles (Corr, 1975, pp. 242-8).

3 A título de padronização, decidi mencionar todos os títulos de obras em nosso idioma, o português, seguidos do título original entre colchetes (apenas na primeira menção de cada obra).

4 Essa redução do princípio de razão suficiente leibniziano ao princípio de causalidade na filosofia kantiana, apesar de ter ganhado fama com o artigo de Longuenesse (2001), não é exatamente nova. Em 1992 Adélio Melo (p. 160) já havia defendido tese semelhante: “Kant, enfim, restringe o Princípio equacionado por Leibniz ao *princípio de*

é endossada pelo próprio Kant, uma vez que ele se refere não só a esse princípio por meio da expressão “princípio de razão suficiente”, como também o remete a seus proponentes no interior do racionalismo alemão. Eu, porém, pretendo mostrar que o princípio a que Kant se refere sob o nome de “princípio de razão suficiente” não é – nem pode ser – considerado correspondente ao princípio de razão suficiente leibniziano. Para isso, reconstruirei brevemente o argumento de Longuenesse, uma vez que ele sintetiza a posição kantiana, para depois desenvolver mais pormenorizadamente as nuances da exposição kantiana sobre o princípio em questão.

Longuenesse inicia seu argumento identificando, corretamente, quais são as condições necessárias para a dedução da validade objetiva – i.e., a constitutividade – de um princípio do entendimento. De acordo com o método transcendental,

[...] provamos a verdade de um princípio sintético *a priori* (por exemplo, o princípio causal) provando duas coisas: (1) que as condições de possibilidade de nossa experiência com um objeto são também as condições de possibilidade do próprio objeto (esse é o argumento que Kant apresenta na Dedução transcendental das categorias, na *Crítica da razão pura*); (2) que pressupor a verdade do princípio sintético sob consideração (por exemplo, o princípio causal, mas também qualquer outro princípio do entendimento na *Crítica da razão pura*) é condição de possibilidade da nossa experiência com qualquer objeto que seja e, portanto (em virtude de (1)), do próprio objeto (Longuenesse, 2001, p. 67, tradução minha).

Ou seja, segundo o método transcendental, a dedução da validade de qualquer princípio do entendimento, caso se pretenda elevá-lo a princípio constitutivo da experiência, deve atender a dois requisitos: i) as condições de possibilidade da nossa experiência com os objetos devem ser as condições de possibilidade do próprio objeto, e ii) que pressupor a verdade do princípio sintético em questão é condição de possibilidade tanto da nossa experiência com os objetos quanto dos próprios objetos dessa experiência.

Em seguida, porém, Longuenesse afirma o seguinte: “o que Kant descreve como sua prova do princípio de razão suficiente, na *Crítica da razão pura* [*Kritik der reinen Vernunft*], não é nada menos do que sua prova, de acordo com esse método, do princípio causal da Segunda analogia da experiência” (Longuenesse, 2001, p. 67, tradução minha). O trecho da *Crítica da razão pura* ao qual a comentadora se refere é o seguinte:

Esta regra, porém, de determinar algo segundo a sequência temporal, é a regra segundo a qual naquilo que antecede pode ser encontrada a condição sob a qual o acontecimento se segue sempre (i.e., de maneira necessária). Logo, o princípio de razão suficiente é o fundamento da experiência possível ou, mais especificamente, do conhecimento objetivo dos fenômenos no que diz respeito à relação dos mesmos na série sequencial do tempo (KrV, B 246; Kant, 2015 [1787]⁵, p. 214).

Longuenesse reconhece que, a princípio, essa redução do princípio de razão suficiente ao princípio de causalidade parece um tanto quanto estranha. Segundo ela, “[...] essa alegação é um tanto quanto surpreendente. Em Leibniz, assim como em Christian Wolff – o principal representante da escola pós-leibniziana da filosofia alemã discutida por Kant –, o princípio causal é apenas *uma* das especificações do princípio de razão suficiente” (Longuenesse, 2001, p. 67, tradução minha). Em seguida, a comentadora argumenta que o próprio Kant, em alguns textos pré-críticos, distingue entre quatro tipos distintos de razão – a saber, i) razão de ser (*ratio essendi*), ii) razão do vir a ser (*ratio fiendi*), iii) razão da existência (*ratio existendi*), e iv) razão do conhecer (*ratio cognoscendi*) – das quais, argumenta Longuenesse, apenas a segunda e a terceira poderiam ser consideradas possíveis antecessoras do conceito de causa presente na segunda analogia da experiência. Desse modo, Longuenesse se pergunta: “por que, então, Kant descreve como sua prova do princípio de razão suficiente uma prova que, estritamente falando, é uma

causalidade aplicável ao domínio da experiência possível”. No parágrafo seguinte, ainda na mesma página, o autor reforça o caráter restritivo da versão kantiana: “sucede entretanto que Kant forneceu uma *prova* da sua versão restrita do Princípio de Razão Suficiente [...]”.

5 Indicarei, após o ano da edição citada, o ano do original de cada obra.

prova apenas do princípio *causal*? E, além disso, o que aconteceu com outros aspectos da noção de razão, ou fundamento, que Kant havia discutido no texto pré-crítico?” (Longuenesse, 2001, p. 67, tradução minha).

A resposta de Longuenesse, acompanhando o que ela havia exposto no início de seu argumento como sendo as condições para a dedução transcendental de um princípio do entendimento, consiste em argumentar que, dentre os aspectos da noção de razão elencados por Kant, os únicos que podem constituir um princípio constitutivo da experiência são aqueles vinculados ao princípio de causalidade. Quanto a isso, inclusive, estou em pleno acordo com Longuenesse. O problema, acredito, está no fato de que aquilo que Kant, mesmo em seus textos pré-críticos, chama de princípio de razão suficiente, não é o mesmo princípio a que Leibniz se refere como sendo o princípio de razão suficiente.⁶ Quanto, porém, às razões que levaram Kant a chamar – e, posteriormente, reduzir – o princípio de razão suficiente ao princípio de causalidade, me arriscarei, no máximo, a um esboço de resposta.

As possíveis origens wolffianas do princípio de razão suficiente kantiano

Eduardo Ruttke von Saltiel, em sua dissertação de mestrado, intitulada *Wolff e o jovem Kant: os princípios de contradição e de razão e a prova da existência de Deus*, de 2012, comenta que é constante, nos textos de Wolff, a crença na possibilidade de subordinação do princípio de razão suficiente ao princípio de contradição (Saltiel, 2012, p. 45). Essa subordinação, no entanto, não está presente em Leibniz. Em *Christian Wolff e Leibniz [Christian Wolff and Leibniz]*, Charles Corr, ao analisar de que maneira a filosofia de Wolff poderia ser considerada como vinculada ao sistema leibniziano, comenta o seguinte:

Talvez o aspecto mais marcante do tratamento wolffiano desses dois princípios seja a explícita subordinação do princípio de razão suficiente ao de contradição. A dedução do primeiro a partir do segundo reverte precisamente as prioridades de Leibniz e ilustra o rígido caráter sistemático da filosofia de Wolff (Corr, 1975, p. 254, tradução minha).

Ou seja, não só tal subordinação é estranha ao sistema leibniziano, como também, se há, na filosofia de Leibniz, uma relação de subordinação entre esses dois princípios, é a do princípio de contradição ao princípio de razão suficiente.⁷

6 Não pretendo desenvolver em detalhes, aqui, minha leitura sobre o princípio de razão suficiente leibniziano. No entanto, a interpretação básica que faço é que ele não se refere à uma busca por causas parciais que tendem ao infinito, mas sim àquela causa que, devido à sua autossuficiência, pode encerrar a busca por razões ulteriores. É esse tipo de coisa que Leibniz indica, por exemplo, na *Confissão da natureza contra os ateus [Confessio naturae contra atheistas]*, de 1669: “[...] se eles dizem que esse corpo é movido por outro contíguo a ele e em movimento, e este, novamente, por outro, e assim sem fim, eles ainda não deram razão para o primeiro, o segundo, o terceiro, ou qualquer que seja o corpo movido, já que sem uma razão para os antecedentes nenhuma razão é dada para os consequentes serem movidos | *quamdiu non reddidere rationem cur moveator sequens, a quo omnia antecedentia moventur* | . Pois a razão da conclusão não é inteiramente dada enquanto não for dada a razão da premissa, especialmente se a mesma dúvida permanecer, nesse caso, sem fim” (GP 4: 107; Leibniz, 1989 [1669], p. 111, tradução minha). Outra indicação dessa estrutura para o princípio de razão suficiente decorre de sua exposição nos *Princípios da natureza e da graça fundados na razão [Principes de la nature et la grâce fondés en raison]*, de 1714, em que Leibniz afirma que, posto esse princípio, a primeira pergunta que temos o direito de fazer é: por que existe algo e não apenas nada? (Leibniz, 2004b [1714], p. 158, §7). Essa pergunta, como veremos na sequência deste artigo, não pode ser posta sob o escopo daquilo que Kant chama de princípio de razão suficiente, contrariamente ao que ocorre no pensamento leibniziano.

7 Tal relação pode facilmente ser concebida se lembrarmos que a exigência de razão do princípio de razão suficiente é absolutamente universal. Isso significa que, dada essa demanda de caráter absoluto, ela pode ser pensada para dois casos absolutamente distintos: o daquelas coisas que tem em si a própria razão de seu ser/existência, e o daquelas que não tem em si a razão de seu ser ou existência. No primeiro caso, o princípio de contradição, como uma aplicação restrita do princípio de razão suficiente, dá conta do recado. No segundo não, e nele o princípio de razão suficiente se apresenta de maneira irrestrita e absoluta.

Porém, acredito que uma outra interpretação dessa relação seja possível. Ao que tudo indica, o princípio de razão suficiente de Wolff que, em grande medida, chega até Kant por meio da *Metafísica* [Metaphysica] de Baumgarten, de 1739, é muito mais semelhante ao princípio de causalidade leibniziano do que ao seu princípio de razão suficiente. Enquanto Leibniz, por um lado, atribui ao princípio de razão suficiente um escopo que transcende a cadeia intramundana de causas e efeitos, configurando o princípio como metafísico, por outro, ao princípio de causalidade é atribuído apenas o escopo das relações causais intramundanas, de modo que este segundo princípio se configura apenas como imanente ou físico.⁸ Desse modo, penso ser possível argumentar o seguinte: o princípio de razão suficiente de Wolff, na medida em que deve ser pensado apenas como um princípio de causalidade, não pode, como o princípio de razão suficiente leibniziano, ser pensado como fundamento do sistema. Ele, porém, e na mesma medida, não pode ser demonstrado por meio do princípio de contradição.⁹ Assim, acredito que o princípio de razão suficiente de Leibniz, nas filosofias de Wolff, Baumgarten, Eberhard e Kant, seja, de certa maneira, esquecido, já que, em Leibniz, o princípio de razão suficiente serve como fundamento não só para o princípio de contradição, mas também para o de causalidade. Dessa forma, Wolff se equivoca ao tentar provar o princípio de causalidade por meio do princípio de contradição não por que essa relação deva ser invertida, mas sim porque ela é, em Leibniz, inexistente. Leibniz em momento algum tenta provar seja o princípio causal por meio do de contradição, seja o de contradição por meio do princípio causal. Ambos devem ser fundamentados pelo princípio de razão suficiente, que, na filosofia crítica de Kant, aparece sob o nome de princípio supremo da razão pura e tem uma função semelhante, no sistema kantiano, àquela que o princípio de razão suficiente tem no de Leibniz.¹⁰

Para defender meu argumento, não obstante, devo apresentar, de forma pormenorizada, o modo como Wolff constrói seu princípio de razão suficiente. Para começar, podemos delimitar de maneira mais precisa o que esse filósofo entende por “razão”. Em *Pensamentos razoáveis sobre Deus, o mundo, a alma humana e todas as coisas em geral* [Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt], mais conhecida como *Metafísica alemã*, de 1720, Wolff define o que é razão (*Grund*) e o que podemos entender como “fundado” (*gegründet*):

Se uma coisa A contém algo em si mesma a partir do qual se pode entender por que B é, seja B algo em A ou fora de A, então, o que pode ser encontrado em A é chamado de razão | *Grund* | de B: o próprio A é chamado de causa | *Ursache* |, e diz-se que B está fundado | *gegründet* | em A. Ou seja, a razão é aquilo através do qual se pode compreender por que algo é, e a causa é uma coisa que contém em si a razão de outra (Wolff, 1752 [1720], §29, p. 15, tradução minha).

Ou seja, segundo essa definição, a razão parece ser aquilo que permite compreender, em sentido mais amplo, por que algo é, enquanto a causa (A), em um sentido mais restrito, é uma coisa que contém em si a razão do vir a ser de outra (B). Poderíamos, a princípio, pensar que se trata da mesma relação que, em Leibniz, aparece entre os termos “causa” e “razão”. Wolff, porém, parece em certa medida não distinguir entre um e outro, contrariamente a Leibniz.¹¹

8 Quanto à caracterização do princípio de razão suficiente como transcendente e metafísico, cf. o §7 dos *Princípios da natureza e da graça* e o opúsculo de 1697 intitulado *Da origem primeira das coisas* [De rerum originatione radicalis]. Nele Leibniz diz: “com efeito, não se pode encontrar a razão suficiente de existir, nem em cada um dos indivíduos, nem tampouco em todo o agregado e série das coisas. [...] Logo, por mais que se retorne aos estados anteriores, nunca neles se achará a razão cabal, ou seja, o motivo da existência de um mundo simplesmente e de um tal mundo” (Leibniz, 1974 [1697], p. 393). Logo na sequência, ele acrescenta que “as razões, portanto, do mundo acham-se em algum ser extramundano, diverso da cadeia dos estados ou da série das coisas, cujo agregado constitui o mundo” (Leibniz, 1974 [1697], p. 394). Quanto ao âmbito do físico como aquele em que vale o princípio de causalidade, as diversas indicações leibnizianas quanto ao fato da equipolência entre causa e efeito valer apenas no âmbito intramundano são suficientes para não estendermos seu princípio de causalidade para o âmbito metafísico, já subsumido pelo princípio de razão suficiente.

9 Esse é o núcleo da resposta de Kant a Eberhard, já no período crítico (cf. Br, AA 11: 36).

10 Sigo aqui, em geral, a posição de Boehm (2016).

11 Nos *Elementos da verdadeira piedade, ou do amor a Deus sobre todas as coisas* [Elementa verae pietatis, sive de amore

Segundo Saltiél, da definição wolffiana de causa não podemos excluir a possibilidade de que algo seja causa de si próprio. Uma das primeiras cláusulas da definição de razão, como vimos acima, argumenta que A é razão de B se A explica por que B existe, seja B algo em A, seja algo externo a ele.¹² Assim, é possível que A, sendo causa de B, e B sendo algo em A, deva ser considerado não apenas razão, mas também causa de si mesmo.

A definição de razão de Wolff, equacionada com a definição de causa, se parece muito com o tratamento que Baruch (ou Benedictus) de Spinoza (1632-1677) dá para esses dois termos.¹³ Essa semelhança com Spinoza reaparece, inclusive, na definição do princípio de razão suficiente (*Satz der zureichenden Grundes*) no parágrafo seguinte:

Onde há algo a partir do qual se pode compreender por que algo é, há uma razão suficiente (§29). Portanto, onde não há nada, não há nada a partir do qual se possa compreender por que algo é, nomeadamente, por que pode tornar-se existente | *würcklich* | e, portanto, deve surgir do nada. Assim, o que não pode surgir do nada deve ter uma razão suficiente pela qual é, assim como deve ser possível em si mesmo e ter uma causa | *Ursache* | que possa trazê-lo à existência | *es zur Würcklichkeit bringen* |, se estivermos falando de coisas que não são necessárias. Visto ser impossível que algo possa surgir do nada (§28), tudo o que é deve ter uma razão suficiente por que é, isto é, deve sempre haver algo a partir do qual se possa compreender por que pode ser existente | *würcklich* | (§29). Queremos chamar essa proposição de princípio de razão suficiente (Wolff, 1733 [1720], §30, pp. 16-17, tradução minha).

Sobre essa definição wolffiana do princípio de razão suficiente podemos fazer algumas observações. Em primeiro lugar, ela parece dizer respeito apenas a coisas que não são necessárias.¹⁴ Tais coisas, segundo a definição acima, se são, não podem nem ter a razão de seu vir a ser em si mesmas, já que não são necessárias, nem podem ser consideradas como surgindo a partir do nada, o que seria equivalente a dizer que seu vir a ser é sem razão. Desse modo, devemos considerá-las como tendo uma razão para vir a ser, e essa razão deve ser pensada como uma outra coisa que contém a razão suficiente pela qual elas existem ao invés de não existirem.

Essa definição, porém, apresenta os mesmos problemas do princípio de razão presente nas filosofias de Thomas Hobbes (1588-1679) e do já mencionado Spinoza. Isso porque o que Wolff chama de princípio de razão suficiente, na medida em que diz respeito apenas às coisas que não são necessárias, reduz-se ou restringe-se ao escopo das coisas que são ou razão da existência de outras, ou que tem a razão de sua existência em outra. Essa redução, por sua vez, produz o seguinte problema: se pensamos A como causa de B, já que B, sendo não-necessário, não pode ser considerado como razão de si mesmo, o que nos garante que a mesma pergunta não possa ser feita a respeito de A? A, dessa maneira, se apresenta como razão suficiente de B, ou apenas como razão parcial? Qual é o sentido do termo “suficiente”, acrescentado por Wolff ao “princípio de razão”?

A resposta para essa pergunta, segundo Saltiél, é negativa. Em momento algum, tanto na *Metafísica alemã*, quanto na *Filosofia primeira, ou ontologia* [*Philosophia prima, sive ontologia*], mais conhecida por *Ontologia latina*, de 1730, Wolff explica de maneira satisfatória a função da

Dei super omnia], escrito entre 1677 e 1678, Leibniz diz o seguinte: “certamente, nada é sem razão, mas isto não quer dizer que nada seja sem causa. Causa é uma razão que é externa à coisa, ou seja, a razão de sua produção. A razão de uma coisa, no entanto, pode ser interna. E esse é o caso de todas as coisas que são necessárias, como as verdades matemáticas, que contêm em si mesmas a sua razão, e como Deus, o qual, dentre os seres atuais, é a razão de sua própria existência” (Leibniz [1677-8] apud Hirata, 2017 [2012], p. 25, nr. 25). Quanto a esse assunto, cf. também Alquié, 1982 [1972-3], p. 188.

12 Cf. Saltiél, 2012, p. 52.

13 Na *Ética* [*Ethica*] a primeira demonstração alternativa da proposição 11 do livro I diz o seguinte: “para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe” (Spinoza, 2017 [1677], p. 19, E1 P11da1).

14 Quanto a coisas que são necessárias, o princípio de contradição parece ser suficiente, já que a determinação do valor de verdade de determinado predicado em uma coisa, i.e., de seu ser, poderia, em tese, ser derivada por meio da análise do conceito dessa coisa mesma.

suficiência.¹⁵ A despeito disso, Saltiel argumenta que Wolff, na *Ontologia latina* (§115), tenta explicar a suficiência por meio do par de conceitos determinante/determinado, e de uma maneira que, *mutatis mutandis*, poderia ser resumida da seguinte maneira: posto o determinante (causa), é também posto o determinado (efeito) (Saltiel, 2012, p. 58). Essa relação, por sua vez, fica mais evidente se recorrermos ao parágrafo seguinte da *Ontologia latina*, que em nota marginal Wolff indica como tratando sobre se os determinantes constituem razão suficiente:

Os determinantes são razão suficiente para determinar. Pois através dos determinantes os determinados são determinados (§114), e assim, portanto, o determinado é afirmado do sujeito porque os determinantes são afirmados do mesmo (§112), de modo que se entende por que o determinado é (§205, Log). Eles são, assim, razão suficiente do determinado (§56) (Wolff, 1736 [1730], 94-5, §116, tradução minha).

Ou seja, a posição do fundamento implica necessariamente a posição do fundamentado, sob pena da posição do fundamento não fazer o menor sentido. Assim, se posto o fundamento, segue-se necessariamente o fundamentado, uma vez que seu fundamento está posto, seria absurdo considerar que, posto o fundamento, aquilo que ele fundamenta não se segue necessariamente. Além disso, Saltiel também indica (2012, p. 59) que essa mesma relação aparece no capítulo da *Ontologia latina* que Wolff dedica à noção de causa, onde a define da seguinte maneira:

Causa é o princípio do qual depende a existência ou atualidade de um ser diferente de si, tanto na medida em que ele existe quanto na medida em que existe como tal. *Causado* se diz de um principiado cuja existência ou atualidade depende de um ente diverso diferente de si, tanto na medida em que existe quanto na medida em que existe como tal (Wolff, 1736 [1730], p. 652, §881, tradução minha).¹⁶

Contudo, se esse for o caso, o problema do princípio de razão suficiente wolffiano é o mesmo do princípio de razão hobbesiano-spinozista, motivo pelo qual deveríamos considerá-lo como sendo, no máximo, um princípio de causalidade.

Assim, se o princípio de razão suficiente de Wolff nada mais é do que uma versão do princípio de causalidade que aparece em Hobbes, Spinoza e Leibniz, mas não algo equivalente ao princípio de razão suficiente deste último, então podemos entender por qual razão não só Kant o chama de princípio de razão suficiente, como também as razões que o levaram a rejeitar tanto as teses de Wolff, quanto aquelas de Eberhard nele inspirado.

O princípio de razão suficiente na *Nova elucidação*

A crítica de Kant dessa caracterização wolffiana do princípio de razão suficiente, bem como de sua tentativa de prová-lo por meio do princípio de contradição, não são elementos exclusivos ou novos do período crítico, onde se dá a controvérsia com Eberhard. Já no período pré-crítico, na *Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico* [*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*], de 1755, mais conhecida como *Nova elucidação*, Kant argumenta que não poderíamos, sob hipótese alguma, não só demonstrar o princípio de razão suficiente wolffiano por meio do princípio de contradição, como também não poderíamos, de forma alguma, considerar este último como princípio supremo do conhecimento metafísico.

Como o próprio título indica, o texto fornece uma nova elucidação sobre os dois primeiros princípios do conhecimento metafísico presentes no pensamento wolffiano, a saber, o princípio de contradição, de um lado, e o princípio de razão suficiente, do outro. Após analisar, na primeira seção, o princípio de contradição, Kant analisa, na segunda, o que poderíamos entender por princípio de razão suficiente. O próprio título da seção, *Sobre o princípio de razão*

¹⁵ Saltiel, 2012, pp. 54 e 56.

¹⁶ O par conceitual princípio/principiado exerce, na filosofia de Wolff, a mesma função do par determinante/determinado (Saltiel, 2012, p. 59).

determinante, frequentemente chamado princípio de razão suficiente (PND, AA 01: 391), já indica a primeira crítica de Kant a Wolff: dada a obscuridade em torno do termo “suficiente”, Kant prefere se utilizar do termo “determinante”.

Para justificar tal substituição, o argumento kantiano se inicia por meio da fixação do significado de alguns termos. O primeiro deles é o de razão ou fundamento (Kant usa a expressão latina *ratio*): “aquilo que determina um sujeito a respeito de qualquer um de seus predicados é chamado de *razão* | *ratio* |” (PND, AA 01: 391; Kant, 1992 [1755], p. 11, tradução minha). Ou seja, se um dos meus predicados diz respeito a ter olhos castanhos ao invés tê-los de outra cor, a razão é aquilo que me determina com relação à verdade de tal predicado. Poderíamos imaginar que, se determinado par de alelos relativos à cor dos meus olhos fosse recessivo, meus olhos seriam azuis e não castanhos, de modo que eu, devido a esse fator genético, estaria determinado de outra maneira com relação ao predicado em questão. Esse fator genético, assim como causas de tipo semelhante, pode ser considerado aquilo que Kant chama de razão determinante pelo antecedente¹⁷: “uma razão determinante *pelo antecedente* é aquela cujo conceito precede aquele que é determinado. Ou seja, uma razão determinante pelo antecedente é aquela que, na ausência daquilo que é [por ela] determinado, seria ininteligível” (PND, AA 01: 392; Kant, 1992 [1755], p. 11, tradução minha).¹⁸ Essa razão determinante pelo antecedente, fundamento do ser ou do vir a ser (*rationem essendi vel fiendi*), pode ser, de acordo com Kant, chamada de razão *por quê* (PND, AA 01: 392).

Apresentadas essas definições, Kant pode, enfim, justificar sua substituição do termo “suficiente” pelo termo “determinante”:

De maneira semelhante, penso ser melhor substituir a locução *razão suficiente* pela expressão *razão determinante*. E, ao fazer essa substituição, tenho o apoio do célebre Crusius. Já que, como ele torna abundantemente óbvio, a expressão *suficiente* é ambígua, já que não é imediatamente claro o quanto seria suficiente. Uma vez que, entretanto, determinar é posicionar de modo que todo o oposto seja excluído, o termo determinar designa aquilo que é certamente suficiente para conceber a coisa de tal e tal maneira, e não de outra (PND, AA 01: 393; Kant, 1992 [1755], p. 13, tradução minha).

Kant, assim como Crusius, um influente opositor da escola wolffiana, critica a falta de clareza em torno da suficiência exigida para que uma razão seja considerada suficiente. Por essa razão Kant, com a prerrogativa de delimitar melhor o escopo do princípio de razão suficiente wolffiano, substitui esse termo por “determinante”, já que, para o filósofo de Königsberg, a razão determinante é suficiente para determinar o valor de verdade de um predicado com relação a um sujeito *numa coisa*. Eu, porém, faço aqui a mesma ressalva que fiz com relação ao princípio de causalidade: se concebermos a razão da posição de determinado predicado num sujeito em outro que o antecede causalmente, de modo que o fundamento em questão seja real, e não meramente lógico, resta averiguar a razão da determinação deste último com relação a seus predicados, e assim *ad infinitum*, de modo que ainda não explicamos a razão da posição do predicado do primeiro sujeito em questão.

Aqui é importante, nesse sentido, explicar melhor esses dois modos pelos quais podemos tomar o princípio de razão suficiente de matriz wolffiana: o lógico, de caráter formal, e o real (ou transcendental), de caráter material. No título da proposição V, Kant afirma que nada é verdadeiro sem uma razão determinante. Essa, como vimos, pode ser uma razão determinante

17 Com relação a traduzir *antecedenter determinans* por “determinante pelo antecedente”, e não por “antecedentemente determinante”, sigo Longuenesse (2019 [1993], pp. 496 e 544, *nf.* 43). O mesmo vale para a tradução de *consequenter determinans* para “determinante pelo consequente”, e não “consequentemente determinante”.

18 Kant ressalta, porém, em nota de rodapé, que num *juízo idêntico* o conceito do sujeito determina o conceito do predicado por meio da completa identidade com o predicado, de modo que, portanto, poderíamos interpretar essa relação do seguinte modo: posto o determinante, o determinado deve seguir-se de maneira *necessária*, já que o consequente não pode permanecer indeterminado quanto ao valor de verdade de um certo predicado se a razão antecedentemente determinante for, de antemão, assumida como *dada*.

pelo antecedente, de modo que a determinação do valor de verdade de um predicado em uma coisa depende de um fundamento real, i.e., outra coisa, conectada a ela, imagino, por meio da relação causal. Porém, a razão também pode ser determinante pelo consequente (PND, AA 01: 391-2). Nesse caso, porém, ela não diz respeito ao fundamento real do predicado na coisa, mas do nosso conhecimento dela. Assim, se pela versão lógica do princípio de razão suficiente poderíamos entender o seguinte: “toda proposição verdadeira indica que o sujeito é determinado a respeito do predicado” (PND, AA 01: 393; Kant, 1992 [1755], p. 13, tradução minha), poderíamos interpretá-la da seguinte maneira: quando constatamos que determinado predicado é verdadeiro em uma coisa (por exemplo, ao dizermos que Io descreve uma órbita elíptica em torno de Júpiter), a razão da verdade de tal proposição não é determinante pelo antecedente, mas sim pelo consequente, já que ainda não temos a razão pela qual Io descreve uma órbita elíptica em torno Júpiter; o que temos, apenas, é a razão de nosso conhecimento, ou certeza, de que é o caso que Io descreve uma órbita elíptica em torno de Júpiter, ainda que não saibamos por quê.

Assim, a versão lógica do princípio de razão suficiente, no que tange aos juízos sintéticos, se liga não à razão determinante pelo antecedente, mas sim à razão determinante pelo consequente (ainda que de maneira indeterminada), já que o fundamento da verdade de um juízo sintético é o dar-se, para nossas faculdades cognitivas, na intuição sensível, de algo real, i.e., de um objeto. A discussão da versão lógica desse princípio de razão suficiente, portanto, conduz àquela relativa ao princípio de determinação completa, que diz respeito ao que a coisa é, e não por que ela é, assunto que não pretendo desenvolver aqui.

A versão do princípio de razão suficiente que aqui me interessa é a transcendental, i.e., aquela relacionada à razões determinantes pelo antecedente, já que é sobre ela que incide o foco da segunda analogia da experiência na *Crítica da razão pura*. Para corroborar o argumento que aqui defendo, podemos citar o texto da proposição VI da *Nova elucidação*, onde Kant argumenta que é absurdo considerar que algo tenha em si próprio a razão (ou fundamento) de sua própria existência. Na demonstração dessa proposição, Kant diz:

O que quer que contenha em si o fundamento da existência de algo é a causa dessa coisa. Suponhamos, portanto, que há algo que tenha em si a razão de sua própria existência, de modo que tal coisa seria causa de si própria. Uma vez que, entretanto, o conceito da causa é, por natureza, anterior ao conceito daquilo que é causado, o último sendo posterior ao primeiro, se seguiria que a mesma coisa seria, simultaneamente, tanto anterior quanto posterior a si mesma, o que é absurdo (PND, AA 01: 394; Kant, 1992 [1755], p. 14, tradução minha).

Nessa demonstração, que claramente confunde fenômeno e coisa em si (distinção que só aparece no pensamento kantiano depois de 1770), Kant argumenta de maneira muito semelhante a Wolff: se a razão determinante pelo antecedente de algo deve ser considerada como a causa dessa coisa, e a causa é, necessariamente, anterior ao causado (ou efeito), então seria absurdo considerar algo causa de si próprio, já que isso seria equivalente a dizer que a coisa é anterior e posterior a si própria.¹⁹ No corolário dessa demonstração, Kant argumenta que a única maneira de dizer que algo existe de maneira necessária é se a razão disso consistir em não nos ser possível pensar o oposto. A impossibilidade de pensar o oposto, porém, é o fundamento do conhecimento da existência de tal ser, i.e., é uma razão determinante pelo consequente, não uma determinante pelo antecedente. Reconhecer, por exemplo, que o ser necessário existe e que é impossível pensar seu oposto seria, para Kant, suficiente para justificar a certeza que temos sobre sua existência, ainda que a pergunta pelo fundamento da existência de tal ser não possa

¹⁹ No período crítico a solução para esse problema me parece bastante simples: basta desvincularmos a relação de causa e efeito das limitações impostas pela forma pura do tempo. À parte da relação de anterioridade e posterioridade temporais, uma mesma coisa pode ser considerada como causa e efeito de si própria. Não obstante, à parte das condições da sensibilidade perdemos toda referência sobre o modo como algo poderia ser considerado existente de tal maneira. Em outras palavras, sem ser esquematizada na sensibilidade, a categoria de causalidade se refere a um algo absolutamente indeterminado de maneira absolutamente indeterminada, e seu juízo se configura como uma função de síntese que não efetua nenhuma síntese por não ter absolutamente nada para sintetizar.

ser posta, já que aquilo que é pensado como causa primeira não pode, por definição, ter uma razão determinante pelo antecedente (PND, AA 01: 394).²⁰

Além disso, no escólio dessa demonstração, Kant argumenta contra o raciocínio que defende que Deus, causa primeira, possua em si a razão de sua própria existência. Segundo Kant, quando, em uma cadeia de causas ou razões, chegamos a uma causa primeira, é autoevidente que devemos parar a regressão por meio da completude da resposta. Contudo, no período crítico essa questão ganha um matiz diferente: se tudo o que encontramos no âmbito fenomênico deve ser considerado como condicionado, de que critério dispomos para assinalar algo como causa primeira, ponto de repouso para nosso regresso e de completude para nosso conhecimento? Diferentemente da resposta kantiana no período crítico, a resposta da *Nova elucidação* afirma que Deus não tem realmente uma causa para si mesmo, mas apenas idealmente (PND, AA 01: 394).²¹

Esse argumento, por sua vez, fica mais claro na proposição VIII. Nela Kant afirma que nada que exista contingentemente pode ser sem uma razão que o determine pelo antecedente (PND, AA 01: 396). A demonstração dessa proposição é interessantíssima, já que é por meio dela que Kant prova que é o contingente, e apenas o contingente, que necessita de uma razão determinante pelo antecedente:

Suponhamos que algo que exista contingentemente não tenha uma razão determinante pelo antecedente. Não haveria nada que a determinasse a existir, exceto a própria existência da coisa mesma. Mas a existência é, não obstante, determinada. Ou seja, a existência é posicionada de tal modo que o que quer que seja oposto à sua determinação completa é totalmente excluído. Disso se segue, portanto, que não haverá outra exclusão do oposto a não ser aquela que surge da posição da existência. Uma vez que essa exclusão, contudo, é idêntica (já que nada impede uma coisa de não existir a não ser o fato de não ser não-existente), segue-se que o oposto da existência é excluído por si mesmo; em outras palavras, o oposto da existência será absolutamente impossível. Em outras palavras, a coisa existe de maneira absolutamente necessária. Isso, porém, contradiz nossa hipótese (PND, AA 01: 396; Kant, 1992 [1755], p. 17, tradução minha).

Assim, o bicondicional em questão poderia ser resumido da seguinte maneira: se o contingente, enquanto algo que existe sem ter em si a razão de sua própria existência, não tivesse uma razão determinante pelo antecedente, ele não seria um contingente, mas sim um ser absolutamente necessário – já que, nesse caso, não haveria nada, a não ser sua não-existência, que, como vimos, não seria o caso, que pudesse excluir sua existência. Por outro lado, se algo tem uma razão determinante pelo antecedente, esse algo é, necessariamente, contingente.

Se, portanto, é apenas a existência contingente que depende de uma razão determinante pelo antecedente, de modo que o ser absolutamente necessário estaria excluído de tal lei (PND 1:396), vale o que comentei acima: se pensarmos essa cadeia de razões como temporalizada, é óbvio que se torna um problema perguntar qual a razão da existência de Deus. Porém, à parte dessa limitação, na *Crítica da razão pura*, podemos pensar Deus como fora dessa cadeia, sendo, portanto, possível pensá-lo como razão de sua própria existência, estando em condições de satisfazer a exigência daquilo que considero ser o princípio de razão suficiente leibniziano.

Para finalizar esta exposição do argumento kantiano da *Nova elucidação*, vale mencionar o primeiro corolário que se poderia extrair do princípio de razão determinante: “*não há nada naquilo que é fundamentado que não esteja no fundamento mesmo*, já que nada é sem uma razão determinante; conseqüentemente, não há nada naquilo que é fundamentado que não revele sua razão determinante” (PND, AA 01: 406; Kant, 1992 [1755], p. 32, tradução minha). Essa fórmula é extremamente semelhante ao princípio causal presente nos sistemas de Hobbes,

²⁰ Cf. também PND, AA 01: 396-7.

²¹ Na *Crítica da razão pura*, porém, o ideal e o real, fora do escopo da subjetividade humana e, problematicamente, no conceito que temos de Deus, se confundiriam a tal ponto que nos seria impossível considerar uma diferença efetiva entre um e outro.

de Spinoza e de Leibniz. Além disso, o terceiro corolário indica a mesma semelhança com o princípio causal desses filósofos: “*não há mais naquilo que é fundamentado do que há no fundamento mesmo*” (PND, AA 01: 407; Kant, 1992 [1755], p. 32, tradução minha). Essa similaridade é tão explícita que, na elucidação desse corolário, Kant recorre à relação de equipolência que ocorre na relação causal entre corpos, relação essa que acaba resultando na lei da conservação de energia (PND, AA 01: 407). Por fim, como último argumento para reforçar essa conclusão, na terceira seção da *Nova elucidação* – que trata dos dois princípios considerados por Kant legítimos, i.e., que podem nos auxiliar no conhecimento metafísico –, Kant trata do princípio de sucessão, que afirma que nenhuma modificação numa substância pode ocorrer a não ser que esteja conectada a outras por meio de uma relação de dependência.²² Na primeira demonstração alternativa desse princípio, Kant argumenta que “[...] é necessário que o que quer que seja posto por uma razão determinante seja posto simultaneamente com tal razão determinante, já que, sido posta a razão determinante, seria absurdo se aquilo que foi por ela determinado não fosse também posto” (PND, AA 01: 411; Kant, 1992 [1755], pp. 37-8, tradução minha). Ou seja, se dado o fundamento de determinação não se seguisse, necessariamente, o determinado, ocorreria algo ininteligível.

Esse modo de conceber a relação causal se mantém, inclusive, no período crítico. Kant, em sua correspondência com Carl Leonhard Reinhold (1757-1823) de 12 de maio de 1789, após definir *fundamento* como aquilo por meio do qual algo é determinado (Br, AA 11: 35), define “determinar” da seguinte maneira:

Essa expressão não deve nunca ser deixada de fora da definição de “fundamento” | *Grundes* |, já que um *consequente*, também, é aquilo que, se eu o ponho, devo, ao mesmo tempo, pensar alguma outra coisa como posta, ou seja, um consequente pertence sempre a alguma coisa ou outra que seja seu fundamento | *Grunde* |. Mas quando eu penso algo como consequente, eu ponho *algum* fundamento *ou* outro; *qual* fundamento permanece indeterminado (assim, o juízo hipotético é baseado na regra “*a positione consequentis ad positionem antecedentis non valet consequentia*” [o movimento do consequente para o antecedente não é válido]). Por outro lado, se o fundamento é posto, o consequente é determinado (Br, AA 11: 35; Kant, 1999 [1789], p. 298, *na.*, tradução minha).

Ou seja, à semelhança dos princípios de causalidade de Hobbes, de Spinoza e de Leibniz, o determinar diz respeito, de um lado, à posição do efeito por meio da posição da causa e, de outro, mas de maneira assimétrica, que a partir da posição de um efeito qualquer devemos pressupor algo como seu fundamento de determinação, ainda que não possamos determinar qual seja o antecedente em questão. Isso nos conduz à conclusão de que Kant, na transição do período pré-crítico para o crítico, não mudou radicalmente o modo como pensa o que chama de princípio de razão suficiente, de modo que, para defender meu ponto principal, a saber, o de que o princípio que Kant pensa sob esse nome (e que reduz ao princípio de causalidade) não corresponde ao que Leibniz chama de princípio de razão suficiente, devo apresentar brevemente o modo como meu argumento se insere nesse debate.

Redutibilidade vs irredutibilidade: recolocação do debate

Diante do exposto até aqui, vê-se porque o debate entre a redutibilidade ou irredutibilidade do princípio de razão suficiente leibniziano ao princípio de causalidade na filosofia kantiana é, em certo sentido, sem sentido. É possível, como argumentei na introdução, concordar com Longuenesse: a prova que Kant fornece para o princípio de razão suficiente coincide com a prova fornecida para o princípio de causalidade porque ambos são exatamente o mesmo princípio. Entre reducionistas e irreducionistas, a polêmica gira em torno de diversas considerações sobre

²² Na *Crítica da razão pura*, esse princípio é caracterizado pela função de síntese pensada por meio da categoria de causalidade, ou dependência, esquematizada (cf. KrV, B 106).

o modo como o princípio de razão suficiente, tal como apresentado por Kant, pode ser pensado em seu sistema crítico. Além da posição reducionista de Longuenesse (assim como a de Melo, indicada brevemente no início do texto), podemos contar, ainda que de maneira menos crítica, a de Celi Hirata. No final da conclusão de seu livro *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente* (baseado em sua tese doutoral de 2012), a autora comenta o seguinte:

Em sua filosofia crítica, Kant faz do princípio de razão suficiente um princípio que, à diferença daquele de contradição, regula os denominados “juízos sintéticos”, convertendo-se, pois, em uma regra de que deve assegurar uma das condições principais da constituição de todo conhecimento: a objetividade da causalidade (Hirata, 2017 [2012], p. 248).

E, logo em seguida, cita a mesma passagem da segunda analogia da experiência citada por Longuenesse (B 245-6). Digo que podemos tomar de maneira menos crítica a leitura de Hirata porque seu livro versa sobre o princípio de razão suficiente leibniziano, mencionando apenas de passagem a relação que podemos estabelecer entre ele e o que Kant chama de princípio de razão suficiente. No entanto, acredito que colocar Hirata na classe dos reducionistas é relativamente injusto. Toda a exposição de sua tese tem por objetivo mostrar como Leibniz constitui seu princípio de razão suficiente em contraposição às limitações (ou reduções) dos princípios de razão de Hobbes e de Spinoza (especialmente o do primeiro). Nesse sentido, é interessante notar que, na página seguinte, Hirata reconheça que o princípio de razão suficiente da segunda analogia kantiana, remetendo do condicionado para a condição *ad infinitum*, de modo algum poderia ser considerado o princípio de razão suficiente de Leibniz, uma vez que subverte seu significado originário:

De fato, na segunda analogia da experiência da *Crítica da razão pura*, condicionado e condição são pensados estritamente em termos de ordem de sucessão e, entre eles, não há qualquer diferença de natureza. Reduzido a um princípio de determinação de uma ordem temporal nas representações, o princípio de razão suficiente tem jurisdição estritamente *transcendental* e é válido exclusivamente no terreno dos fenômenos, sendo que cada nova condição constitui um condicionado, que, por sua vez, reclama outra condição, e assim por diante. Desse modo, Kant, apesar de mantê-lo, destitui o princípio de razão suficiente de seu sentido teleológico e *transcendente*, limitando-o estritamente à aplicação nas representações espaçotemporais e modificando profundamente o lugar e a importância que Leibniz dava a esse princípio (Hirata, 2017 [2012], p. 249).

Com efeito, a conclusão a que deveríamos chegar é a de que o princípio de razão suficiente da segunda analogia, uma vez que não se refere a um incondicionado que poderia figurar como causa primeira autossuficiente (i.e., como razão suficiente), mas apenas à condição da condição da condição *ad infinitum*, não pode ser o princípio de razão suficiente de Leibniz, mas no máximo um princípio de causalidade. Acredito que, uma vez que Hirata expõe o princípio de razão suficiente em sua força máxima, não seria absurdo compará-lo não ao princípio apresentado na segunda analogia, mas sim ao princípio supremo da razão pura. É essa forma de irredução que considero a única compatível com o princípio de razão suficiente leibniziano.

Com relação às posições irreducionistas, Patrícia Kauark-Leite, em *Ciência empírica, causalidade e razão suficiente*, se contrapõe à Longuenesse, mas de uma maneira que considero infrutífera, já que assume, assim como a comentadora francesa, que o que Kant chama de princípio de razão suficiente tem alguma relação com o princípio de razão suficiente leibniziano. Apesar de deixar explícito que seu objetivo é “[...] defender [...] que o princípio da razão suficiente não se reduz ao princípio da causalidade, pelo menos à causalidade empírica da segunda analogia da experiência” (Kauark-Leite, 2014, p. 190), sua defesa da irreduzibilidade do princípio consiste em pensar o princípio de razão suficiente kantiano como também regulativo, e não apenas como constitutivo, marca distintiva desse princípio *qua* princípio de causalidade. Segundo Kauark-Leite,

[...] a restrição do princípio de razão suficiente ao princípio de determinação de uma ordem temporal objetiva dos objetos da percepção, como estabelecido pela segunda

analogia da experiência, é válida no nível do entendimento. No entanto, a razão exige mais. Ela exige que a suficiência da explicação científica deva ser buscada na ideia de unidade completa dos conceitos do entendimento, mesmo que de forma hipotética (Kauark-Leite, 2014, p. 196).

Concordo que de fato podemos estender o princípio de causalidade (e isso em virtude de uma exigência da razão) enquanto um princípio que busca por uma condição para todo condicionado dado, mas penso que isso só é possível na medida em que a razão impõe a essa busca seu parâmetro: o incondicionado como ideal absoluto da razão pura (B 597), modelo de um ser singular, ainda que na ideia, que contém em si a totalidade de condições e que, portanto, não só é *in*-condicionado, como também *auto*-condicionado. Sem esse incondicionado conduzindo a marcha do pensamento em direção ao absoluto (i.e., à razão suficiente), o princípio da busca pelas condições para todo condicionado *ad infinitum* não pode, sob hipótese alguma, ser considerada estruturalmente similar ao princípio de suficiente leibniziano.

É esse mesmo problema que aparece na interpretação que Luís Eduardo Ramos de Souza e José Pereira do Vale Filho fazem em *O princípio de razão suficiente na Crítica da razão pura de Kant: as analogias, as antinomias e os princípios regulativos*. Já de início, em nota de rodapé (2019, p. 3, nr. 3), os autores dizem que “a proposta deste artigo é analisar as implicações do PRS no contexto da filosofia teórica de Kant e não no seu sistema crítico como um todo, por isso não será focalizada aqui a questão de se o PRS fornece ou não a completude da série causal para se pensar o incondicionado [...]”. Se considerarmos o que expus à respeito da relação do princípio de razão suficiente com o conceito do incondicionado, é fácil perceber que desde o início da leitura já cheguei à conclusão de que o texto não podia estar tratando do princípio de razão suficiente “leibniziano”.²³ Os autores de fato, assim como Kauark-Leite, pensam o princípio de razão suficiente kantiano (ou, pelo menos, tal como explicitamente apresentado por Kant sob esse nome) como não se restringindo a contextos constitutivos da experiência, coisa que implicaria em aceitar a tese de Longuenesse. No entanto, seu caráter regulativo só pode ser pensado se pensarmos num princípio que busca não a condição para todo condicionado, mas sim o incondicionado para todo e qualquer condicionado. É somente sob essa pressuposição que a busca por gêneros cada vez mais elevados e fundamentais, presente no princípio de homogeneidade trabalhado por Ramos de Souza e Vale Filho (2019, pp. 10-12), pode fazer sentido. Sem o incondicionado como parâmetro para a completude visada, tanto faz para a razão decidir parar em um gênero ou outro, ou mesmo numa pluralidade de gêneros, já que não há imposição de parte alguma para prosseguir na busca por um gênero mais elevado que englobe essa multiplicidade.

Nesse sentido, me ponho ao lado da leitura irreducionista que Omri Boehm apresenta em *O princípio de razão suficiente*, o argumento ontológico e a distinção ser/dever [The principle

23 Quanto a isso, é curioso que tanto Kauark-Leite (2014, pp. 184-5) quanto Ramos de Souza e Vale Filho (p. 2) tomem como paradigmática a formulação que Leibniz faz do princípio de razão suficiente na *Monadologia*. Essa definição, além de colocar o princípio de razão suficiente “ao lado” do de contradição, dando a entender que ambos têm o mesmo peso, não deixa explícita a vinculação do princípio com o incondicionado: “e o de *razão suficiente*, em virtude do qual consideramos que nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, nenhum enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo [...]” (Leibniz, 2004 [1714a], p. 137, §32). É possível, inclusive, que seja essa a definição que tenha inspirado Wolff e sua escola – e, por consequência, Kant – a interpretar o princípio de razão suficiente como um princípio vinculado à verdade de proposições, e não da constituição das próprias coisas. Nesse sentido, penso que de longe a formulação mais poderosa de Leibniz do princípio de razão suficiente é a que se encontra no §7 dos *Princípios da natureza e da graça*: “até aqui só falamos como simples físicos; agora devemos elevar-nos à metafísica, valendo-nos do *grande princípio*, pouco empregado usualmente, que afirma que *nada se faz sem razão suficiente*, isto é, que nada ocorre sem que seja possível àquele que conheça suficientemente as coisas dar uma razão que baste para determinar por que é assim e não de outro modo” (Leibniz, 2004b [1714], p. 158, §7). Essa razão suficiente exigida pelo princípio deve ser capaz de responder “*por que existe alguma coisa e não o nada?* Pois o nada é mais simples e mais fácil do que alguma coisa. Ademais, supondo-se que devam existir coisas, é preciso que se possa dar a razão de *por que devem existir assim* e não de outro modo” (Leibniz, 2004c [1714], p. 158, §7). Uma vez que para Leibniz apenas Deus, enquanto fundamento autossuficiente e independente, pode ser essa razão visada pelo princípio de razão suficiente, é impossível não vincular tal princípio com o conceito do incondicionado.

of sufficient reason, the ontological argument and the is/ought distinction], a saber, a de que o princípio de razão suficiente leibniziano aparece, na filosofia crítica de Kant, sob o nome de “princípio supremo da razão pura”:

A crítica de Kant à metafísica consiste, em grande medida, em seu ataque a um princípio que ele chama de das oberste Prinzip der reinen Vernunft – o princípio supremo da razão pura. Esse princípio estabelece que, se o condicionado é dado, a série completa das condições – série que é por si própria incondicionada – é também dada (A309/B366). Nem sempre é notado, mas esse princípio nada mais é do que o princípio de razão suficiente [PRS] (Boehm, 2016, p. 556, tradução minha).²⁴

Apesar de divergir de Boehm em aspectos menores, como, por exemplo, sobre a maneira como nossas faculdades cognitivas são levadas a tomar um princípio meramente regulativo da razão por um princípio constitutivo das próprias coisas, endosso a linha geral de seu argumento de que a pergunta pela legitimidade do princípio supremo da razão pura, ou melhor, o princípio de razão suficiente leibniziano, envolve uma avaliação rigorosa das condições que nos permitem atestar a existência efetiva de um incondicionado fora da ideia que dele temos.

Com essa posição em mente, temos que tomar toda e qualquer ocorrência da expressão “princípio de razão suficiente” nos textos kantianos como se referindo não ao princípio de razão suficiente de Leibniz, mas àquilo que Kant, inspirado na escola wolffiana, incorporou como sendo tal princípio, de modo que qualquer debate que queria fazer alguma conexão entre o que Kant chama de princípio de razão suficiente (atribuindo-o ou não a Leibniz) deve ter o cuidado de lembrar que esse “princípio leibniziano” talvez não exista fora dos textos kantianos, nos obrigando a ler de forma mais atenta não só às definições explícitas que Leibniz faz do princípio, mas à sua estrutura e seu lugar no sistema que fundamenta.²⁵

Considerações finais

Como vimos, o princípio de causalidade possui a seguinte forma: todo efeito tem uma causa e, inversamente, toda causa tem um efeito. Caso o efeito não se seguisse de forma necessária da causa, sendo esta posta, ocorreria algo inteligível. De forma análoga, todo efeito, sendo tomado como condicionado, possui uma causa como condição. Essa causa, porém, no tempo, é sempre tomada também, por sua vez, como condicionada por uma condição, e assim *ad infinitum*. Não há, desse modo, no princípio de causalidade, nenhuma referência a uma razão suficiente, ou a algo incondicionado. Kant chega, inclusive, a afirmar que, “se a lei empiricamente válida da causalidade conduzisse ao ser originário, este teria de pertencer à cadeia dos objetos da experiência; nesse caso, porém, também ele, como todos os fenômenos, seria por seu turno condicionado” (KrV, B 664; Kant, 2015 [1787], p. 487). Isso, por si só, já deveria nos convencer de que o princípio de razão suficiente da segunda analogia não pode ser, de forma alguma, o princípio de razão suficiente de Leibniz – aceitar isso tornaria absolutamente sem sentido as críticas de Leibniz a Hobbes e Spinoza.

Assim, se o que Longuenesse defende como sendo o “princípio de razão suficiente” kantiano – i.e., uma redução ao princípio de causalidade resultante da resignificação dos sentidos de razão feita por Kant – pode ser compreendida da maneira como apresentei, ou seja, como uma crítica ao modo como a escola wolffiana entendeu o princípio, então podemos

24 O trecho da *Crítica da razão pura* citado por Boehm, entretanto, parece referir-se à B 364, não à B 366.

25 Isso, claro, no caso de Leibniz. No caso de Spinoza, por exemplo, o que é chamado de “princípio de razão suficiente”, na medida em que é reduzido em seu alcance, ocupa um lugar secundário. Daniel Schneider atenta para o fato de que, em ambos os casos em que o princípio de razão suficiente aparece na *Ética* de Spinoza ele não aparece como axioma. Isso, segundo o comentador, nos fornece razões para pensar que o princípio de razão suficiente não só não é o principal fio condutor da investigação, como no caso de Leibniz, como exerce papel relativamente pequeno no esquema spinozista (Schneider, 2014, p. 110).

aceitar a interpretação de Longuenesse. Isso, como eu disse no início, se deve ao fato de que, se considerarmos que as únicas formas válidas do princípio de razão suficiente são aquelas que podem ter sua constitutividade deduzidas de acordo com o método transcendental, é óbvio que, dentre todas as aplicações do princípio de razão suficiente, a única legítima será a do princípio de causalidade.

Eu, porém, não penso que essa análise da desconstrução kantiana do princípio de razão suficiente proveniente da escola wolffiana se dirija, de alguma maneira, ao princípio de razão suficiente que considero como “leibniziano”, já que o princípio de razão suficiente, tal qual Kant o apresenta, não se refere em momento algum a um incondicionado ou razão suficiente (Kant, inclusive, abandona esta última expressão em virtude de sua obscuridade no pensamento wolffiano). Se considerarmos os aspectos da noção de razão elencados por Kant como vinculados à tradição wolffiana, é inevitável que consideremos que o princípio de causalidade é o único que pode ter sua validade objetiva deduzida – e, portanto, ser considerado constitutivo da experiência.

A despeito disso, penso que a discussão kantiana em torno do princípio de razão suficiente leibniziano não se situa no panorama apresentado por Longuenesse. Como notam Kauark-Leite, Ramos de Souza e Vale Filho, cada um a sua maneira, Kant argumenta que certos princípios, apesar do fato de não poderem ser considerados constitutivos da experiência, podem, não obstante, ter uma validade subjetiva – ou, melhor, ser considerados como regulativos dela. Um princípio é regulativo quando, apesar dele não dizer nada a respeito de um objeto da experiência – não atendendo, portanto, às condições Longuenesse identifica como necessárias para a dedução de sua validade objetiva –, ainda assim diz algo a respeito do sujeito que investiga. Nesse caso, o princípio possui o caráter de máxima regulativa, que, tendo certa validade subjetiva (que, nesse caso, significa que ele é válido objetivamente para todos os seres racionais), serve como fio condutor da investigação. É, portanto, como um princípio da razão, não do entendimento, que o princípio de razão suficiente de Leibniz deve ser analisado, mas não como aquele que Kant chama de princípio de razão suficiente, e sim aquele que ele chama de princípio supremo da razão pura.

Desse modo, a recolocação do debate em torno do princípio de razão suficiente em Kant envolve aceitar a interpretação que defendo: a de que o princípio de razão suficiente, na filosofia de Kant, aparece sob o nome de princípio supremo da razão pura. Assim, apesar de Kant se referir, na segunda analogia, ao princípio de causalidade como “princípio de razão suficiente”, penso que a forma do princípio supremo da razão pura indica que é ele, na filosofia de Kant, que é o verdadeiro correspondente do princípio de razão suficiente de Leibniz.

Referências

ALQUIÉ, F. A idéia de causalidade de Descartes a Kant. In: CHÂTELET, F (org). *História da Filosofia, Idéias, Doutrinas: o Iluminismo (século XVIII)*. Tradução de Guido de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, pp. 187-202.

BOEHM, O. The principle of sufficient reason, the ontological argument and the is/ought distinction. *European Journal of Philosophy*, 24 (3), pp. 556-579, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/ejop.12130>

CORR, C. A. Christian Wolff and Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, 36 (2), pp. 241-262, Apr-Jun., 1975.

HIRATA, C. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 2017 (Ensaio de Cultura, 59).

KANT, I. A new elucidation of the first principles of metaphysical cognition. In: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Edited and translated by David Walford, in collaboration with Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 1-45.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, 2015 (Coleção Pensamento Humano).

KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902-.

KANT, I. Letter to Carl Leonhard Reinhold of May 12, 1789. In: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Correspondence*. Translated and edited by Arnulf Zweig. Cambridge: University Press, 1999, pp. 296-303.

KAUARK-LEITE, P. Ciência empírica, causalidade e razão suficiente em Kant. *Estudos Kantianos*, Marília, 2 (2), pp. 183-220, jul./dez., 2014. DOI: <https://doi.org/10.36311/2318-0501/2014.v2n02.4120>.

LEIBNIZ, G. W. Da origem primeira das coisas. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. In: LEIBNIZ, G. W.; NEWTON, I. *Newton /Leibniz*. Tradução de Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos e Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974, pp. 391-399 (Os Pensadores, XIX).

LEIBNIZ, G. W. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms, 1978.

LEIBNIZ, G. W. Os princípios da filosofia ou A monadologia. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. Revisão de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004a, pp. 129-149.

LEIBNIZ, G. W. Princípios da natureza e da graça fundados na razão. Tradução de Alexandre da Cruz Bonilha. Revisão de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação de Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004b, pp. 151-163.

LEIBNIZ, G. W. The confession of nature against atheists. In: *Philosophical Papers and Letters*. Translated and edited, with an introduction by Leroy Earl Loemker. 2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 109-113.

LONGUENESSE, B. *Kant e o poder de julgar*. Tradução de João Geraldo Martins da Cunha e Luciano Codato. Campinas, SP. Editora da Unicamp, 2019.

LONGUENESSE, B. Kants deconstruction of the principle of sufficient reason. *The Harvard Review of Philosophy*, (IX), pp. 67-87, 2001.

MELO, A. O princípio da razão suficiente: limites e conjectura. *Revista da Faculdade de Letras - Universidade do Porto*, Série de Filosofia, Porto, v. 9, pp. 149-75, 1992. DOI: <https://doi.org/10.21747/295>.

RAMOS DE SOUZA, L. E.; VALE FILHO, J. P. O princípio de razão suficiente na *Crítica da Razão Pura* de Kant e suas aplicações: as analogias, as antinomias e os princípios regulativos. *doispontos*, Curitiba, São Carlos, 16, (3), pp. 1-15, novembro, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v16i3.66683>

SALTIÉL, E. R. von. *Wolff e o jovem Kant: os princípios de contradição e de razão e a prova da existência de Deus*. Porto Alegre. 91 folhas. Dissertação. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Filosofia, UFRGS, 2012.

SCHNEIDER, D. Spinozas PRS as a principle of clear and distinct representation. *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 95, pp. 109-29, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1111/papq.12019>.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tadeu Tomaz. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

WOLFF, C. *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertracta, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Frankfurt, Leipzig: Rengerische Buchhandlung, 1736.

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedancken Von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*. Halle im Magdeburgischen: Renger, 1752.

Kantianismo radical negro¹

[Charles W. Mills]

Tradução

José Victor Alves da Silva²

Universidade Estadual de Campinas (São Paulo, Brasil)

Breno Ricardo Guimarães Santos³

Universidade Federal de Mato Grosso (Cuiabá, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i3.99072

Resumo

Este ensaio tenta desenvolver um “kantianismo radical negro” – isto é, um kantianismo informado pela experiência negra na modernidade. Depois de analisar brevemente as apropriações socialistas e feministas de Kant, defendo que uma apropriação radical negra análoga deveria se basear na ontologia social distinta e visão do Estado associadas à tradição radical negra. Na ética, isto significaria trabalhar com uma ontologia social (consciente de cor em vez de daltônica) de pessoas brancas e subpessoas negras e depois perguntar o que o respeito por si mesmo e pelos outros exigiria nessas circunstâncias. Na filosofia política, significaria enquadrar o Estado como um *Rassenstaat* (um Estado racial) e depois perguntar quais medidas de justiça corretiva seriam necessárias para concretizar o *Rechtsstaat* [Estado de Direito] ideal.

Abstract

This essay tries to develop a “black radical Kantianism” – that is, a Kantianism informed by the black experience in modernity. After looking briefly at socialist and feminist appropriations of Kant, I argue that an analogous black radical appropriation should draw on the distinctive social ontology and view of the state associated with the black radical tradition. In ethics, this would mean working with a (color-conscious rather than color-blind) social ontology of white persons and black sub-persons and then asking what respect for oneself and others would require under those circumstances. In political philosophy, it would mean framing the state as a *Rassenstaat* (a racial state) and then asking what measures of corrective justice would be necessary to bring about the ideal *Rechtsstaat*.

1 Artigo *Black radical Kantianism* foi originalmente publicado em *Res Philosophica*, volume 95, issue 1, january 2018, pages 1-33: <https://doi.org/10.11612/resphil.1622>. Autorização de publicação da tradução concedida pela *Res Philosophica* em 2 de outubro de 2024.

2 Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e membro do GEFAA (Grupo de Estudos de Filosofias Africanas e Afrodiaspóricas). E-mail: josev.alves.silva@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7593-712X>

3 Doutor em Filosofia (UFSC) e Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). E-mail: breno.ricardo@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7223-7363>

1 Introdução⁴

Os grupos sociais subordinados que tentam desenvolver uma política emancipatória enfrentam rotineiramente o problema de como se relacionar com as estruturas, princípios e ideais oficialmente promulgados por aqueles que dominam a ordem social. Deveriam procurar adaptar estas estruturas, princípios e ideais aos seus próprios fins ou deveriam tentar inventar alternativas? A primeira estratégia tem a virtude (aparentemente) óbvia de se posicionar dentro da corrente dominante, assumindo um aparato conceitual e normativo já familiar e socialmente hegemônico, embora para propósitos anti-hegemônicos e pouco familiares. A possível desvantagem é que este aparato – moldado, afinal, por práticas de exclusão há muito estabelecidas – acabará por ser mais refratário do que se esperava a qualquer tal apropriação. A segunda estratégia tem a virtude (aparentemente) óbvia de abandonar completamente a criação do opressor, as ferramentas do mestre, em prol da própria visão libertadora original. A possível desvantagem é que esta ideologia supostamente emancipatória pode ter menos apelo do que o esperado mesmo entre seus iguais oprimidos, e muito menos entre aquela seção dos privilegiados que se está tentando conquistar (caso se esteja assumindo este objetivo na agenda), o que pode acabar sendo prejudicial devido às suas próprias exclusões pouco atraentes. Consequentemente, os debates históricos nos domínios da teoria de classe, gênero e raça entre aqueles que tentam recuperar o liberalismo (de uma forma ou de outra) para a social-democracia, ou liberalismo feminista ou liberalismo negro, e aqueles convencidos de que o liberalismo (ou qualquer outro candidato do grupo-dominante) é necessária e irremediavelmente “burguês”, ou “androcêntrico”, ou “branco”, e o que é necessário, em vez disso, é um comunitarismo revolucionário, ou um feminismo radical, baseado na sororidade, ou um retorno distintamente negro/afrocêntrico de axiologias pré-coloniais e filosofias políticas.

Neste ensaio, quero olhar especificamente para o kantianismo e os recursos que ele pode fornecer para uma recuperação antirracista por meio do que recentemente passou a ser denominado a “tradição política afro-moderna” (Gooding-Williams, 2009). O pensamento político afro-moderno (anteriormente “preto” [*black*] ou “Negro” [*Negro*]) se desenvolve, como o seu nome indica, na modernidade, necessitado pela resistência às instituições opressivas da escravidão atlântica e do colonialismo europeu. O pensamento político africano pré-moderno não teria sido preto ou Negro (categorias impostas pelo europeu) nem continentalmente uniforme. Mas o advento destes novos sistemas de dominação eventualmente transforma pessoas de diferentes nações e civilizações africanas, com diferentes culturas, línguas e tradições, em “pretos”/“Negros” genéricos, estigmatizados como escravos naturais – netos de Cam (Haynes, 2002; Goldenberg, 2003). Seja historicamente no abolicionismo, no anti-colonialismo, no anti-imperialismo, no ativismo anti-Jim Crow e anti-apartheid ou na resistência mais recente a sistemas políticos agora racialmente igualitários nominalmente, mas na realidade ainda anti-negros, a teoria política afro-moderna procura superar os “regimes de supremacia branca” (Gooding-Williams, 2009, p. 3) nos seus disfarces multiformes e em constante evolução.

Longe de ser monolítica, contudo, a teoria afro-moderna deve ser considerada como uma categoria geral que se estende por muitas variantes diferentes. Dependendo dos respectivos diagnósticos oferecidos sobre a dinâmica destes regimes e das correspondentes prescrições para a sua derrubada ou reforma, se pode derivar variedades de liberalismo negro, marxismo negro, nacionalismo negro, feminismo negro e até mesmo conservadorismo negro (Dawson, 2001). Meu próprio projeto nos últimos anos se tornou a articulação de um “liberalismo radical negro” que se baseia nas vertentes normalmente consideradas “radicais” do pensamento afro-moderno – marxismo negro, nacionalismo negro e feminismo negro – enquanto incorpora os seus principais *insights* em uma estrutura liberal modificada e radicalizada (Mills, 2017a, epílogo). E

4 Agradecemos cordialmente pela cuidadosa revisão feita pela editoração da revista *Studia Kantiana*, cujos apontamentos contribuíram para nossa tradução do artigo | Revisão técnica: Nicole Martinazzo. Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: nicole.martinazzo@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7277-4342>

um “kantianismo radical negro” deveria ser um elemento-chave desta síntese proposta, embora não no sentido de documentar a recepção *corrente* de Kant pelos teóricos radicais negros (ao contrário da sua leitura corrente de Marx), mas no sentido de demonstrar como temas clássicos desta literatura afro-moderna podem ser traduzidos de forma esclarecedora em um discurso kantiano remodelado pelas realidades da subordinação racial. Assim, a agenda é tanto descritiva como prescritiva, olhando para o destino da “pessoalidade” [*personhood*] como uma categoria liberal geral, em circunstâncias não liberais, e sugerindo uma reconstrução “kantiana” como uma abordagem de desmarginalização para reunir estas conversas segregadas.

Mas por que Kant? Para começar, há o argumento estratégico da ascensão de Kant à centralidade da teoria normativa ocidental contemporânea ao longo do último meio século. Com o desaparecimento ou pelo menos a diminuição considerável da importância do liberalismo utilitarista (Jeremy Bentham, James e John Stuart Mill, Henry Sidgwick) que foi hegemônico desde o início dos anos 1800 até meados do século XX, é o liberalismo deontológico/contratualista que agora é mais influente, seja na teoria política analítica anglo-americana ou na teoria crítica continental. Immanuel Kant é agora considerado não apenas como o mais importante eticista da modernidade, mas também como um dos seus mais significativos teóricos políticos normativos⁵. Assim, um envolvimento racialmente informado com esta tradição teria as virtudes de estar em diálogo com o que é hoje a vertente central da teoria ético-política ocidental: o pensamento político afro-moderno em diálogo com o pensamento político euro-moderno. Mas em segundo lugar, além destas considerações estratégicas (e talvez mais importante), os princípios-chaves e ideais fundamentais do pensamento ético-político de Kant são, uma vez desracializados, muito atraentes: o respeito pelos direitos das pessoas individuais, o ideal do *Rechtsstaat* (reconhecidamente um tanto modificado em relação à versão do próprio Kant) e a visão de uma ordem cosmopolita global de iguais. O problema, em minha opinião, tem sido menos o racismo do próprio Kant (uma vez que é simplesmente ignorado pela maioria dos kantianos contemporâneos)⁶ do que o fracasso em repensar estes princípios e ideais *à luz* de uma modernidade estruturada pela dominação racial. E isso me leva ao terceiro ponto. Em contraste com, digamos, um diálogo entre as tradições políticas europeias e asiáticas, que, pelo menos durante longos períodos, se desenvolveram em grande parte separadamente umas das outras, as tradições euro-modernas e afro-modernas estão íntima e dialeticamente ligadas. Como sublinhado no início, esta última se desenvolve *numa contestação específica da primeira*, envolvendo tanto a resistência como a rejeição dos seus princípios fundamentais na medida em que racionalizam e justificam a dominação europeia, embora por vezes busque se apropriar e modificar outros para fins emancipatórios (Bogues, 2003). Então, desenvolver um “kantianismo radical negro” como um empreendimento autoconsciente não deveria ser apenas instrumental e intrinsecamente valioso, mas esclarecedor de um sistema normativo contra-hegemônico *já presente* no pensamento afro-moderno, ainda que não autodenominado “kantiano”, formado em oposição a uma dominação branca baseada na negação aos negros da igualdade de personalidade⁷.

2 “Kantianismos” revisionistas de classe e gênero

Deixe-me começar com uma breve visão geral comparativa das abordagens de classe e gênero em relação a Kant para ver quais lições podem ser aprendidas para a teoria racial.

5 Como Hans Reiss escreve em seu posfácio à segunda edição de 1991 de sua coleção editada de escritos políticos de Kant para a série *History of political thought* da Cambridge University Press: “O prestígio de Kant como pensador político foi substancialmente ampliado no mundo de língua inglesa desde que esse volume foi para as gráficas há pouco mais de duas décadas. Cada vez mais estudiosos estão dispostos a classificá-lo entre as principais figuras da história do pensamento político” (Reiss em Kant, 1991b, p. 250).

6 Para uma visão geral de alguns dos debates e uma bibliografia detalhada, ver Mills (2005, 2014).

7 Nota de tradução: Uma tradução alternativa para o conceito de *personhood* seria “personalidade”.

O marxismo é notoriamente fraco em teoria normativa, parecendo, por um lado, usar uma linguagem moral para condenar o capitalismo e, por outro, rejeitar a moralidade como tal (não apenas a moralidade “burguesa”) como “ideológica”. No breve apogeu do “marxismo analítico” (décadas de 1970-1980), consequentemente, uma grande tradição de literatura foi gerada sobre a questão de saber se a metaética do marxismo era não-cognitivista, teórica do erro, relativista ou objetivista, se na ética normativa Marx seria melhor entendido como um utilitarista, um aristotélico, um comunitarista (orientado para o futuro e não para o passado, é claro), ou mesmo, por mais implausível que possa parecer, um teórico dos direitos naturais, e se a justiça para ele poderia ser uma norma trans-histórica ou era necessariamente relativa ao modo de produção (Cohen *et al.*, 1980; Nielsen e Patten, 1981; Lukes, 1985). Kant quase nunca foi invocado nestes debates. Além das suas posições problemáticas (de um ponto de vista materialista marxista) acerca da metafísica e da suposição libertária de que os humanos poderiam de alguma forma ir além da causalidade empírica, sua rejeição do direito à revolução (Kant, 1991b, pp. 79-87, pp. 143-147, pp. 263-267) teria obviamente sido um anátema ao marxismo, para não mencionar as suas restrições de propriedade à cidadania plena (“ativa”). Associamos Locke, e não Kant, à ideia de tornar a propriedade privada fundamental, mas é preciso lembrar que Kant também enfatiza a importância da propriedade privada, mesmo que dentro de uma estrutura normativa diferente (Ripstein, 2009, cap. 4), e infamemente exclui os não-autossustentados [*non-self-supporting*] (juntamente com as mulheres como grupo) da categoria de cidadãos com plenos direitos (Kant, 1991b, pp. 61-92, 139-140). Assim, o *Rechtsstaat* kantiano é, não menos que a comunidade lockeana, um estado de proprietários, um estado burguês e um estado que, mesmo que seja opressivo, não pode ser lícitamente deposto, apenas contestado por meio da “liberdade de expressão” [*freedom of the pen*] (Kant, 1991a, p. 85).

No entanto, vários comentadores argumentaram desde o início que tais exclusões são incompatíveis com a própria enunciação de Kant dos três “atributos legítimos que são inseparáveis da natureza de um cidadão” – isto é, “liberdade legal”, “igualdade civil” e “independência civil” (Kant, 1991b, pp. 139–140). Os kantianos contemporâneos, sejam de esquerda, de centro ou de direita, não acreditam, é claro, que tenham de endossar o seu libertarianismo metafísico e, nestes tempos mais esclarecidos, rejeitariam inequivocamente as suas restrições proprietárias e de gênero à cidadania (Kersting, 1992). Para eles, as teses cruciais são os compromissos morais com o respeito pela personalidade e pela agência racional e as implicações do imperativo categórico para a prática moral e política (todos concebidos de uma forma inclusiva).

Os kantianos de esquerda em particular vêem a proibição de usar os outros como meros meios como uma potencial acusação moral do capitalismo e o reino dos fins como traduzível numa visão do futuro socialista. No final do século XIX e início do século XX, por exemplo, a “Escola de Marburg” associada a Hermann Cohen tentou desenvolver um “socialismo kantiano” para guiar o movimento social-democrata alemão da época, remediando o que era, na sua perspectiva, a patente deficiência normativa do auto-concebido “socialismo científico” de Marx (van der Linden, 1988). Mais recentemente, é claro, o liberalismo de esquerda de John Rawls (1999) notoriamente se baseia em (elementos de) Kant para mapear uma sociedade “perfeitamente justa” e “bem ordenada” na qual não existe nenhum direito pré-existente à propriedade privada dos meios de produção, o mercado capitalista é limitado pela igualdade justa de oportunidade e pelo princípio da diferença, e as liberdades básicas iguais, formalmente garantidas para todos, devem ter valor igual, independente da classe social a que pertença. (Como o verdadeiro Kant estava muito mais próximo do libertarianismo do que da social-democracia, esta apropriação envolve uma reescrita significativa da sua teoria.) A “exploração”, um conceito tradicionalmente associado à esquerda marxista, também foi recentemente reavivado por alguns acadêmicos liberais. Na sua formulação marxista clássica, estava ligado à teoria do valor-trabalho, agora amplamente vista como desacreditada. Mas conceitualizações liberais alternativas, baseadas em normas kantianas e liberais relacionadas, de não “usar” pessoas, ou de outra forma tirar vantagens das suas circunstâncias infelizes, se tornaram cada vez mais respeitáveis (Deveaux e Panitch, 2017).

Portanto, um kantianismo liberal de esquerda/“socialista democrático” é, longe de ser uma contradição em termos, a posição política modal para muitos na esquerda hoje. Na medida em que o marxismo ofereceu uma alternativa normativa a tal visão, ela foi geralmente considerada como um gesto em direção a uma espécie de comunitarismo rousseauiano em “Sobre a Questão Judaica” (Marx, 2000), um texto que condena a linguagem dos direitos como sendo ela mesma necessariamente parte da ordem burguesa alienada. Mas os “direitos negativos” (vida, liberdade, propriedade) hegemônicos no discurso liberal da época foram há muito suplementados – embora de forma controversa para os liberais clássicos – pelos “direitos positivos” propostos pelos social-democratas, o que seria difícil de enquadrar como intrinsecamente burguês. E num planeta ecologicamente em perigo, qualquer projeto de justiça global radicalmente redistributivista exigirá necessariamente – mesmo sob os auspícios “socialistas” – um conjunto detalhado de normas morais e jurídicas para julgar reivindicações rivais urgentes em condições de crise e escassez bastante diferentes da cornucópia global de bens que Marx e Engels encaravam como marcando a ordem pós-burguesa (as “forças de produção” agora supostamente estando completamente “libertas”). Hoje, é difícil imaginar uma alternativa credível ao discurso dos direitos e uma base kantiana parece mais segura do que uma utilitarista, embora, é claro, seja necessária uma batalha separada contra a crítica aos direitos positivos por parte dos liberais lockeanos.

As apropriações do kantianismo sensíveis a questões de classe estão, portanto, estabelecidas há muito tempo. No entanto, devido à sub-representação das mulheres na profissão (e, talvez, ao seu grau mais elevado de sexismo), um envolvimento feminista correspondente não está tão bem desenvolvido. O sexismo de Kant é, sem dúvida, muito mais extremo do que o seu classismo (Schott, 1997), centrado em supostas diferenças inatas de gênero que, sendo essenciais e permanentes, não podem ser superadas (ao contrário de uma fuga burguesa ou pequeno-burguesa do status de “cidadão passivo” através da aquisição de propriedade ou mudança de carreira apropriada) (Kant, 1991b, p. 75, 77-79, 139-140, 257). Além disso, dada a centralidade do casamento e da família na ordem social, as suas caracterizações sexistas das mulheres são muito mais difundidas ao longo dos seus textos e provavelmente mais intimamente relacionadas com a sua filosofia social e política. Conforme argumentaram comentadoras feministas como Pauline Kleingeld (1993) e Hannelore Schröder (1997), ler as afirmações de Kant sobre os direitos dos “homens” ou das “pessoas” de uma forma inclusiva em relação a gênero é ignorar os compromissos patriarcais fundamentais em seu pensamento, que negam às mulheres a capacidade de autonomia e as prescreve a tutela masculina permanente. Ademais, para além destas restrições de gênero, o teor da sua filosofia também foi considerado distintamente “masculinista” por algumas feministas – rígido, formalista, hiperracionalista, insensível ao contexto. Uma ética do “cuidado”, supostamente mais típica da orientação moral e do desenvolvimento das mulheres, foi por vezes proposta como uma alternativa superior, como no famoso debate Gilligan-Kohlberg (Gilligan 2016 [1982]).

Mas podem ser encontradas várias feministas liberais proeminentes, como Jean Hampton, Susan Moller Okin e Martha Nussbaum, que estão elas próprias abertas ao contratualismo (Hampton, 2007; Okin, 1989), ou, mesmo quando simpáticas a outras estratégias normativas (teoria das “capacidades” de Nussbaum [2000]), ainda têm dúvidas sobre tal ética, ou acreditam que, na medida em que é valiosa, deve ser vista menos como concorrente do que como complementar a abordagens mais formalizadas. Para elas, o sexismo de Kant não deveria ser ignorado, mas sim considerado como facilmente expurgável de sua teoria. Contudo, trabalhos mais recentes, como o de Carol Hay (2013), começaram a adotar uma abordagem um tanto diferente. A metodologia não consiste em simplesmente ignorar o sexismo do próprio Kant, mas em perguntar como esse sexismo moldou a sua teoria para torná-la masculinamente enviesada mesmo quando as declarações sexistas são eliminadas, e como, correspondentemente, um “kantianismo” revisionista, conscientemente reorientado por um compromisso com a equidade de gênero, precisaria ser reestruturado para lidar com um mundo patriarcal. Hay, por exemplo, argumenta que o dever de respeitar a si mesmo como pessoa exigiria resistência às práticas sexistas

cotidianas. Não se trata, portanto, de tratar as mulheres como normativamente intercambiáveis com os homens, mas de repensar as normas e preceitos kantianos convencionais para registrar a diferença radical na experiência das mulheres.

Acredito que um kantianismo radical negro pode aproveitar frutiferamente do exemplo de ambos os *corpus* literários, na medida em que a situação dos negros na modernidade foi marcada não apenas pela exploração econômica (como com os sujeitos da [branca, em grande parte masculina] teoria de classe marxista), mas pela derrogação essencialista (como acontece com os sujeitos da teoria de gênero feminina branca). Incluir negros e outras pessoas de cor⁸ no aparato de Kant de uma forma nominalmente neutra em relação à raça é, obviamente, feito com bastante facilidade – daí a perplexidade por parte dos críticos quanto ao ponto filosófico de ter a preocupação de destacar o racismo de Kant em primeiro lugar. Bastaria considerar “pessoa” como conceito racialmente inclusivo e continuar como antes. Mas a operação mais interessante e desafiadora, como no trabalho análogo de Hay, é o projeto de rearticulação *sensível à raça* para levar em conta, e reparar, uma subordinação racial não apenas nacional, mas (historicamente) global, e que deixou um legado de injustiça estrutural, não apenas na disparidade econômica e na identidade estigmatizada, mas, reflexivamente, nas deficiências conceituais “daltônicas”⁹ do próprio “liberalismo deontológico”.

Então, na realidade, sempre houve aqui dois conjuntos de questões: o elitismo/sexismo/racismo próprios de Kant e como isso afeta ou não sua teoria, e se um aparato que seja reconhecidamente kantiano (ou pelo menos “kantiano”) pode ser desenvolvido para iluminar, criticar e abordar adequadamente a dominação de classe/gênero/raça e, em caso afirmativo, como.

3 Kant e raça

Agora, deixe-me abordar a questão racial, que é o meu foco neste ensaio. Já que este contexto pode ser menos familiar para alguns leitores, irei detalhar um pouco mais.

A partir da década de 1990, uma série de trabalhos filosóficos que passou a chamar a atenção para o fato surpreendente de que Kant, o mais célebre eticista do período moderno, não era apenas racista, mas um teórico pioneiro do racismo “científico”/biológico moderno¹⁰. Como cristão ortodoxo, Kant estava obviamente comprometido com uma explicação monogenética, em vez de uma explicação poligenética, para as origens da humanidade. Mas os *Keime* (germes, sementes) que ele postulou como presentes na raça humana originária se desenvolveriam – ao serem estimulados pelos diferentes ambientes físicos ao redor do planeta para os quais os seres humanos migraram – de forma a moldar permanentemente o que se tornaram os diferentes

8 Nota de tradução: Nos Estados Unidos, o termo *people of color* (no original em inglês) é comum, sendo utilizado para se referir a pessoas não-brancas em geral. Já no Brasil, o uso desse termo seria um pouco controverso atualmente, pois estamos justamente criticando a falta de racialização crítica de pessoas brancas. De todo modo, se manteve a utilização do termo empregado pelo autor por falta de outro termo com equivalência exata em nosso contexto.

9 Nota de tradução: É importante mencionar que o termo original *color-blind*, em seu sentido médico, designa pessoas daltônicas, assim como *color-blindness* designa o daltonismo. No contexto estadunidense de debate racial em que Mills os insere, está se referindo à desconsideração e à falsa aparência de desconsideração ou de inexistência do fator racial em relações sociais e atividades práticas e cognitivas, para problematizar essa ausência de percepção racial crítica e essa alegação de que supostamente a cor das pessoas não é considerada como elemento de tratamento discriminatório. Novamente se mantém o termo do autor por falta de tradução mais adequada. Optamos por não traduzir por “cegas à cor” ou “cegueira de cor” para evitar que a cegueira seja negativamente associada à ignorância, ainda que, no debate racial, defensores do *color-blindness* entendam essa falta de percepção racial como algo positivo.

10 Especialistas na história do racismo discordam sobre a periodização do racismo ocidental, seja uma periodização “curta” que localiza suas origens no início da modernidade (Fredrickson, 2015 [2002]) ou uma periodização “longa” que remonta ao mundo antigo (Isaac, 2004). Mas o julgamento padrão é que, se o racismo pré-moderno existisse, teria sido de forma teológica e cultural, ou talvez (seguindo Isaac), uma espécie de lamarckianismo primitivo.

ramos da humanidade. Europeus brancos, asiáticos amarelos, africanos negros e ameríndios vermelhos foram criados no que Kant afirmava ser uma hierarquia de traços intelectuais e caracterológicos codificada por cores (ver fontes em Mikkelsen, 2013). Assim, particularmente para as pessoas negras e nativas americanas – escravas naturais, na avaliação de Kant –, se levantou naturalmente a questão de saber se (numa teoria para a qual a autonomia é fundamental) elas poderiam realmente contar como “pessoas” para ele em qualquer sentido robusto.

Nas mais de duas décadas desde então, surgiram várias abordagens sobre este assunto delicado. Alguns filósofos simplesmente seguiram como antes, argumentando que tais escritos, embora inegavelmente deploráveis, devem ser atribuídos aos preconceitos da época e – como estão em grande parte localizados nos textos de antropologia e geografia física – podem simplesmente ser segregados dos textos morais/políticos/teleológicos. Outros viram tal abordagem interpretativa como uma petição de princípio, ignorando (tal como acontece com o gênero) o que se considera ser as verdadeiras contradições e inconsistências no pensamento de Kant. Como uma complicação adicional, foi levantada a possibilidade de um Kant em evolução (sobre raça, mas não sobre gênero). Sankar Muthu (2003) e Pauline Kleingeld (2007; 2014) propuseram, de forma independente, que precisamos de uma periodização do pensamento de Kant separada e distinta da divisão pré-crítica/crítica: um Kant racista que passa por uma experiência de conversão a um Kant antirracista, seja na década de 1780 (Muthu) ou na década de 1790 (Kleingeld) – por isso as passagens que parecem irrefutavelmente condenatórias do colonialismo europeu e da escravidão africana em *À Paz Perpétua* (Kant, 1991b, pp. 106-107) e *A Metafísica dos Costumes* (Kant, 1991b, pp. 172-173), textos de 1795 e 1797.

A minha posição, tal como desenvolvida em dois ensaios sobre o assunto (Mills, 2005; 2014), é que o isolamento destes escritos racistas não é filosoficamente justificável, e que precisamos *de fato* questionar quais são as suas implicações para o consenso convencional sobre o que as “teorias” de Kant (morais/políticas/teleológicas) estão realmente dizendo. Concordo com Robert Bernasconi (2001) que elas estão em contradição com o *que se entende* das teorias de Kant. O que eu sugiro, contra Bernasconi, é que as aparentes contradições podem ser reconciliadas uma vez que postulamos que Kant estava trabalhando com uma antropologia filosófica de pessoas e subpessoas. Assim, em conformidade com o monogenismo cristão, os negros são de fato humanos, mas não são, como estou argumentando, pessoas para Kant, uma vez que (neste planeta) a branquitude [*whiteness*] é um pré-requisito para o status de personalidade. Assim, não há contradição real, uma vez que reconhecemos que as suposições e declarações igualitárias nos escritos morais/políticos/teleológicos estão, na verdade, se referindo ao (subconjunto masculino da) raça superior (isto é, os brancos). (Sou agnóstico quanto à questão de saber se Kant mudou de opinião ou não, mas gostaria de salientar que, mesmo que ele tenha mudado, isso ainda implicaria que ele endossou uma teoria racista integrada – para mim, os textos racistas são *parte* da sua teoria, não contradições a ela – durante o maior período de sua carreira profissional). Isto passou despercebido na profissão, sugiro, devido à escassez de referências raciais nos textos mais familiares e amplamente lidos e à visão aprioristicamente higienizada de Kant – pelo menos no período pós-guerra – como um filósofo para quem tais sentimentos seriam impossíveis. Mas na verdade, o histórico de Kant como teórico racista era aparentemente bem conhecido na Alemanha até a Segunda Guerra Mundial, e só parece ter sido suprimido após a guerra. Um interessante ensaio investigativo, ou talvez até um livro inteiro, está esperando para ser escrito sobre este assunto, e sobre o que esta investigação revela em relação à questão mais ampla do encobrimento da sua história filosófica racista pelo Ocidente após o Holocausto.

Para nossos propósitos, porém, o ponto importante é que a raça, em um sentido racista, é central no seu pensamento, o que significa – dado o quão sistemático ele era como pensador – que ela se ramifica por toda a sua filosofia prática, nas esferas ética, política e cosmopolita. Aqui, estou seguindo Mark Larrimore (2008, pp. 361-362), que escreve:

Não sabendo o que procurar, os estudiosos não viram o papel estrutural e estruturante que a raça desempenha no trabalho [de Kant]... O conceito de raça de

Kant nunca foi apenas um termo classificatório numa antropologia fisiológica. Não compreenderemos seu apelo contínuo se aceitarmos a ideia anacrônica de que a raça era uma questão “teórica” ou “científica”, em vez de uma questão “prática” ou “pragmática”; ela era e é ambas. Compreenderemos melhor o apelo duradouro da raça se a virmos no contexto da interconexão de geografia, antropologia, filosofia da história e filosofia prática... Kant não achava que seria possível fazer filosofia prática de forma responsável sem geografia física e antropologia pragmática, e não estava tentando. Interpretaremos mal a sua ética se não lermos também as suas explicações sobre a diversidade humana e suas implicações para respeitar a humanidade em todos, tratando ninguém apenas como um meio.

Como interpreto Larrimore, a raça (no sentido racista) faz parte da filosofia prática de Kant porque determina a forma como os princípios apriorísticos são aplicados às diferentes raças. Em sua importante *Kant's Impure Ethics*, Robert Loudon (2000) argumentou que a ética de Kant é muito mais “naturalista” do que geralmente se reconhece. Longe de serem totalmente distantes, abstratos e formalistas (“vazios” na caracterização dos seus críticos), os princípios devem ser operacionalizados de maneiras diferentes em diferentes contextos. O problema tem sido a falha da literatura secundária em compreender que a filosofia prática de Kant inclui *tanto* elementos apriorísticos (“puros”) *quanto* empíricos (“impuros”). No julgamento revisionista de Loudon:

[C]ontrariamente à crença popular, a abordagem de Kant à ética... não é um exemplo de uma “visão purista da moralidade” que rejeita qualquer “compreensão biológica... [ou] histórica e psicológica” da moralidade humana... Pelo contrário, seu projeto é simplesmente aquele que busca explicitamente tanto construir os princípios fundamentais da teoria a partir de fontes não empíricas quanto trazer conteúdo empírico para fins de aplicação à vida humana... [A] ética pura, embora deva vir primeiro, não nos leva tão longe quanto precisamos ir. Ela pode nos mostrar quais são os princípios fundamentais do pensamento e da ação moral para os seres racionais em geral, mas nunca nos pode mostrar (nem a qualquer outro tipo específico de ser racional finito) o que fazer em uma situação concreta. Os princípios da ética pura, precisamente porque são puros, não têm conexão especial com a vida humana. Tal conexão só pode ser estabelecida trazendo para o quadro o conhecimento empírico da natureza humana. [Louden, 2000, pp. 11]

Assim, Loudon (2000, pp. 11–16) prossegue diferenciando “ética pura”, “moralidade para seres racionais finitos” e “determinação de deveres morais para ‘seres humanos como tais’” (em oposição a seres racionais não-humanos, como alienígenas inteligentes) e aponta as complicações geradas na identificação das “ajudas e obstáculos à moralidade” pela existência de “subgrupos dentro de uma espécie” e o consequente desafio de julgar “o que fazer em uma situação específica”. Mulheres (brancas) e pessoas de cor são, evidentemente, como nos recorda Loudon, alguns dos subgrupos mais salientes, constituindo juntos, na verdade, a maioria da raça humana. Mas neste ponto o revisionismo de Loudon chega ao fim e ele endossa a conclusão convencional (assim como Kleingeld) de que há “uma tensão não resolvida... entre a mensagem central de universalidade na ética [de Kant] e as afirmações frequentes de que muitos grupos diferentes de pessoas... estão em um estado de desenvolvimento pré-moral” (p. 15). Em contraste, como indicado acima, penso que deveríamos assumir a posição mais radicalmente revisionista de que Kant *não* está comprometido com a universalidade (no sentido de atribuir posição moral igual a todos os seres humanos), mas sim com uma ética bifurcada na qual a natureza inata inferior e imutável das mulheres brancas e das pessoas de cor as limita permanentemente ao status de subpessoa. A caracterização de Loudon – “estado de desenvolvimento pré-moral” – implica que Kant envisionava uma progressão gradual em direção à eventual conquista da agência moral. Mas Kant diz *explicitamente* que este estado é permanente. Portanto, os fatos devem ser encarados, por mais perturbadores que possam ser para a ortodoxia acadêmica do Establishment. Na minha opinião, não há “tensão” aqui, e as declarações igualitárias kantianas, supostamente universalistas, realmente precisam ser interpretadas como restritas em seu escopo à minoria masculina branca (pelo menos neste período, se admitirmos a possível correção de Kleingeld de uma periodização racista/antirracista).

Como proponho, então, desenvolver um kantianismo radical negro?¹¹ Como enfatizei anteriormente, a minha estratégia não será simplesmente isolar o racismo e depois *assimilar* os negros e outras pessoas de cor à população branca, o que apenas ofuscaria a diferença real que a raça faz, mas transformar o *significado* de “raça”. Estaríamos ainda trabalhando com um “kantianismo” em que a raça é central, mas agora repensado a partir de uma filosofia crítica da perspectiva racial. Assim, “raça” já não significaria a localização numa hierarquia biológica de superiores e inferiores dentro da espécie humana, como pensava Kant, mas a localização dos iguais numa hierarquia social dos privilegiados e dos oprimidos num sistema de dominação racial. O papel “estruturante” da raça (Larrimore) continuaria, mas agora de uma forma corretiva e *antirracista*.

Da gama de posições metafísicas concorrentes na filosofia crítica da raça, é obviamente a visão construcionista social (a raça como [1] existente, mas [2] não biológica e [3] uma construção social) que se presta mais diretamente a este projeto (Haslanger, 2012). Mas acredito que todas as outras alternativas (não racistas) também poderiam ser adaptadas, embora através de formulações mais complicadas. Por exemplo, a posição eliminativista sobre raça (Appiah, 1992) é de que as raças não existem de forma alguma, seja como entidades biológicas ou sociais. No entanto, na medida em que os eliminativistas não negam que o *racismo* existe e é dirigido a grupos erroneamente considerados raças, poderíamos operar com uma locução complicada como “grupos na sociedade erroneamente considerados como raças, sejam superiores ou inferiores, e privilegiados ou desfavorecidos de acordo com o pertencimento a este grupo por

11 Note-se que esta questão é logicamente separada da questão de saber se o racismo de Kant moldou ou não de fato a sua visão da personalidade humana, uma vez que mesmo que não o tenha feito, ainda precisaríamos, como afirmo, descobrir como os princípios “puros” devem ser aplicados num mundo racializado, uma tarefa que normalmente não é abordada nos estudos kantianos tradicionais. Este parece ser um bom lugar para reconhecer e agradecer aos pareceristas da revista por seus comentários e críticas profundas, detalhados e úteis, alguns dos quais usei na revisão do penúltimo rascunho deste ensaio. Deixe-me discutir brevemente onde discordamos. Basicamente, o parecerista concorda que o projeto de tentar desenvolver um “kantianismo radical negro” vale a pena, ao mesmo tempo que afirma que muitas das minhas afirmações sobre o racismo de Kant e as suas implicações (como alegado acima) são injustificadas e injustas. Como sublinhado (e como ele concordaria), as duas questões são distintas, e o meu foco aqui é na primeira e não na segunda. No entanto, eu diria, além disso, que as suas críticas sobre este último aspecto já foram amplamente abordadas em Mills (2014), uma continuidade e elaboração do meu próprio argumento em resposta a outros estudiosos de Kant que criticaram o que eu disse em Mills (2005). O principal ponto de divergência é o seguinte. O parecerista rejeita a minha dicotomia pessoa/subpessoa como uma “terrível e excessiva simplificação” e “em última análise, indefensável” como “uma caracterização das ideias de Kant”. A razão para isso é que “não são apenas os ‘negros’ e outras raças ‘não-brancas’ que, vistas coletivamente, são tipicamente apresentadas como seriamente deficientes na realização da sua capacidade de agir de acordo com os princípios da moralidade – pois o problema é um problema ‘humano’, não simplesmente de ‘raça’”. Assim, Kant pensava nos não-brancos como “seres humanos menos desenvolvidos”, mas não como “subpessoas”. Mas a minha resposta seria que o racismo, especialmente na sua forma biológica “científica”, é uma teoria sobre limitações comparativas essenciais, um limite máximo nas capacidades cognitivas e caracterológicas das raças “inferiores” que está muito abaixo do limite máximo branco. De acordo com a minha análise, então, Kant não está dizendo que é *mais difícil* para os negros e os nativos americanos (“escravos naturais”) alcançar autonomia do que para os homens brancos; ele está dizendo que é *impossível*. Estes são seres naturalmente heterônomos. E como salientou Bernasconi (2001), as suas proibições anti-miscigenação significam que não podemos sequer esperar que uma infusão de sangue branco acabe por melhorar estes desafortunados. Então, quais são as implicações para a teoria “crítica” de Kant? O parecerista julga que a periodização de Pauline Kleingeld (2007; 2014) de um Kant supostamente racista/antirracista, cuja conversão só ocorre na década de 1790, é mais plausível do que a periodização de Sankar Muthu (2003), que a data da década de 1780. Mas então, como salienta Kleingeld, a implicação é que o compromisso de Kant com uma hierarquia racial se estendeu pela maior parte da sua vida profissional, abrangendo a publicação da *Fundamentação* e as três críticas. Devemos seriamente acreditar – especialmente para um filósofo tão famoso pelo rigor e sistematicidade do seu pensamento – que esta classificação odiosa da humanidade foi isolada, sem ramificações para as suas afirmações teóricas “críticas” ao longo deste período? Finalmente, o parecerista cita Christian Meiners e Houston Chamberlain como teóricos racistas cujos escritos foram muito mais influentes do que os de Kant, perguntando por que não deveríamos nos concentrar neles: “Por que dar tanta prioridade aos escritos ‘menores’ de Kant?” Mas se estamos tentando determinar as origens do racismo “científico” moderno, então a questão não é qual versão acabou por se tornar mais influente, mas qual versão foi desenvolvida primeiro, e o crédito por esta realização duvidosa parece pertencer a Kant – um julgamento feito por muitos outros comentadores (ver Mills, 2014). Além disso, Meiners e Chamberlain são figuras notórias, justamente anatematizadas, mas categorizadas como pensadores marginais na tradição ocidental. Kant, por outro lado, é celebrado e honrado como o mais importante eticista da modernidade. Portanto, se estivermos tentando, como eu, estabelecer que o racismo tem sido central e não marginal na teoria ocidental moderna, então obviamente Kant é o pensador cujo racismo precisa ser exposto e publicitado.

meio de estruturas e políticas justificadas por crenças racistas sobre eles”.

Assim, a “raça” neste kantianismo revisionista agora rastrearía algo diferente, e o “conteúdo empírico” (Louden, 2000) que deve orientar a nossa aplicação dos princípios kantianos abstratos deve ser derivado da investigação da realidade histórica e atual de um mundo injusto e racialmente estruturado. Se, simplificando as coisas e abstraindo as complicações “interseccionais” de gênero, classe e assim por diante, usarmos *R1s* para representar a raça supostamente superior (localizada na posição socialmente privilegiada) e *R2s* para representar a raça supostamente inferior (localizada na posição socialmente subordinada), então a questão é o que os princípios de Kant exigem de nós *como R1s e R2s*, e na aplicação às situações divergentes de *R1s e R2s*.

Além disso, uma abordagem crítica da filosofia da raça a estas questões será, inevitavelmente, voltada para explorar como as questões de psicologia moral, a necessária educação das virtudes e a cognição individual e social são igualmente afetadas pela raça. Os kantianos contemporâneos, céticos quanto ao libertarianismo metafísico de Kant (a capacidade da agência moral racional de se sobressair à causalidade empírica) naturalmente dispensarão sua estranha metafísica e localizarão *dentro* da própria causalidade empírica (fatores socioambientais, nossas próprias crenças, desejos e vontades) a distinção entre a mera inclinação e a vontade de obedecer à lei moral. O desafio é separar, dentro desta mistura bagunçada e enganosa de motivações, o genuinamente ético e universalizável do egoísta ou, de outra forma, particularista. A própria explicação de Kant dos perigos éticos era predominantemente individualista, moldada por seu pessimismo cristão sobre nosso imutável “mal radical” como humanos caídos, e pela “insociável sociabilidade” que tanto promovia o conflito quanto impulsionava a história humana. Para os nossos propósitos, será crucial compreender não apenas uma natureza “humana” genérica e uma psicologia moral genérica que a acompanha, mas psicologias morais de grupos particulares, psicologias morais “racializadas” de *R1* e *R2*, produzidas pela socialização em diferentes polos do sistema, que catalisam e combinam fraquezas humanas gerais e tendências inatas de formas distintas e específicas, moldadas socialmente. O esforço pela virtude exigirá, assim, também uma atenção moral aos vícios peculiares, tanto motivacionais quanto cognitivos, aos quais o grupo de uma pessoa tem mais probabilidade de ser propenso.

Assim – em uma teoria que é classicamente racionalista – os aspectos cognitivos supraindividuais desses processos também precisarão ser trazidos à tona de uma maneira muito mais saliente. Desenvolvimentos recentes na epistemologia social, estimulados pelo trabalho de Miranda Fricker (2007), destacaram as injustiças epistêmicas, tanto testemunhais quanto hermenêuticas, que se desenvolvem em sociedades caracterizadas pela opressão estrutural (Kidd *et al.*, 2017). Mas as implicações deste conjunto emergente de literatura para a cognição *moral* claramente também precisam ser investigadas. O famoso ensaio “O que é o Esclarecimento?” de Kant (1991b, pp. 54-60) pode então, neste contexto infamiliar, ser reconstruído como uma demanda para desenvolver a “maturidade” moral necessária para superar os obstáculos cognitivos racializados gerados pela sociedade e pela nossa “segunda natureza” socializada, e para aprender a rejeitar os “dogmas e fórmulas” racializados – os “instrumentos mecânicos para o uso racional (ou melhor, mau uso) dos dons naturais [de uma pessoa]” (pp. 54-55) – que são típicos de tais ordens sociais opressivas.

4 Kantianismo radical negro

Neste contexto, deixe-me agora esboçar, de uma maneira que espero ser frutiferamente sugestiva, como um kantianismo negro revisionista poderia ser desenvolvido tanto na área da ética e quanto na área da filosofia política. (Uma perspectiva negra distinta sobre cosmopolitismo/ética global também poderia ser desenvolvida, mas essa tarefa terá de ser adiada para outro dia

devido a questões de espaço).

4.1 O aspecto ético

Começamos, apropriadamente, com a pessoalidade. O liberalismo deontológico se distingue de maneira clássica do liberalismo consequencialista por tornar fundamental as pessoas e os seus direitos naturais, em vez do bem-estar social. Na famosa acusação de Rawls (1999, p. 24), inspirada em Kant: “O utilitarismo não leva a sério a distinção entre as pessoas”. Kant nos diz na *Fundamentação* (Kant, 1964, p. 96) que “Os seres racionais... são chamados de *pessoas* porque sua natureza já os marca como fins em si mesmos”, de modo que uma formulação do imperativo categórico é “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” [itálico removido]. As pessoas são elas mesmas as criadoras da lei universal que as vincula moralmente, de modo que, como autolegisadoras, “*Autonomia* é, portanto, a base da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (p. 103).

Mas Kant também nos diz (embora não na *Fundamentação*) que os negros “podem ser educados, mas apenas como servos (escravos)”, que “O Negro pode ser disciplinado e cultivado, mas nunca é genuinamente civilizado. Ele cai na selvageria por sua própria vontade” e que (junto com os nativos americanos) “os negros não podem governar a si mesmos. Logo, servem apenas para ser escravos” (para detalhes, ver Mills, 2005). Eu argumento, como já defendi em outros lugares (Mills, 2005; 2014), que tais afirmações não podem ser plausivelmente consideradas como meras “inconsistências”, mas apontam para uma diferenciação radical kantiana nas fileiras da humanidade entre aqueles que, sendo capazes de autonomia, alcançam o limiar da pessoa, e aqueles (“escravos naturais”) que, incapazes de autonomia e autolegislação, não o fazem. Como afirmei no início, minha alegação é que Kant trabalha com uma antropologia filosófica de pessoas e subpessoas, determinada pelos respectivos graus de racionalidade e propensão para defeitos de carácter, razão pela qual, em sua aplicação a esta sub-seção particular da humanidade, o imperativo categórico permite (aparentemente) um tratamento desigual, como a escravidão. Dentro da filosofia crítica da raça, assim como na metafísica da raça, análises concorrentes têm sido apresentadas sobre o racismo. Mas uma candidata que obviamente se enquadraria perfeitamente aqui é a sugestão de Joshua Glasgow (2009) de que conceitualizemos o racismo como *desrespeito baseado na raça*. Os negros, então – não sendo capazes de se autogovernar – são apropriadamente merecedores de desrespeito em vez de respeito, e são criaturas sem dignidade essencial.

Então, como um discurso criticamente reescrito sobre “raça” reconceitualiza esta situação – isto é, um mundo moderno moldado pela escravidão *racial* atlântica (diferente da escravidão não-racial da antiguidade e da época medieval) e outras variedades de dominação racial na forma de colonialismo, imperialismo, assentamentos brancos expropriativos, Jim Crow e apartheid? Minha sugestão é que o grande insight teórico e contribuição da tradição política afro-moderna é o reconhecimento de que tal mundo é metafisicamente e dramaticamente divergente das suas representações políticas euro-modernas, sejam elas convencionais ou radicais.

Na medida em que as variedades dominantes do liberalismo colonial/imperial eram originalmente racistas (Mehta, 1999; Pitts, 2005; Hobson, 2012), pressupondo uma hierarquia de europeus superiores e não-europeus inferiores (biologicamente e/ou culturalmente), elas se enganaram, de uma forma óbvia, sobre a ontologia social. Mas na medida em que o liberalismo pós-colonial do pós-guerra (pelo menos nominalmente) higienizou retroativamente o seu passado racial e transformou esta metafísica essencialista hierárquica numa ontologia de indivíduos atômicos moralmente iguais e simetricamente posicionados, ele ainda continua, eu diria, a interpretar errado a ontologia social. A afirmação afro-moderna é que nenhuma das duas é correta, porque (ao contrário da primeira) os negros e outras pessoas de cor *são* iguais e porque (ao contrário da segunda) as desigualdades socialmente construídas e o seu legado histórico não

podem ser metafisicamente ignorados, considerando o o quanto elas moldaram *fundamental e assimetricamente* a ordem mundial moderna e os indivíduos racializados dentro dessa ordem.

Em outras palavras, a tradição afro-moderna insiste que a modernidade está estabelecida e estruturada por uma ontologia social da raça. Não se trata, é claro – assumindo o objetivismo meta-ético –, de que estas convenções e estruturas sociais racistas realmente *façam* com que os negros e outras pessoas de cor sejam menos do que pessoas plenas. Mas a negação a eles do reconhecimento social como pessoas plenas, os privando de direitos, liberdades e proteções iguais e privilegiando injustamente os brancos às suas custas, afeta fundamentalmente tanto estes grupos raciais quanto a dinâmica moral e política das sociedades assim criadas. Objetivamente, a sua personalidade não é afetada, assim como os direitos, liberdades e proteções que *deveriam* ter, como pessoas. Mas intersubjetivamente, enquanto o reconhecimento social dos brancos é dominante e determinante, a sua personalidade socialmente efetiva – os direitos, liberdades e proteções que eles *realmente* têm – é negada¹². Assim, temos uma ontologia – as raças como existentes centrais que moldam profundamente o ser de alguém como indivíduo –, mas uma ontologia criada socialmente e não biologicamente – o produto da “sociogênese”, na famosa expressão de Frantz Fanon (1991 [1967]).

Como apontou George Fredrickson (2015 [2002], pp. 11–12), as ontologias sociais pré-modernas são caracterizadas por hierarquias sociais de múltiplos tipos. Então, mesmo que a raça existisse naquela época (o que Fredrickson nega, como expoente da periodização curta), ela não teria sido fortemente diferenciada das outras. É o advento da modernidade que supostamente deveria achatar esses sistemas de hierarquia atribuída em uma simples personalidade (como no retrato convencional de Kant), que destaca a inferioridade racial de forma tão nítida, uma vez que os *R2s* estão sendo estigmatizados como menos que humanos, enquanto os *R1s* se tornam (fazendo ressalvas para a diferenciação de gênero) coextensivos com o humano. O diagnóstico afro-moderno de uma metafísica da personalidade que é, na verdade, racializada é, portanto, diferente das discussões padrão euro-modernas sobre a personalidade e as suas implicações para a teoria ético-política. O diagnóstico afro-moderno faz uma reivindicação diferente da crítica anti-utilitarista *dentro* do liberalismo, que afirma que permite o desrespeito às pessoas. O suposto problema com o utilitarismo não é que ele considere um conjunto de pessoas como subpessoas, mas que a intercambialidade de pessoas (iguais) abre a porta para violações de direitos de algumas pessoas (iguais) se o bem-estar social para pessoas (iguais) como um todo puder ser maximizado. A análise afro-moderna está dizendo que, independentemente desta questão, algumas pessoas não são nem reconhecidas como pessoas iguais. Portanto, ela também é diferente da crítica marxista *de fora* do liberalismo. O suposto problema aqui, como originalmente afirmado em “Sobre a Questão Judaica” (Marx, 2000) e mais tarde em *O Capital* (Marx, 1990 [1976], pp. 279–280), é que, ao assumir indivíduos de status moral e jurídico iguais, igualmente reconhecido em sua personalidade, a ontologia social do liberalismo está ignorando os efeitos das diferenças materiais na riqueza e na posse de propriedades no Estado liberal que, na realidade, fazem com que a classe trabalhadora (branca) seja efetivamente desigual. Mas a reivindicação afro-moderna é que, para os negros e outras pessoas de cor, nem mesmo a igualdade ético-jurídica é alcançada, por mais limitada que seja, de modo que o seu posicionamento no Estado liberal é diferente desde o início.

Consideremos algumas declarações clássicas desta constatação feitas por figuras da diáspora negra. Em sua segunda autobiografia, *My Bondage and My Freedom*, Frederick Douglass (1996, p. 213) descreve como, após escapar da escravidão para o Norte e começar a fazer seus discursos abolicionistas, “eu era geralmente apresentado como um ‘objeto’ – uma ‘coisa’ – um pedaço de ‘propriedade’ do sul –, o moderador garantindo ao público que isso poderia falar”. Mas

12 Este esclarecimento é necessário para demarcar a minha linha de análise daquela de Derrick Darby (2009), que argumenta que devido a esta falta de reconhecimento social, grupos racialmente subordinados como os negros americanos *não tinham* direitos morais, uma vez que a existência de direitos morais não menos do que os direitos legais – contrariamente à tradição dos direitos naturais – depende do reconhecimento social. Vejo isso como uma posição meta-eticamente relativista (embora Darby discorde).

isso não o surpreenderia, porque a experiência da escravidão lhe ensinou que “Um homem, sem força, está sem a dignidade essencial da humanidade. A natureza humana é constituída de tal forma que não pode *honrar* um homem desamparado, embora possa *ter pena dele*” (p. 199). *Darkwater* de W. E. B. Du Bois (2007 [1920], p. 35) conclui que “Por causa de um crime [escravidão no Atlântico] (talvez o maior crime da história da humanidade) o mundo moderno foi sistematicamente ensinado a desprezar os povos de cor... tudo isso tem treinado inconscientemente milhões de homens honestos e modernos a acreditar que os negros são sub-humanos”. O ativista anticolonial jamaicano Marcus Garvey (1992 [1923–1925]) julga sobre os negros que “Uma raça sem autoridade e poder é uma raça sem respeito”. Aimé Césaire (2016 [1972], p. 202), submetido à colonização francesa, elabora a equação “colonização é igual a ‘coisificação’”, uma determinação ecoada e elaborada por seu compatriota martinicano Frantz Fanon (1991 [1967], p. 8) na descrição da “zona de não-ser”, na qual “o negro não é um homem”. O escritor negro americano Ralph Ellison (1995 [1952]) usa *Invisible Man* como título de seu celebrado primeiro romance, significando não, como em seu antecessor, o clássico de ficção científica de H. G. Wells (2017), do início de 1897, *The Invisible Man*, uma invenção físico-química para tornar o corpo imperceptível aos outros humanos, para que o inventor não possa ser visto, mas sim a falta de igualdade do reconhecimento social dado aos negros pelos seus semelhantes humanos brancos, que simplesmente se recusam a vê-los. Malcolm X (Breitman, 1965, p. 51) conta como “eu cresci com pessoas brancas... até hoje nunca encontrei pessoas brancas – se você conviver com elas por tempo suficiente – que não se refiram a você como um ‘garoto’ ou uma ‘garota’, não importa sua idade... Toda a nossa gente têm os mesmos sonhos, o mesmo objetivo. Esse objetivo é liberdade, justiça, igualdade. Todos nós queremos reconhecimento e respeito como seres humanos. Não queremos ser integracionistas. Nem queremos ser separatistas. Queremos ser seres humanos”. Do outro lado do Atlântico, o militante sul-africano Steve Biko (2002 [1978], pp. 50-51) declara que:

Em termos da abordagem da Consciência Negra, reconhecemos a existência de uma força preponderante na África do Sul [do apartheid]. Esta é o Racismo Branco. É a única força contra a qual todos nós estamos posicionados... O que a Consciência Negra procura fazer é produzir... pessoas negras reais que não se considerem apêndices da sociedade branca... Não precisamos nos desculpar por isso, porque... os sistemas brancos produziram em todo o mundo um número de pessoas que não têm consciência de que elas também são pessoas.

Portanto, o tema comum é a demanda por reconhecimento igualitário, igual dignidade, igual respeito, igual *pessoalidade*, em um mundo de supremacia branca onde o desrespeito, em vez do respeito, é a norma, o modo padrão, para os negros. Um kantianismo sensível à raça, não apenas expurgado do próprio racismo de Kant, mas sintonizado (de uma forma que o kantianismo nominalmente daltônico não está) com essas particularidades racialmente demarcadas para as diferentes subgrupos da população humana – um kantianismo radical negro – compreenderá, assim, a necessidade de “universalizar” o imperativo categórico de uma forma muito diferente para registrar as diferenças cruciais entre aquelas socialmente reconhecidas como pessoas e aquelas socialmente reconhecidas como subpessoas.

Sugiro que dividamos as diferentes relações morais envolvidas em duas categorias, com base no fato de alguém pertencer à raça privilegiada, os *R1s*, ou à raça subordinada, os *R2s*. Isso nos dá a seguinte divisão em seis relações: (1) o dever de alguém como *R1* de respeitar a si mesmo, (2) o dever de alguém como *R1* de respeitar seus semelhantes *R1*, (3) o dever de alguém como *R1* de respeitar os *R2s*, (4) o dever de alguém como *R2* de respeitar a si mesmo, (5) o dever de alguém como *R2* de respeitar seus semelhantes *R2s* e (6) o dever de alguém como *R2* de respeitar os *R1s*. Historicamente, cada uma dessas relações foi afetada pela raça (como pelo racismo), deixando um legado ideológico e psicológico, hábitos de desrespeito, que moldaram as “inclinações” com maior probabilidade de serem determinantes e que precisam ser resistidas com maior imperatividade. Em vez de (o que poderia ser graficamente pensado como) relações “horizontais” de respeito recíproco e simétrico indiferente à raça entre pessoas iguais desracializadas, as *R1s* terão historicamente respeitado a si mesmas e umas às outras *como*

R1s, enquanto “verticalmente” desprezam, desrespeitam as R2s como inferiores. Por sua vez, as R2s terão sido obrigadas a mostrar deferência racial para com as R1s, admirando elas *como* R2s, e – tendo muito provavelmente internalizado o seu estatuto ontológico inferior – serão propensas a considerar tanto a si próprias como às suas companheiras com desprezo racial.

Assim, um projeto moral de reivindicação, agora autoconsciente da raça como um posicionamento social em vez de biológico, precisará tanto identificar e expurgar estes reflexos corruptos herdados, quanto repensar o que uma genuína universalização sensível à raça exige agora de nós. Em uma “ética kantiana impura” deste tipo, a universalização com o objetivo de respeitar a pessoalidade objetiva exigirá atenção a estas histórias diferenciadas, a este posicionamento diferenciado e à necessidade de abordá-los e corrigi-los. Tratar todos de uma forma “daltônica” seria neste contexto o equivalente a *ignorar* a história e, assim, particularizar o respeito, em vez de universalizá-lo, tomando como ponto de referência aquelas pessoas (as R1s) cuja pessoalidade não foi historicamente questionada. Abstrair-se da história e da realidade (possivelmente contínua) de desrespeito social pelos R2s e de deferência social para os R1s, por mais tentador que seja, na verdade mina a universalidade, porque não inclui genuinamente os R2s nos termos necessários para corrigir sua situação. Em vez disso, ao *assimilar* os R2s aos R1s, a particularidade *de* R1 se torna o universal, o que é uma universalidade falsa, considerando quão radicalmente diferente tem sido o seu posicionamento normativo na ordem e na ontologia sociais.

Este quadro conceitual revisionista, eu diria, nos permite compreender e apreciar melhor a dinâmica tanto da longa tradição negra de elevação moral através do que foi chamado de “vindacionismo racial” quanto do ativismo mais recente (embora com precedentes mais antigos) dos antirracistas brancos que incentivam uma reconsideração crítica da “branquitude”. Ambos podem ser legitimamente enquadrados como exercícios “kantianos”, uma vez que reconhecemos o quão divergentes da comunidade ideal kantiana foram as sociedades racializadas reais. Não estou sugerindo, evidentemente, que qualquer pessoa em qualquer campo precise ler Kant para estar motivada a assumir esta tarefa moral-política. A ideia é, ao contrário, destacar, especialmente para um público filosófico predominantemente branco, o quão reconhecíveis esses projetos *devem* ser, quão esclarecedora *pode* ser sua tradução e análise para e a partir da perspectiva do discurso kantiano, uma vez reconhecida a diferença radical que uma pessoalidade racialmente dividida faria para os pressupostos desse universo discursivo. Poderíamos pensar nisso como a elaboração sistemática da teoria da pessoalidade sob condições não ideais. Enquanto a teoria ideal convencional do kantianismo costuma pressupor uma ontologia social *já alcançada* de iguais socialmente reconhecidos, aqui se busca uma transformação social-ontológica *para concretizar essa igualdade*. Tal transformação exigirá o repúdio da inferioridade internalizada pelos negros e da superioridade internalizada pelos brancos, com suas assimetrias e não reciprocidades associadas. Então, longe de serem eles próprios racistas (como ambos são frequentemente representados como sendo, mas particularmente o projeto negro, através da lente apreensiva da maioria branca), esses projetos deveriam, idealmente, culminar em uma convergência, uma equalização dos respectivos estatutos metafísicos socialmente reconhecidos. Mas, repetindo: precisamente porque esses posicionamentos respectivos estiveram atrelados à raça, um “daltônico” que ignora a raça não pode realizar este fim. Pelo contrário, a história e o seu legado precisam ser admitidos e confrontados para que o ideal kantiano de uma comunidade de pessoas que se respeitam reciprocamente seja realizado.

Além disso, como mencionado brevemente na seção anterior, os obstáculos a tal universalização serão muito mais extensos e exigirão muito mais teorização do que no kantianismo convencional, incluindo obstáculos cognitivos e motivacionais que se manifestam não apenas de forma individualista, mas também vinculadas a grupos e estruturas sociais. Uma das virtudes da tradição de esquerda, que remonta a Marx, é a percepção de que, na sociedade de classes, a “ideologia” ligada à classe dominante é uma barreira central à apreensão objetiva do mundo social. Correspondentemente, a *Ideologiekritik* (crítica da ideologia) é uma parte crucial da luta

pela nova ordem socialista. No entanto, a fraqueza geral do marxismo em questões normativas significa que a dimensão especificamente moral desta crítica foi historicamente subdesenvolvida, de modo que aqueles que simpatizavam com o projeto de moralizar o materialismo histórico tiveram de procurar recursos teóricos em outro lugar, como discutido na seção 2.

O que estou sugerindo agora é que um kantismo radical negro precisa de uma teorização comparável da ideologia racial branca, tanto para o alcance da virtude individual como cívica. O liberalismo em geral, especialmente considerando o individualismo (descritivo) de suas versões dominantes, e em particular a sua orientação teórica ideal em Rawls, historicamente não prestou muita atenção a tais questões. Mas o liberalismo contratualista, em particular, está nominalmente comprometido com o ideal do que Rawls (1999, p. 15, 48-49, 152-156) chama de “publicidade” (o que agora chamaríamos de “transparência”) dos princípios políticos, instituições e da estrutura básica da sociedade, considerada (na teoria ideal) como o resultado de um acordo geral, e consistente com a psicologia moral das pessoas e o desejo de assegurar o seu respeito próprio. Entretanto, dado o desvio da idealidade das sociedades racializadas da vida real que se intitulam liberais, estes princípios, instituições e estrutura básica reais refletirão um acordo *branco*, em vez de inclusivo sobre a raça, com efeitos prejudiciais para as psicologias morais tanto dos brancos quanto dos negros. Assim, a realização do “Esclarecimento” e a superação da “imaturidade” – aqui tanto a nível individual quanto a nível de grupo – exigirá o reconhecimento das opacidades distintivas, das violações sistêmicas peculiares da transparência, necessárias para manter a ordem social racializada, e seu efeito sobre o respeito próprio das pessoas em diferentes polos raciais.

Na medida em que as subpessoas R2 internalizaram a ideologia dos R1s dominantes, elas as considerarão como seres superiores, aos quais se deve não apenas respeito, mas deferência, ao mesmo tempo que rebaixam a si mesmas. O dever kantiano de respeitar a si mesmo terá potencialmente implicações corretivas muito poderosas aqui (cf. Hay, 2013), uma vez que exigirá que se repudie o *status* de subpessoalidade. E este repúdio também estará ligado a deveres epistêmicos, a obrigação de desenvolver um esclarecimento que perceba para além da ideologia da supremacia branca, e não inflija “injustiça epistêmica” a si mesmo ao se recusar a dar uma audição justa às próprias percepções contra-hegemônicas e conceitualizações alternativas. Pensar em si mesmo como uma subpessoa não é algo acidental, mas se baseia em uma certa visão histórica e social do mundo, inculcada. Alcançar a virtude moral estará por necessidade intimamente ligado à conquista da virtude epistêmica. Como um R2, será necessário procurar a verdadeira história que colocou os R1s numa posição de dominação sobre os R2s, e reconhecer e repudiar a ideologia que a justificou – daí a ênfase de longa data na tradição radical negra de se educar sobre a história negra, contra o mito do “negro” sem história, e compreender as forças sociais reais que levaram à ordem social presente.

Afirmações de “orgulho negro”, então, não precisam ser racistas (embora, admitidamente, possam degenerar em racismo). Traduzidas como sugeri, podem ser lidas simpaticamente como uma afirmação da igualdade de pessoa e do direito ao respeito igual para uma população tradicionalmente subjugada e privada de ambos. Um ensaio de 1933 de Du Bois (2016 [1933]) torna a conexão explícita em seu título: “Sobre ter vergonha de si mesmo: um ensaio sobre o orgulho racial”. “Orgulho”, neste contexto, não é a glorificação racial de si ou do grupo, a afirmação de superioridade, mas o corretivo para a “vergonha”, mirando a equalização. Dos clássicos cartazes de direitos civis que declaravam simplesmente (mas de forma revolucionária) “Eu sou um homem” ao recente movimento “Black Lives Matter!” (Lebron, 2017), encontramos uma continuidade temática de protesto contra a realidade de contínua subordinação racial. É o repúdio à inferioridade psicologicamente internalizada (“Você não é um homem/pessoa”) e a exigência do fim da inferioridade prescrita socialmente (“Vidas negras não importam”), a aspiração à equalização em vez de superioridade. E “raça”, enquanto negritude, precisa fazer parte desta declaração moral, em vez de ser descartada como irrelevante devido à sua significação histórica *enquanto* subpessoalidade. Na avaliação tipicamente direta de Malcolm X (Breitman,

1965, p. 169):

Você sabe que éramos um povo que odiava nossas características africanas... Nós odiávamos a cor da nossa pele, odiávamos o sangue africano que corria em nossas veias. E ao odiarmos as nossas feições, a nossa pele e o nosso sangue, ora, acabamos odiando a nós mesmos... A nossa cor se tornou para nós uma corrente – sentíamos que ela estava nos prendendo... Ela nos fazia sentir inferiores; nos fazia sentir inadequados; nos fazia sentir impotentes. E quando nos tornamos vítimas desse sentimento de inadequação ou inferioridade ou impotência, recorremos ao [homem branco] para nos mostrar o caminho.

Superar o ódio de si mesmo e a falta de respeito próprio exigirá, portanto, não apenas o repúdio nominal à deferência racial para com os racialmente superiores *R1s*, mas a afirmação genuína de uma personalidade não definida pelos termos de *R1*, não tacitamente vinculada à “branquitude” e sua desvalorização de si mesmo e de seus semelhantes *R2s*.

Além disso, as complexidades criadas pela crescente diferenciação de classes intra-*R2* e pela mutabilidade do racismo (incluindo formas “culturalistas”, bem como formas “biológicas” mais antigas) significam que o desrespeito pode assumir disfarces cada vez mais sutis, nem sempre fáceis de serem reconhecidos como tal. Historicamente, no período pós-bélico, a solução dentro da comunidade afro-americana para lidar com a massa de ex-escravos recém-libertados tomou muitas vezes a forma de programas de elite de “elevação” racial e “respeitabilidade” racial (Gaines, 1996). Baseada no distanciamento social em relação àqueles que eram considerados inferiores dentro da população (geralmente os mais escuros e mais desfavorecidos em termos de classe), esta agenda moral-política, na prática, recapitula a adesão às normas racializadas de personalidade plena. Hoje, um século e meio depois, a aparente intratabilidade do “gueto escuro” [*dark ghetto*] também levou algumas elites liberais bem-intencionadas, tanto brancas como negras, a defender programas de “reforma moral” para remediar o que são vistas como práticas culturais autodestrutivas. Mas na avaliação de Tommie Shelby (2016, p. 100, p. 107), “a reforma moral ataca as bases sociais de autoestima dos pobres do gueto e falha em honrar a necessidade deles de preservar o seu respeito próprio... Atitudes paternalistas como estas são fundamentalmente incompatíveis com os valores liberais de respeito pelas pessoas”. Um kantianismo radical negro, portanto, precisará ser sensibilizado para as nuances dos padrões, em evolução, de desrespeito nas políticas públicas que podem parecer, à primeira vista, bastante defensáveis, até mesmo louváveis.

Finalmente, uma visão desromantizada da psicodinâmica da opressão social em geral, incluindo a opressão racial, deve nos alertar para a probabilidade de que, ao menos alguns daqueles que foram sistemicamente subordinados, procurem inverter os papéis, ao invés de procurar estabelecer uma ordem social equitativa. Nem toda “resistência” é moralmente lícita e, no caso da raça, esta proibição exclui qualquer licença geral, uma *carte noire* [carta negra] por assim dizer, para ignorar todas as regras morais na busca pela emancipação negra. “Por qualquer meio necessário” – por mais implacavelmente militante e inspirador que possa soar quando gritada numa reunião de massa ou manifestação – não é realmente uma posição ético-política defensável, e a recusa em se deixar ser “desprezado”, seja pelos *R1s* ou pelos semelhantes *R2s*, não legitima, por sua vez, a negação da personalidade daqueles que estão “desrespeitando” alguém e o respeito que eles, também, merecem. Um kantianismo radical negro não pode ser tão diferente a ponto de negar a validade de proibições morais básicas. Como insiste Shelby, contra um amoralismo irresponsável dos privilegiados que adotam uma postura de solidariedade “revolucionária” com os subordinados, precisamos de uma “ética política” para os oprimidos, que terá de realizar a tarefa difícil mas necessária de separar as ações, comportamentos e posturas morais convencionalmente condenáveis, mas permissíveis nas circunstâncias peculiares de subordinação racial e desrespeito estrutural, das ações, comportamentos e posturas morais inadmissíveis mesmo nestas circunstâncias, exigindo nossa condenação e censura.

Agora abordarei os privilegiados *R1s* e os obstáculos e tentações específicos que eles

enfrentarão¹³. No período clássico de dominação racial explícita R1/R2 (“supremacia branca”), o respeito por si mesmo e pelos R1s estava integralmente ligado à condição de ser R1. Um membro deste grupo respeita a si mesmo e respeita os outros brancos, não como humano(s) enquanto humano(s), mas como humano(s) enquanto *branco(s)*, como membros da raça superior. Como diz Linda Martín Alcoff (2015, p. 24): “A identidade branca... tem sido inculcada com uma ilusão vanguardista por mais de um século, configurando os brancos europeus como os líderes científicos, tecnológicos, morais, artísticos e políticos da raça humana”. De fato, esta configuração moldou tão profundamente a identidade branca que, como sugerido anteriormente, por vezes elas se tornaram simplesmente fundidas, coextensivas. A raça branca se torna o humano paradigmático, com todas as outras raças sendo desvios desta norma.

O sociólogo Joe Feagin (2013) descreve o que chama de “estrutura racial branca”, uma orientação cognitiva em relação à realidade tão profundamente marcada pelos interesses brancos e pela experiência europeia/euro-americana, e (devido à dominação branca global) tão estruturalmente enraizada e socialmente hegemônica, que perde sua identificação *como* branca e simplesmente se torna *a* forma de perceber o mundo. Este quadro será, eu sugiro, o exemplo paradigmático dos “dogmas e fórmulas, instrumentos mecânicos para uso racional” citados por Kant que – neste kantianismo negro revisionista – obstruem a cognição objetiva, factual e moral da ordem social. Em suas falsas representações factuais e evasões, em seus desvios conceituais, ele incorpora um conjunto poderosamente sedimentado de injustiças testemunhais e hermenêuticas para com os negros e a percepção negra da realidade social, que de alguma forma terá de ser superado para alcançar a percepção verídica da lei moral universal e a disposição motivacional para agir tomando-a como base.

Um número crescente de livros de ativistas brancos antirracistas, embora seja obviamente um desenvolvimento positivo, testemunha, pelos seus títulos, a magnitude do desafio a ser enfrentado: *White Like Me: Reflections on Race from a Privileged Son* (Wise, 2011); *Waking up White and Finding Myself in the Story of Race* (Irving, 2014); e *Deep Denial: The Persistence of White Supremacy in United States History and Life* (Billings, 2016). O tema comum é a dificuldade de “acordar” os brancos para a sua branquitude. Debby Irving (Irving, 2014) escreve:

Eu não achava que eu tinha uma raça... Do jeito que eu entendia, a raça era para outras pessoas, pessoas de pele parda e preta. Não me interpretem mal – se você me desse um formulário de censo, eu saberia marcar “branco” ou “caucasiano”. É mais no sentido de que eu pensava que todas aquelas outras categorias, como asiáticos, afro-americanos, nativo-americanos e latinos, eram as verdadeiras raças. Eu achava que o branco era a raça sem raça – apenas simples, normal, à qual todas as outras eram comparadas (xi).

Da mesma forma, o trabalho na área chamada de “estudos críticos dos brancos” [*critical white studies*] (Dyer, 1997) apontou como a branquitude funciona como o “modo padrão”, o ponto de referência racial sem raça. Pense nos giz de cera e curativos “da cor da pele”, ou na ficção (contos, romances) em que a entrada de uma pessoa de cor é formalmente anunciada como tal – “Um negro se aproximou de nossa mesa” – a brancura presumida dos outros personagens, dispensando anúncio, assumida como algo evidente (Taylor, 2013, pp. 150–152). Se as zonas de perigo assinaladas em um kantianismo individualista se concentram no nosso egoísmo individual e em nossa tendência a nos colocarmos em primeiro lugar em tomada de decisões onde os interesses dos outros estão envolvidos, aqui, neste kantianismo sensível à raça, precisamos identificar um conjunto diferente e adicional de perigos: uma pseudo-universalização que pode parecer estar cumprindo conscientemente as prescrições kantianas, mas que na verdade está universalizando apenas para a população branca. A “inclinação” para o particularismo branco se apresenta aqui sob a forma de universalismo, na medida em que a branquitude tem funcionado como o universal tácito ou explícito. Um universalismo genuíno e inclusivo em termos de raça exigirá, portanto, que recondicionemos os nossos reflexos morais,

¹³ Para um tratamento mais detalhado, veja meu “White Right: The Idea of a *Herrenvolk* Ethics” (Mills, 1998, cap. 7).

produtos de uma “imaturidade” não apenas individual, mas também social, e que tentemos conscientemente levar em consideração a perspectiva da população de subpessoas, aquelas pessoas que até então poderiam ser legitimamente desrespeitadas não apenas como seres morais inferiores, mas como seres cognitivos inferiores. Em uma sociedade caracterizada pela dominação racial e por padrões hegemônicos de pensamento racializados, a cognição moral verídica por parte dos R1s envolverá, então, um grau muito maior de trabalho, auto-interrogação e abertura aos desafios, tanto doxásticos quanto hermenêuticos, dos R2s, aqueles que, precisamente por sua subordinação, têm mais chances de ter se aproximado de uma universalização autenticamente inclusiva.

Além disso, a “segunda natureza” brevemente mencionada por Kant e central para a teoria radical – nossa socialização pela sociedade de classe (patriarcal/supremacista branca) *que nos torna* humanos com traços psicológicos diferenciados particulares – assume uma importância muito maior à luz dos trabalhos recentes sobre “viés implícito” (Brownstein e Saul, 2016a; 2016b). Independente de nossos esforços de raciocínios autoconscientes para discernir as genuínas exigências da lei moral, descobrimos que somos muito mais fortemente afetados por processos e predileções inconscientes do que imaginávamos anteriormente. Alcoff (2015, pp. 85-86) sugere que a “branquitude”, como uma identidade real, embora não biológica, se torna “constituída” no eu [*self*] como um “conjunto central de práticas perceptuais e rotinas epistêmicas [afetando] os hábitos cotidianos de interação social, interpretação e julgamento”, com frequência “relativamente inconscientes”. Da mesma forma, Shannon Sullivan (2006, pp. 23-25), baseando-se no trabalho de John Dewey sobre “hábito”, defende a existência de “predisposições raciais [brancas que] muitas vezes subvertem ativamente os esforços para compreendê-las ou mudá-las, tornando-se inacessíveis à investigação consciente [de modo que] a raça frequentemente funcione também inconscientemente”. O “fenomênico” de Kant com força total! – mas aqui não a nossa natureza “animal”, mas nossa natureza “social”. Nas palavras de Tim Wise (2011): “Minha identidade racial [branca] me moldou desde o útero. Eu não estava no controle da minha própria narrativa. Não era apenas a raça que era uma construção social. *Eu também era*” (viii).

Repensar o respeito próprio e pelo outro exigirá, portanto, uma desconstrução e reconstrução de um eu branco relacionado a outros eus brancos através de redes pré-formadas de des/consideração racializada. Mas o problema é que a transição da dominação branca *de jure* para a dominação branca *de facto* resultou em uma nova e irônica virada na história da particularidade branca se representando como universalidade. Numa era em que o “daltonismo” e a “pós-racialidade” se tornaram as novas normas, os brancos se retratam basicamente como não sendo socialmente diferentes das pessoas de cor, negando a longa história da vantagem diferencial sistêmica dos brancos, e afirmando que agora o campo racial estaria nivelado. Recusando-se a reconhecer a “raça” e a sua própria branquitude duradoura, declaram agora que a mesma questão levantada pelos não-brancos é, em si, a nova variedade de racismo. Como Wise conclui: “Somente ao percebermos o quão profundamente racializadas são as nossas vidas brancas é que podemos começar a ver o problema [do racismo] como nosso, e começar a agir para ajudar a resolvê-lo. Ao permanecermos alheios à nossa racialização, permanecemos alheios à injustiça que dela decorre e paralisados quando se trata de responder a ela de forma construtiva” (viii-ix). Daí o título do livro de David Billings (2016) sobre as respostas típicas dos brancos ao imperativo de reconhecer e dismantelar a supremacia branca: *Deep Denial (Negação Profunda)*. Sob a perspectiva do kantianismo revisionista, então, precisamos reconhecer como a tendência humana *geral* (“inclinação”) de se privilegiar e evitar fatos desconfortáveis em nossa tomada de decisão moral é massivamente reforçada aqui através da construção, por forças sociais (“fenomênicas”), de si mesmo *como* branco, motivada de maneiras não admitidas pelo pertencimento ao grupo, pelos interesses coletivos do grupo e pela experiência de grupo não representativa (“particularista”) em um mundo branco segregado e indiferente.

4.2 O aspecto político

Voltemos-nos agora para o político, o mundo do *Recht* (direito), em vez da virtude individual. Como mencionado no início, Kant é agora visto na tradição ocidental como um teórico político normativo que pertence ao primeiro escalão, sendo um ponto de referência central tanto para a filosofia política analítica anglo-americana quanto para a teoria crítica continental. Mas, como Arthur Ripstein (2009, p. xi) apontou, sua influência é mais “indireta” do que direta, porque sua teoria política não, de forma alguma, tão diretamente derivável de seus compromissos éticos como se poderia antecipar, ou desejar. Howard Williams (1994, p. 141) oferece uma avaliação aparentemente óbvia: a teoria política normativa kantiana deveria ser pensada como “a realização do imperativo categórico na sociedade em geral”. De forma similar, Rawls (1999, p. 155), ao justificar sua teoria de justiça para sociedades ideais, a caracteriza como uma “interpretação livre” da visão de Kant “à luz da doutrina do contrato”: “[Uma] característica desejável de uma concepção da justiça é que ela deve expressar publicamente o respeito dos homens uns pelos outros... [Os] princípios de justiça manifestam na estrutura básica da sociedade o desejo dos homens de tratar uns aos outros não apenas como meios, mas como fins em si mesmos”. Daí os dois famosos princípios de uma visão social-democrata de uma “sociedade bem ordenada” ideal. Entretanto, esta interpretação é de fato “livre”, uma vez que, como nos lembra Ripstein (2009, p. 2-3), “Kant... nega que a filosofia política seja uma aplicação do Imperativo Categórico a uma situação específica... O mais surpreendente de tudo, do ponto de vista dos leitores contemporâneos, é que ele nega que a justiça se preocupe com a distribuição justa de benefícios e encargos. Nenhum dos princípios que ele articula é formulado nesses termos”. De maneira semelhante, Allen Rosen (1993, p. 5) diz que: “Kant acredita que a justiça não tem a ver com necessidades ou desejos humanos. A justiça, tal como ele a entende, não exige que o Estado supra as necessidades materiais dos seus sujeitos”.

Dessa forma, Ripstein (2009, p. 3) segue distinguindo entre a “filosofia política amplamente kantiana” de Rawls, que “emprega conceitos kantianos para abordar uma questão sobre cooperação social” e a filosofia política de Kant. Dado o que se revela ser a inutilidade de muitos dos compromissos teóricos de Kant no campo político, eu, portanto, seguirei o exemplo de Rawls. Assim, o kantianismo radical negro político que estou tentando desenvolver aqui deve ser pensado como um kantianismo radical negro *rawlsiano*, ou talvez apenas um rawlsianismo radical negro. Assim como Rawls tomou liberdades com Kant, estou tomando liberdades tanto com Kant quanto com Rawls para fazer a seguinte pergunta: o que exigiria um compromisso para realizar o *Rechtsstaat* (estado de direito) cooperativo ideal em um mundo não-ideal, onde a política real tem sido um *Rassenstaat* (estado racial) explorador e injusto? Se a “coerção social” e não a “cooperação social” tem sido a norma, se o desrespeito por e instrumentalização de algumas pessoas racializadas como meros meios para fins de outras têm sido fundamentais para a construção da “estrutura básica” real, então o que exigirá de nós, agora, um imperativo categórico sensível à raça para fundamentar uma justiça social corretiva?

Pois, como argumentei recentemente em dois ensaios críticos (Mills, 2015a; 2017b), uma característica notável da filosofia política contemporânea é que nem no rawlsianismo nem na teoria crítica continental o tema da justiça racial é abordado, apesar de ambos serem inspirados pelo ideal kantiano de um sistema político dedicado a alcançar o reino dos fins para seus membros. Originalmente, é claro, Marx era um teórico político mais importante do que Kant para a teoria crítica da Escola de Frankfurt, mas as fraquezas normativas do marxismo o tornaram historicamente vulnerável ao parasitismo nas normas democráticas liberais pela sua axiologia. Além disso, com o colapso dos movimentos marxistas e dos estados autodenominados marxistas nas décadas de 1980 e 1990, a social-democracia liberal passou a parecer, cada vez mais, a única forma de socialismo moralmente defensável e economicamente viável que restava. Assim, assistimos a uma convergência entre o liberalismo “deontológico” de esquerda e a teoria crítica, com o espírito de Immanuel Kant presidindo ambos, mesmo que a linguagem e o vocabulário sejam muito diferentes. Dada a reorientação de Rawls da teoria política normativa anglo-americana em direção à justiça social e o compromisso histórico da teoria crítica com a superação da opressão social, que ambiente filosófico melhor se poderia imaginar para colocar

o tema da injustiça racial e a sua correção na agenda?

No entanto, apesar de o mundo moderno ter sido moldado pelo colonialismo e imperialismo europeus, pela escravidão africana e pela colonização branca expropriativa, que tornou a raça um constituinte integrante da “estrutura básica” do sistema político moderno (Mills, 1997), a raça não é tematizada por esta literatura. Enquanto a justiça racial tem sido central para a teorização normativa das pessoas de cor, e certamente dos negros, ela tem estado quase completamente ausente da teoria da justiça “branca” predominante, seja ela analítica ou continental. O que explica esta lacuna óbvia? No meu diagnóstico, o problema tem sido uma combinação de múltiplos fatores: a demografia extremamente não representativa da profissão, a natureza não tradicional do assunto (raça), o uso acrítico e excludente da experiência europeia e euro-americana e do cânone filosófico (todos brancos) orientação teórica, uma higienização e branqueamento do passado, e a sub-teorização histórica *geral* na literatura sobre justiça corretiva desde o início (Roberts, 2005) (de fato, Samuel Fleischacker [2004] documentou que – ao contrário das suposições padrão na profissão, incluindo as de Rawls – mesmo a justiça *distributiva* no nosso sentido contemporâneo, desvinculada do estatuto social e se estendendo aos direitos de propriedade, é na verdade um conceito muito recente, apresentado pela primeira vez pelo revolucionário francês Babeuf na década de 1790. Portanto, se até mesmo os homens brancos, como grupo, só obtiveram seu status normativo igual e direitos de justiça distributiva há pouco mais de 200 anos, o que se esperaria para as pessoas de cor, negadas de sua personalidade e não reconhecidas como pessoas morais iguais?). Embora o próprio Rawls (1999, p. 8) tenha enfatizado que a teoria ideal deveria ser apenas o prólogo para realizar adequadamente a teoria não-ideal, incluindo o enfrentamento da questão “premente e urgente” da “justiça compensatória [presumivelmente corretiva]”, ele nunca, em seu próprio trabalho, avançou nesta direção, nem os seus discípulos e comentadores o fizeram. O recente *Companion to Rawls* de Jon Mandle e David Reidy (2014), por exemplo, dedica ao tema da raça um total de uma página e meia de suas quase 600 páginas e uma única frase em nota de rodapé à ação afirmativa. A teoria ideal na tradição de Rawls se revelou não um prólogo, mas o texto principal – não uma etapa transitória, mas o destino final.

Um kantianismo radical negro “rawlsiano”, por outro lado, servindo a um público diferente e movido por uma urgência genuína sobre a necessidade de alcançar a justiça racial, deve, por necessidade, inverter estas prioridades, tornando a teoria não-ideal e a justiça corretiva o seu ponto de partida. O elaborado detalhamento de Rawls sobre os contornos de sua “sociedade bem ordenada” não é comparado a nada, exceto um esboço superficial das sociedades em que realmente vivemos. De fato, a sua sugestão geral de que deveríamos pensar na sociedade como “um empreendimento cooperativo para vantagem mútua” (Rawls, 1999, p. 4) está ela mesma ambiguamente posicionada entre o normativo e o descritivo, às vezes parecendo ser uma idealização categórica anterior (da qual as sociedades bem ordenadas seriam então um subconjunto), às vezes parecendo ser destinada a ser uma caracterização geral das sociedades *reais*. Um rawlsianismo radical negro, por outro lado, será inequívoco ao identificar a ordem social como uma ordem opressiva de supremacia branca – não um empreendimento cooperativo para vantagens mútuas, mas um empreendimento coercitivo para vantagens dos brancos. Assim como no domínio da ética, no qual um kantianismo radical negro desafia a ontologia liberal de pessoas socialmente reconhecidas de modo igual, também aqui, no domínio da filosofia política, ele desafia a imagem contratualista liberal de uma fundação sociopolítica baseada na cooperação social equitativa (a perspectiva da senzala é necessariamente um tanto diferente da perspectiva da Casa Grande.) Enquanto o ideal é o *Rechtsstaat*, a realidade é o *Rassenstaat*, e o papel da teoria da justiça – aqui a teoria da justiça corretiva não-ideal, a teoria apropriada para “sociedades mal ordenadas” – deve ser para nos mostrar como chegar no primeiro saindo do segundo. Mas aqui novamente somos prejudicados pela “estrutura racial branca” de Feagin, um aparato cognitivo refratário a tal teorização. Não só a justiça racial transicional é dificilmente reconhecida como um tema importante na teoria da justiça “branca” dominante, mas também está ausente o necessário reconhecimento filosófico do Estado *como* racial.

A teoria “radical” branca – o marxismo branco e o feminismo branco – desafiou a teoria liberal-democrática dominante com os conceitos do estado “burguês” e do estado “patriarcal”. Mas mesmo na teoria radical, para não falar da teoria dominante, poderíamos originalmente encontrar muito pouca teorização crítica branca sobre o estado “racial”, com exceção do (que foi representado como) caso emblemático da Alemanha nazista (Burleigh e Wippermann, 1991).

Em contraste com isso, a tradição radical negra, que remonta pelo menos ao século XIX, nos escritos de David Walker, e segue através de Martin Delany, Frederick Douglass, W. E. B. Du Bois e muitos outros, não hesitou em retratar a supremacia branca como o sistema político que domina os negros americanos e outras pessoas de cor. Desse modo, em geral, eles rejeitaram o que veio a ser conhecida como a perspectiva do racismo americano como “anomalia”, na qual – como exemplificam as análises da cultura política dos EUA feitas por figuras famosas como Alexis de Tocqueville, Gunnar Myrdal e Louis Hartz – a cultura americana é retratada como fundamentalmente igualitária e inclusiva, sendo o racismo um desvio da norma (Smith, 1997). Pelo contrário, os autores da tradição radical negra endossaram a perspectiva da “simbiose”, que percebe o racismo como central para o funcionamento da política branca.

Durante a Segunda Guerra Mundial, por exemplo, a campanha do “duplo V” [*“double-V” campaign*] na comunidade afro-americana afirmou uma equivalência herética entre o arianismo nazista e a supremacia branca americana, demandando vitórias contra o racismo tanto no exterior quanto a nível interno. Ultrajante – até mesmo traiçoeiro – da perspectiva das principais ortodoxias políticas da época, esta avaliação foi, três quartos de século depois, confirmado de forma espectacular com a recente publicação de *Hitler’s American Model* (2017), de James Whitman. Expressando surpresa pelo fato de, apesar da fácil disponibilidade dos documentos pertinentes, “praticamente ninguém sugeriu” tal conexão, Whitman (2017, pp. 3, 5, 7, 37–43, 160) aponta que os nazistas tomaram a legislação dos EUA como base para as Leis antissemitas de Nuremberg de 1934, vendo os Estados Unidos “como o líder mundial inovador na criação de leis racistas”,¹⁴ com “um compromisso compartilhado com a supremacia branca”, e constituindo um modelo inspirador e pioneiro, no seu tratamento dos “Negros”, para a criação jurídica das categorias de cidadania de primeira e segunda classe: “Foi... o primeiro lugar natural a que recorrer para qualquer pessoa na tarefa de planejar um ‘estado racial’”.

O livro de Whitman é provavelmente o exemplo recente mais impressionante de tal confirmação tardia. Mas trabalhos comparáveis em história (Fredrickson, 1981), teoria política (Smith, 1997; Marx, 1998; King, 2007; Lowndes *et al.*, 2008), sociologia (Oliver e Shapiro, 2006; Jung *et al.*, 2011) e teoria racial jurídica crítica (Crenshaw *et al.*, 1995; López, 2006; Rothstein, 2017) tem, há algumas décadas, debatido a racialização da ordem jurídico-política americana. Assim, o que antes era um ponto de vista herético da periferia negra se tornou muito mais respeitável, até mesmo dentro dos principais estudos brancos. É a *filosofia política dominante* que ainda não reconheceu e alcançou este novo conjunto de trabalho revisionista. Se o próprio Kant alertou sobre os perigos da dominação e ofuscação eclesiásticas, aqui é a dominação e ofuscação brancas em um estado supostamente liberal que teve as consequências mais prejudiciais para a transparência política e a cognição verídica factual e moral.

Como então um kantianismo “rawlsiano” radical negro reconstruído em filosofia política enfrentaria a justiça racial? Como indicado acima, sugiro que o caminho mais óbvio e inquestionável (embora mais rawlsiano do que kantiano) é através da extensão da proibição kantiana de “usar” os outros, tratando-os como meros meios, como uma norma para o sistema político como um todo. Em termos gerais, aplicado à estrutura básica como tal, a alegação seria então que o estado racial, o estado supremacista branco, é fundado na exploração racial e, portanto, precisa ser fundamentalmente reestruturado para acabar com esta violação da personalidade de R2.

¹⁴ Embora ocasionalmente considerassem os EUA racistas demais para serem consistentemente imitados: Whitman (2017, p. 5, pp. 122–123, pp. 127–131).

Desenvolvi esses argumentos com muito mais detalhes em outros lugares (Pateman e Mills, 2007, cap. 3-4; Mills, 2015b; Mills, 2017a, cap. 7, epílogo), portanto este é apenas um breve resumo. Rawls (1999, p. 272) não oferece uma teorização da exploração devido a sua auto-restrição ao domínio da teoria ideal: “[A] noção de exploração não se encaixa aqui. Implica uma profunda injustiça no sistema de fundo”. Por outro lado, o marxismo afirma que todas as sociedades pós-caçadores-coletores são sociedades de classes e, sendo assim, são baseadas na exploração das classes subordinadas. No caso das antigas sociedades escravistas ocidentais ou do feudalismo medieval, envolvendo a coerção de escravos e servos aos quais foram negados direitos iguais, este caso é bastante fácil de defender. Mas para o capitalismo, pelo menos na sua forma liberal-democrática ideal, o caso se torna muito mais exigente e depende crucialmente da teoria do valor-trabalho, agora geralmente vista como desacreditada até mesmo pela maioria dos marxistas e por todos os economistas tradicionais. Daí a crença de Rawls de que uma “democracia de proprietário de bens”, uma “sociedade bem ordenada”, regulada pelos seus dois princípios, não será exploradora.

Mas consideremos agora como é muito mais fácil e menos controverso, se comparado à crítica marxista ao liberalismo, debater o caso da exploração sistêmica numa sociedade *racista*, uma sociedade que historicamente negou igualdade de estatuto aos R2, e por isso tem sido de fato caracterizada por “uma profunda injustiça no fundamento básico do sistema”. Aqui, não é necessário apresentar argumentos plausíveis sobre como a escolha “livre” de vender a própria força de trabalho é na verdade limitada e injusta devido à coerção econômica. A recusa histórica de conceder aos R2 do estatuto de “pessoa” significa que as suas “escolhas livres”, os seus “fins”, têm sido em geral completamente desconsiderados, seja na forma de escravidão, ou na “servidão por dívida” pós-guerra civil no sistema de arrendamento de terras, ou nas opções inferiores de divisão racial do trabalho nacional, com as suas estruturas ocupacionais e salariais discriminatórias. Além disso, o legado desta história de negação da igualdade de pessoalidade significa que, mesmo na atual época pós-Jim Crow e pós-direitos civis, após o repúdio formal das diferenças de estatuto racial R1/R2, que os R2s continuarão como grupo a ocupar uma posição na sociedade que efetivamente restringirá de forma severa as suas escolhas em contraste com os R1s. Assim, o tratamento formalmente “igual” aqui continuará sendo desigual e ainda configura um “uso”, não porque (como no controverso diagnóstico marxista) as compulsões das relações de produção minem a igualdade superficial das relações de troca do mercado, e/ou porque a mais-valia é extraída deles, mas porque a sua falta de liberdade, igualdade e independência liberal (kantiana), seja no presente seja historicamente (por meio da transferência intergeracional de estatuto), os coagiu através da negação da pessoalidade, atual ou passada. Portanto, ao interagir com eles, mesmo quando aparentemente os tratando de forma “justa”, os R1 ainda poderão se beneficiar desta história de negação de igualdade.

Um kantianismo “rawlsiano” revisionista radical negro teria, portanto, de levar em conta esta história e reconhecer que, na medida em que – sendo um R1 – se é beneficiário dela, ainda se estará “usando” as pessoas. A exploração não se limitará às transações entre pessoas, mas será incorporada, através desta história, na estrutura social como um todo, manifestando-se em enormes diferenciais de riqueza entre lares medianos brancos e lares medianos negros (Oliver e Shapiro, 2006). A negação original do estatuto “ontológico” igual aos negros, de pessoalidade igual, será perpetuada materialmente em oportunidades de vida radicalmente diferentes. Mas se a subordinação do grupo revela, em primeiro lugar, a falta de respeito por eles, como pode o contínuo fracasso em corrigir a sua situação não ser *em si* uma continuação desta falta de respeito? Como, presumivelmente, Kant pretende condenar não apenas os casos atuais de “uso” direto de R2, mas também uma história passada que deixou a população de R2 vulnerável ao seu contínuo “uso” indireto, isso implica que – na medida em que a subordinação de R2 tem sido central para a economia (como inquestionavelmente tem sido nos Estados Unidos) – a sociedade como um todo está condenada, e os R1 são os beneficiários, em escala nacional, da exploração racial, do “uso” anti-kantiano dos R2. Seja na ação afirmativa – implementada brevemente, mas agora em grande parte extinta – ou no caso mais radical de reparações – nunca

seriammente consideradas em primeiro lugar – as reivindicações por justiça corretiva material/econômica para os afro-americanos podem então, como estou sugerindo, ser defendidas no que agora é suposto ser o quadro normativo incontroverso e amplamente aceito do “liberalismo deontológico” “kantiano”.

A justiça racial corretiva exigirá, evidentemente, medidas de políticas públicas também em muitas outras áreas, tais como a reparação da cidadania de segunda classe na arena eleitoral e na esfera cívica mais ampla (por exemplo, a reforma do sistema de justiça criminal e do complexo industrial prisional), sem falar no que poderia ser denominado, seguindo Rawls, “as bases sociais do desrespeito” manifestadas no domínio simbólico. Deveria ser óbvio como os movimentos de justiça social das últimas décadas, envolvendo os protestos contra os assassinatos policiais de homens e mulheres negros desarmados, a privação de direitos eleitorais e a disputa sobre o significado simbólico da bandeira confederada, dos monumentos da Guerra Civil e da nomeação de edifícios e instituições em homenagem a figuras proeminentes do racismo americano branco podem ser facilmente enquadradas nessas categorias. Mas eu quis me concentrar no aspecto econômico em particular, como mais provável de ser controverso e talvez o mais difícil – ao menos à primeira vista – de se vincular ao kantianismo. Se a análise acima foi persuasiva, isto significa que o Kant da ética moderna, e – embora por ligações mais atenuadas – também o Kant da filosofia política moderna¹⁵, fornece muito mais recursos do que se poderia inicialmente presumir para uma apropriação radical negra. Adequadamente complementado, com um afro ou dreads, o branco racista que declara o famoso “*Fiat justitia, pereat mundus*” (Kant, 1991b, p. 123) de repente assumiu uma aparência totalmente nova.

Referências

ALCOFF, L. M. *The future of whiteness*. Malden, MA: Polity, 2015.

ANDREWS, W. L. (Ed.). *The Oxford Frederick Douglass reader*. New York: Oxford University Press, 1996.

APPIAH, K. A. *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. New York: Oxford University Press, 1992.

BERNASCONI, R. Who invented the concept of race? Kant's role in the Enlightenment construction of race. In: BERNASCONI, Robert (Ed.). *Race*. Malden, MA: Blackwell, 2001. pp. 11–36.

BIKO, S. *I write what I like: Selected writings*. Edited by Aelred Stubbs. Chicago: University of Chicago Press, 2002 [1978].

BILLINGS, D. *Deep denial: The persistence of white supremacy in United States history and life*. Roselle, NJ: Crandall, Dostie and Douglass Books, 2016.

¹⁵ No entanto, a insistência de Kant (1991a, pp. 71-74, pp. 77-79) de que os direitos de propriedade existentes são apenas “provisórios” até serem adequadamente ratificados por uma “constituição civil”, uma “condição legítima” e que “*posse prolongada...* considerada como a aquisição de uma coisa pelo uso prolongado dela, é um conceito auto-contraditório”, uma vez que “é absurdo supor que um erro se torna um direito porque continuou por um longo tempo” (*ibidem*, p. 170), pode torná-lo mais receptivo, mesmo na sua encarnação não-rawlsiana não reconstruída (embora pelo menos uma não-racista), a um programa redistributivista de justiça corretiva. Afinal, a supremacia branca (como o privilégio de um “governo [racial] hereditário”) dificilmente poderia ser chamada de “legítima” ou a expressão da “vontade unida de uma nação inteira” (Kant, 1991b, p. 79). Obrigado a Lucy Allais por apontar isso para mim.

BOGUES, A. *Black heretics, black prophets: Radical political intellectuals*. New York: Routledge, 2003.

BREITMAN, G. (Ed.). *Malcolm X speaks: Selected speeches and statements*. New York: Grove Press, 1965.

BROWNSTEIN, M.; SAUL, J. (Eds.). *Implicit bias and philosophy: Metaphysics and epistemology*. Vol. 1. New York: Oxford University Press, 2016a.

BROWNSTEIN, M.; SAUL, J. (Eds.). *Implicit bias and philosophy: Moral responsibility, structural injustice, and ethics*. Vol. 2. New York: Oxford University Press, 2016b.

BURLEIGH, M.; WIPPERMANN, W. *The racial state: Germany 1933–1945*. New York: Cambridge University Press, 1991.

CÉSAIRE, A. Discourse on colonialism. In: HORD, F. L.; LEE, J. S. (Eds.). *I am because we are: Readings in Africana philosophy*. Revised ed. Translated by Joan Pinkham. Amherst & Boston: University of Massachusetts Press, 2016 [1972]. pp. 196–205.

COHEN, M.; NAGEL, T.; SCANLON, T. (Eds.). *Marx, justice, and history*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

CRENSHAW, K. et al. (Eds.). *Critical race theory: The key writings that formed the movement*. New York: New Press, 1995.

DARBY, D. *Rights, race, and recognition*. New York: Cambridge University Press, 2009.

DAWSON, M. C. *Black visions: The roots of contemporary African-American political ideologies*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

DEVEAUX, M.; PANITCH, V. (Eds.). *Exploitation: From practice to theory*. London: Rowman & Littlefield International, 2017.

DU BOIS, W. E. B. *Darkwater: Voices from within the veil*. New York: Oxford University Press, 2007 [1920].

DU BOIS, W. E. B. On being ashamed of oneself: An essay on race pride. In: HORD, F. L.; LEE, J. S. (Eds.). *I am because we are: Readings in Africana philosophy*. Revised ed. Amherst & Boston: University of Massachusetts Press, 2016 [1933]. pp. 350–354.

DYER, R.. *White*. 20th Anniversary Ed. New York: Routledge, 1997.

ELLISON, R. *Invisible man*. New York: Vintage, 1995 [1952].

FANON, F. *Black skin, white masks*. Translated by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1991 [1967].

FEAGIN, J. R. *The white racial frame: Centuries of racial framing and counter-framing*. 2. ed. New York: Routledge, 2013.

FLEISCHACKER, S. *A short history of distributive justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

- FREDRICKSON, G. M. *White supremacy: A comparative study in American and South African history*. New York: Oxford University Press, 1981.
- FREDRICKSON, G. M. *Racism: A short history*. Princeton, NJ: Princeton Classics, 2015 [2002].
- FRICKER, M. *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. NY: Oxford University Press, 2007.
- GAINES, K. K. *Uplifting the race: Black leadership, politics, and culture in the twentieth century*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1996.
- GARVEY, M. *The philosophy and opinions of Marcus Garvey*. Edited by Amy Jacques-Garvey. Vols. 1-2. New York: Atheneum, 1992 [1923-1925].
- GILLIGAN, C. *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016 [1982].
- GLASGOW, J. Racism as disrespect. *Ethics*, v. 120, n. 1, pp. 64-93, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1086/648588>.
- GOLDENBERG, D. M. *The curse of Ham: Race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.
- GOODING-WILLIAMS, R. *In the shadow of Du Bois: Afro-modern political thought in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- HAMPTON, J. *The intrinsic worth of persons: Contractarianism in moral and political philosophy*. Edited by Daniel Farnham. New York: Cambridge University Press, 2007.
- HASLANGER, S. *Resisting reality: Social construction and social critique*. New York: Oxford University Press, 2012.
- HAY, C. *Kantianism, liberalism, and feminism: Resisting oppression*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- HAYNES, S. R. *Noah's curse: The biblical justification of American slavery*. New York: Oxford University Press, 2002.
- HOBSON, J. M. *The Eurocentric conception of world politics: Western international theory, 1760-2010*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- IRVING, D. *Waking up white and finding myself in the story of race*. Cambridge, MA: Elephant Room Press, 2014.
- ISAAC, B. *The invention of racism in classical antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- JUNG, M-K.; VARGAS, J. H. Costa; BONILLA-SILVA, E. (Eds.). *State of white supremacy: Racism, governance, and the United States*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- KANT, I. *Groundwork of the metaphysic of morals*. 3. ed. Translated by H. J. Paton. New York: Harper Torchbooks, 1964.

KANT, I. *The metaphysics of morals*. Translated by Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991a.

KANT, I. *Political writings*. 2. ed. Edited by Hans Reiss. Translated by H. B. Nisbet. New York: Cambridge University Press, 1991b.

KERSTING, W. Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992. pp. 342–366.

KIDD, I. J.; MEDINA, J.; POHLHAUS, G. Jr. (Eds.). *The Routledge handbook of epistemic injustice*. New York: Routledge, 2017.

KING, D. *Separate and unequal: African Americans and the U.S. Federal Government*. Revised ed. New York: Oxford University Press, 2007.

KLEINGELD, P. The problematic status of gender-neutral language in the history of philosophy: The case of Kant. *Philosophical forum*, v. 25, n. 2, pp. 134–150, 2000.

KLEINGELD, P. Kant's second thoughts on race. *Philosophical quarterly*, v. 57, n. 229, p. 573–592, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.498.x>.

KLEINGELD, P. Kant's second thoughts on colonialism. In: FLIKSCHUH, K.; YPI, L. (Eds.). *Kant and colonialism: Historical and critical perspectives*. New York: Oxford University Press, 2014. pp. 43–67.

LARRIMORE, M. Antinomies of race: Diversity and destiny in Kant. *Patterns of prejudice*, v. 42, n. 4-5, pp. 341–363, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1080/00313220802377313>.

LEBRON, C. J. *The making of Black lives matter: A brief history of an idea*. New York: Oxford University Press, 2017.

LÓPEZ, I. F. H. *White by law: The legal construction of race*. 10th anniversary ed. New York: New York University Press, 2006.

LOUDEN, R. B. *Kant's impure ethics: From rational beings to human beings*. New York: Oxford University Press, 2000.

LOWNDES, J.; NOVKOV, J.; WARREN, D. T. (Eds.). *Race and American political development*. New York: Routledge, 2008.

LUKES, S. *Marxism and morality*. New York: Oxford University Press, 1985.

MANDLE, J.; REIDY, D. A. (Eds.). *A companion to Rawls*. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2014.

MARX, A. *Making race and nation: A comparison of the United States, South Africa, and Brazil*. New York: Cambridge University Press, 1998.

MARX, K. *Capital: A critique of political economy*. Vol. 1. Translated by Ben Fowkes. New York: Penguin Classics, 1990 [1976].

MARX, K. On the Jewish question. In: McLELLAN, David (Ed.). *Karl Marx: Selected writings*. 2.

ed. New York: Oxford University Press, 2000. p. 46–69.

MEHTA, U. S. *Liberalism and empire: A study in nineteenth-century British liberal thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

MIKKELSEN, J. M. (Ed.). *Kant and the concept of race: Late eighteenth-century writings*. Albany, NY: SUNY Press, 2013.

MILLS, C. W. *The racial contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

MILLS, C. W. *Blackness visible: Essays on philosophy and race*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

MILLS, C. W. Kant's untermenschen. In: VALLS, A. (Ed.). *Race and racism in modern philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005. pp. 169–193.

MILLS, C. W. Kant and race, redux. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 35, n. 1-2, pp. 125–157, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5840/gfpj2014351/27>.

MILLS, C. W. Decolonizing Western political philosophy. *New Political Science*, v. 37, n. 1, p. 1–24, 2015a. DOI: <https://doi.org/10.1080/07393148.2014.995491>.

MILLS, C. W. Racial equality. In: HULL, G. (Ed.). *The equal society: Essays on equality in theory and practice*. Lanham, MD: Lexington Books/Rowman & Littlefield, 2015b. pp. 43–71.

MILLS, C. W. *Black rights/white wrongs: The critique of racial liberalism*. New York: Oxford University Press, 2017a.

MILLS, C. W. Criticizing critical theory. In: DEUTSCHER, P.; LAFONT, C. (Eds.). *Critical theory in critical times: Transforming the global political and economic order*. New York: Columbia University Press, 2017b. pp. 233–250.

MUTHU, S. *Enlightenment against empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

NIELSEN, K.; PATTEN, S. C. (Eds.). *Marx and morality*. *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 47. Guelph, ON: Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1981.

NUSSBAUM, M. *Women and human development: The capabilities approach*. New York: Cambridge University Press, 2000.

OKIN, S. M. *Justice, gender, and the family*. New York: Basic Books, 1989.

OLIVER, M. L.; SHAPIRO, T. M. *Black wealth/white wealth: A new perspective on racial inequality*. 10th anniversary ed. New York: Routledge, 2006.

PATEMAN, C.; MILLS, C. W. *Contract and domination*. Malden, MA: Polity, 2007.

PITTS, J. *A turn to empire: The rise of imperial liberalism in Britain and France*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Rawls, J. *A theory of justice*. Revised ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

RIPSTEIN, A. *Force and freedom: Kant's legal and political philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

ROBERTS, R. C. (Ed.). *Injustice and rectification*. New York: Peter Lang, 2005.

ROSEN, A. D. *Kant's theory of justice*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

ROTHSTEIN, R. *The color of law: A forgotten history of how our government segregated America*. New York: Liveright Publishing/W. W. Norton, 2017.

SCHOTT, R. M. (Ed.). *Feminist interpretations of Immanuel Kant*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997.

SCHRÖDER, H. Kant's patriarchal order. In: SCHOTT, R. M. (Ed.). *Feminist interpretations of Immanuel Kant*. Translated by Rita Gircour. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997. pp. 276-296.

SHELBY, T. *Dark ghettos: Injustice, dissent, and reform*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

SMITH, R. M. *Civic ideals: Conflicting visions of citizenship in U.S. history*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997.

SULLIVAN, S. *Revealing whiteness: The unconscious habits of racial privilege*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2006.

TAYLOR, P. C. *Race: A philosophical introduction*. 2. ed. Malden, MA: Polity, 2013.

VAN DER LINDEN, H. *Kantian ethics and socialism*. Indianapolis, IN: Hackett, 1988.

WELLS, H. G. *The invisible man: A grotesque romance*. Edited by Matthew Beaumont. New York: Oxford University Press, 2017.

WHITMAN, J. Q. *Hitler's American model: The United States and the making of Nazi race law*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.

WILLIAMS, H. Kant on the social contract. In: BOUCHER, D.; KELLY, P. (Eds.). *The social contract from Hobbes to Rawls*. New York: Routledge, 1994. pp. 132-146.

WISE, T. *White like me: Reflections on race from a privileged son*. 3. ed. New York: Soft Skull Press/Counterpoint, 2011.