

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 23
Número 2
Agosto de 2025
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

Lorennna Marques
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Luciana Martínez
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Nicole Martinazzo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, 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

Assistentes editoriais

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

Tales Yamamoto
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

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

Università 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 Sense
Tulane University of Louisiana
New Orleans, Estados Unidos

Otfried Höffe
Eberhard Karls Universität
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Paul Guyer
Brown University
Providence, Estados Unidos

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

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

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Artigos
[articles]

- 7 Resposta de Mary Wollstonecraft a Kant: sobre o entendimento feminino e o casamento no século XVIII
[Mary Wollstonecraft's response to Kant: on women's understanding and marriage in the eighteenth century]
Alice Lino Lecci
- 21 Contribuições da estética de Kant para as teorias da arte moderna
[Contributions of Kant's Aesthetics to Modern Art Theories]
Rosa Gabriela Gonçalves
- 31 Would devils be devils with theoretical reason alone under a Kantian account?
[Demônios seriam demônios somente com razão teórica segundo uma leitura kantiana?]
Gehad Marcon Bark

- 47 **The Material Conditions of Experience: The Specification of the Concept of Matter in the Critique of Pure Reason**
[As condições materiais da experiência: a especificação do conceito de matéria na Crítica da razão pura]
Laura Alejandra Pelegrin
- 59 **Filosofias por vir: aproximações entre Kant, neokantismo e Benjamin**
[Upcoming philosophies: approaches among Kant, Neo-Kantianism, and Benjamin]
Rafael Dias
- 73 **Henry E. Allison e o kantismo analítico**
[Henry E. Allison and analytical Kantianism]
Alexandre Alves
- Resenha**
[review]
- 85 **Resenha: KANT, I. Prolegômenos a toda metafísica futura que se possa apresentar como ciência**
[Tradução de Joãosinho Beckenkamp. Petrópolis: Vozes, 2025]
Rômulo Guimarães

Resposta de Mary Wollstonecraft a Kant: sobre o entendimento feminino e o casamento no século XVIII

[*Mary Wollstonecraft's response to Kant: on women's understanding and marriage in the eighteenth century*]

Alice Lino Lecci¹

Universidade Federal de Rondonópolis (Rondonópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i2.97291

Resumo

O presente artigo tem o propósito de discorrer sobre a representação da mulher mediante o sentimento do belo, além de apresentar a misoginia existente nos argumentos de Kant, o que indicia a cultura sexista europeia, deste período. Para tanto, utilizam-se principalmente as obras *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e *Metafísica dos costumes*. Por outro viés, em acordo com Mary Wollstonecraft, propõe-se um contraponto à representação do entendimento feminino e do casamento, erigidos na perspectiva kantiana, a partir dos argumentos presentes na obra *Reivindicação dos direitos da mulher*. Trata-se, portanto, de afirmar a incoerência das proposições apresentadas relativas à inaptidão racional das mulheres e à submissão necessária dispensada no casamento, visto que estas se traduzem em violências simbólicas.

Palavras-chave: misoginia; belo sexo; feminismo; Kant; Mary Wollstonecraft; casamento.

Abstract

This article aims to discuss the representation of women through the feeling of beauty, in addition to presenting the misogyny existing in Kant's arguments, which indicates the sexist European culture of this period. To this end, the works *Observations on the feeling of the Beautiful and the Sublime*, *Anthropology from a pragmatic point of view* and *Metaphysics of Morals* are mainly used. However, according to Mary Wollstonecraft, a counterpoint is proposed to the representation of female understanding and marriage, according to the Kantian perspective, based on a discussion of the work *A Vindication of the Rights of Woman*. It is therefore a question of affirming the incoherence of the propositions presented regarding the rational ineptitude of women and the necessary submission required in marriage.

Keywords: misoginia; beauty sex; feminism; Kant; Mary Wollstonecraft; marriage.

¹ Professora Adjunta na Universidade Federal de Rondonópolis e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso. Pós-Doutora (UFMG), Doutora (USP) e Mestre (UFOP) em Filosofia, com ênfase em Estética e Crítica de Arte. E-mail: alice.carvalho@ufr.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1917-2211>

Introdução

Os escritos kantianos referentes à questão do Esclarecimento <*Aufklärung*> e aqueles que dizem respeito à teoria moral, na perspectiva crítica e metafísica, asseguram a autonomia, a igualdade e a liberdade para o sujeito, enquanto ser racional. Sobre o Esclarecimento, argumenta Kant: “é a saída do homem da menoridade, da qual ele próprio é culpado” (WA, AA 08: 035; Trad. p. 100). A menoridade, no contexto, significa uma espécie de subserviência do próprio entendimento ao comando de outro. A maioridade, então, está para aquele que tenha suficiente coragem e decisão para “servir-se de si mesmo sem a direção de outrem”. A culpa de habituar-se na menoridade recai, portanto, sobre o próprio sujeito, que se mantém sob o regimento da covardia e da preguiça.

Dito isso, a primeira questão, a qual nos debruçamos é se o filósofo também estaria fazendo menção às mulheres em seu discurso acerca do *Aufklärung*. A reflexão acerca desta questão conduz a formulação de outra, a saber, à mulher estaria assegurado o direito à liberdade? Uma questão leva a outra, justamente, porque ambas apresentam conceitos similares, a saber, ser capaz de utilizar o próprio entendimento, ou em outros termos, ser um sujeito “esclarecido” denota o mesmo que ser livre, na filosofia de Kant.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e na *Metafísica dos Costumes* (1797), obras que pretendem estabelecer a conduta moral através do uso isolado da razão, parece não haver espaço para a misoginia. Mas, ainda assim, é evidente a contradição existente entre os preceitos que se referem à liberdade – estes mesmos que compõem a estrutura da teoria moral como um todo – e os argumentos apresentados na seção destinada ao Direito Matrimonial, na qual a mulher aparece necessariamente subordinada ao marido. Se tais considerações dissessem respeito à situação das mulheres da Alemanha do séc. XVIII, a argumentação kantiana seria de cunho empírico. Tal discurso, então, estaria reduzido à perspectiva do filósofo no seu tempo sobre seu meio social. Contudo, essa discussão pretende um caráter universal, na medida em que se encontra em uma obra de cunho metafísico, ou seja, diz respeito a um tipo de argumentação que se constitui independentemente da experiência e aspira à universalidade. A questão traduz-se, portanto, em como Kant pode argumentar que a liberdade se apresenta como um direito nato de todo ser racional; que ninguém tem o direito de lesar o outro no tocante à sua liberdade e ainda sustentar que o marido deve ser o mestre da esposa, em um contrato onde ele dirige e ela obedece?

A liberdade, conforme apresentada na Metafísica dos Costumes, diz respeito a um direito nato, que garante ao sujeito a independência frente ao constrangimento alheio. Na “Doutrina do Direito”, o princípio da liberdade aparece relacionado com o referente à igualdade inata, que, por sua vez, impede que o sujeito seja submetido ao outro. E, assim, é estabelecido o direito do homem ser seu próprio senhor. Ainda no discurso referente ao Esclarecimento, Kant argumenta que para a obtenção deste, basta apenas a liberdade. “E a mais inofensiva entre tudo aquilo que possa chamar liberdade, a saber: a de fazer uso público de sua razão em todas as questões” (WA, AA 08: 036; Trad. p. 104).

Apesar de, no séc. XVIII, as mulheres serem consideradas menores com relação às questões civis, estando primeiramente sob a tutela do pai e depois sob a do marido, Kant, no seu discurso acerca da maioridade, já fazia menção às mulheres. Isso é notório em uma passagem, na qual menciona o grau de dificuldade para se alcançar a maioridade: “A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa” (WA, AA 08: 035; Trad. p. 102). Diante do exposto, observa-se que não há na citação uma restrição relativa às condições femininas, que poderia impedir a maioridade na mulher, pois o que se constata é a dificuldade do acesso à maioridade para a “imensa maioria da humanidade”, na qual as mulheres estão incluídas. A mulher aparece aqui representada sob a terminologia estética do belo e é dessa forma incluída na argumentação sobre o Esclarecimento.

Ainda que, no discurso referente ao Esclarecimento, não se possa encontrar, de fato, nenhum argumento que denuncie em Kant uma perspectiva misógina, a sua teoria moral, discutida na obra *Metafísica dos Costumes*, mesmo não apresentando nenhuma restrição com relação à aquisição dos princípios morais por parte das mulheres, o condenará no que se refere à misoginia. Isso ocorre devido ao fato de que a argumentação relativa ao Direito Matrimonial determina que a mulher seja subordinada ao marido. O filósofo também será alvo de várias críticas devido à perspectiva que apresenta na obra *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764) e *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), no que se refere aos limites para o entendimento feminino.

Diante dos argumentos apresentados, a questão que se coloca relevante é se o modelo de desenvolvimento humano idealizado pelos iluministas, para o qual Kant contribuiu, dirigiu-se às mulheres ou era um modelo, exclusivamente, masculino. Existem registros na história que apontam para o fato de que o modelo se mostrou, em um primeiro momento, exclusivamente masculino, pois, no final deste século, a mulher ainda reivindicava acesso a uma educação razoável, que servisse ao seu potencial. Ato este registrado em *A reivindicação dos direitos da mulher* (1792), por Mary Wollstonecraft. Também é digno de nota que Olimpe de Gouges, pensadora e dramaturga, foi condenada ao cadifalho em 1793 e um dos motivos foi a redação da *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791). Somente no fim do século XIX, as mulheres puderam ter acesso às universidades. Ainda assim, o estudo deveria servir para melhor atender ao marido, melhor educar os filhos e filhas, ou seja, não deveria ter um fim em si mesmo. Cabe lembrar que somente no ano de 1893, as mulheres, na Nova Zelândia, puderam, pela primeira vez na história, votar. E pode-se dizer que certos filósofos da época das luzes corroboraram com este cenário descrito, no sentido de justificá-lo.

O belo sexo e a questão do entendimento

A “bela” mulher kantiana é, assim, representada, na perspectiva do filósofo, devido à sua natureza. Em suas observações, as mulheres apresentam um forte sentimento nato por tudo que é “belo”, “gracioso” e “ornado”. Os atributos femininos relativos ao caráter dizem respeito à honestidade, piedade, compaixão e solicitude. A simplicidade e a ingenuidade determinam a modéstia, que, por sua vez, garante a benevolência e o respeito para com os outros. Tais aspectos, quando aliados a certa dose de confiança e autoestima constituem, por fim, um espírito elevado.

Dentre as debilidades femininas estão a sensibilidade e a vaidade. A primeira é percebida diante da menor ofensa e é capaz de conduzir a alma da mulher à melancolia. A outra é considerada como um “belo” erro. Para Kant, a inclinação relativa à vaidade mostra-se como “um impulso em mostrar-se receptiva e bem observar o decoro, em dar livre jogo a seu engenho vivaz, e em brilhar por meio das invenções volúveis da moda, elevando sua beleza” (GSE, AA 02: 232; Trad. p. 52-3). Mas, o filósofo adverte que não se deve confundir vaidade com presunção.

A caracterização kantiana da mulher assemelha-se aos argumentos relativos ao tipo de caráter, no qual sobressaem as qualidades do belo. Tal perfil é considerado de boa índole, justamente porque é capaz de executar “belas” ações, que são motivadas pelos instintos de solidariedade, ou seja, aqueles que não se estruturam segundo princípios universais, como a compaixão, a amabilidade e condescendência, entre outros. Para Kant, parecia difícil crer que a mulher seria capaz de nortear-se segundo princípios, mas com tal argumento não esperava ofender as do sexo feminino, pois princípios também não eram facilmente encontrados nos homens. É digno de nota, que os instintos de solidariedade se apresentam como virtudes de adoção. E estas são consideradas providenciais, pois atuam como suplementos da virtude genuína. Assim, podem garantir determinação à “fraca” natureza humana, que serve de obstáculo para a formação do sentimento moral universal em grande parte da humanidade.

A ausência destes princípios traduz-se em um caráter de temperamento sanguíneo; caracterizado por ser volúvel e dado a prazeres. São também generosos, caridosos e dotados de grande simpatia moral; o que os torna um bom companheiro em sociedade. O problema com relação à ausência de princípios diz respeito ao quanto essa alma mostra-se instável, por se nortear pelas impressões momentâneas, que tem diante dos objetos. Kant argumenta que os princípios lhes aparecam severidade. Não lhes cabe, portanto, a posição de juiz, pois, apesar de apresentarem sentimentos bondosos, faltam-lhes aqueles voltados para a justiça.

A virtude genuína constitui-se por princípios capazes de delimitar as transigências do espírito e compõem, então, o tipo de caráter no qual são proeminentes as qualidades do sublime. Trata-se dos princípios universais, que devem apresentar-se como a consciência de um sentimento e não como simples regras especulativas. Além do que, tal sentimento deve ser maior do que os fundamentos particulares da compaixão e da amabilidade. As qualidades referentes ao caráter determinado através do sentimento do sublime inspiram alto respeito. São estas: entendimento, ousadia, sinceridade, probidade, solicitude desinteressada e amizade. A liberdade e a nobreza – características que constituem um homem justo – estão também dispostas no caráter do sublime. Aqueles que exibem as qualidades sublimes são dotados de um forte sentimento de dignidade com relação à natureza humana e apresentam-se também como rigorosos juízes de si próprios e dos outros; o que os tornam intolerantes com formas de subserviência abjeta.

Conforme argumentos kantianos, as qualidades do sublime definem o sexo masculino. Contudo, Kant apresenta uma distinção entre um tipo de mulher, em quem sobressaem traços sublimes, e outro perfil feminino que apresenta aspectos relativos ao belo. Esta, na qual predomina o sentimento do sublime, mostra-se serena, modesta, ou seja, é dotada de aspectos que compõem uma nobre compostura. Aquela, em que ressaltam os traços determinantes do belo revela-se vivaz e talentosa. Em se tratando do amor, a “bela” mulher o experimenta de forma volátil, enquanto a mulher de traços sublimes o apresenta de forma constante; manifestando, assim, certo respeito.

O discurso de Kant sobre a mulher assemelha-se aos escritos dedicados à educação de Sofia por Rousseau no *Livro V de Emílio* (1762). Inclusive, ambos utilizam o termo “belo sexo” a fim de designar as mulheres. Nos escritos kantianos, em especial nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, a utilização desta terminologia estética é corrente, visto que o filósofo se apropria de tal qualidade a fim de representar atributos femininos. E ao contrastar o “belo” com o “sublime”, expõem-se as diferenças entre os sexos, pois o homem é representado como o sexo nobre ou sublime. Já em Emílio, a utilização do termo “belo” aparece de forma esporádica, como, por exemplo, em: “Vendo que seus prazeres dependiam mais da vontade do belo sexo do que acreditavam, os homens cativaram essa vontade através de favores de que ele os recompensou bem” (Rousseau, 1995, p. 496). Mas ainda assim, é bem provável que Kant esteja se referindo ao Rousseau quando escreve: “aquele que primeiramente conceituou a mulher com o nome de belo sexo talvez quisesse ser cortês, mas foi mais feliz do que provavelmente ele mesmo imaginou” (GSE, AA 02: 228; Trad. p. 47). E a similaridade não se resume à utilização dessa qualidade estética, visto que há alguma semelhança na argumentação de ambos, no que se refere ao matrimônio e ao procedimento considerado adequado para a educação da mulher.

Nos argumentos apresentados por Rousseau, apesar dos cônjuges almejarem um mesmo objetivo, que provavelmente seja a união do casal, a contribuição de cada um dos parceiros deve ser manifesta em formas distintas. Assim, enquanto o homem deve ser ativo e forte, a mulher apresenta-se passiva e fraca; “é preciso necessariamente que um queira e possa; basta que o outro resista pouco” (Rousseau, 1995, p. 492). Kant, por sua vez, na obra *Metafísica dos Costumes*, estabelece que deve haver certa hierarquia na organização matrimonial: o homem comanda e a mulher obedece, o que evidencia uma concordância entre Rousseau e Kant, no tocante à perspectiva acerca do matrimônio.

Rousseau prossegue argumentando que, “estabelecido este princípio, segue-se que a mulher foi feita especialmente para agradar ao homem” (Rousseau, 1995, p. 492), enquanto o homem agrada à mulher simplesmente porque é forte. Kant, nos argumentos presentes na sua Antropologia, concorda que, desde cedo, a mulher apresenta habilidade em agradar e que o homem agradaria justamente pela exibição de sua força, e, consequentemente, pela capacidade de defender as mulheres.

No tocante à educação, Rousseau, embora argumente que a natureza tenha determinado que a mulher poderia pensar, julgar, amar, conhecer, e, assim, cultivar tanto seu espírito como a sua aparência, sustenta que ela deve sim aprender muitas coisas, mas somente aquilo que lhe convém. A educação feminina deve, então, dirigir-se somente aos homens, pois as mulheres devem agradá-los, ser-lhes úteis, educá-los, cuidá-los, enfim, devem fazer de si um objeto de amor e honra para eles: “eis o dever das mulheres em todos os tempos e o que lhes deve ser ensinado desde a infância” (Rousseau, 1995, p. 502). Kant prossegue, nesta perspectiva, ao afirmar que a mulher não deve se desviar do objeto primeiro de sua ciência, a saber, o homem. Ao se dedicar ao estudo árduo ou às questões especulativas penosas, ela acaba distanciando-se do que seria próprio da sua natureza, provocando, assim, no sexo oposto somente aversão. E apesar de a mulher possuir tanto entendimento quanto o homem, a forma de conhecimento feminino deve ser superficial.

Em resposta às considerações de Rousseau e Kant sobre a educação das mulheres, Mary Wollstonecraft, em suas Reivindicações aos Direitos da Mulher (2016) assevera: “Que bobagem! Quando surgirá um grande homem com força mental suficiente para dissipar a névoa que o orgulho e a sensualidade têm espelhado sobre o assunto?” (Wollstonecraft, 2016, p. 47). Em contraponto ao ideário acerca da obediência a ser imposta rigorosamente na conduta das mulheres, a pensadora argumenta que se deveria requerer a elas as mesmas qualidades virtuosas pretendidas na formação moral masculina, ou seja, as mulheres deveriam ser orientadas pelos mesmos princípios e finalidades, que regem a educação do caráter dos homens.

Aparentemente em diálogo com Kant, Wollstonecraft argumenta:

Porque um escritor alemão observou de maneira sagaz que os homens, [...], admitem que uma mulher bonita seja um objeto de desejo, enquanto uma mulher culta, que inspire emoções mais sublimes ao exibir beleza intelectual, pode passar despercebida ou é observada com indiferença por aqueles homens que buscam a felicidade na satisfação de seus apetites (Wollstonecraft, 2016, p. 47).

E, então, a filósofa pondera que este tipo de ajuizamento somente pode pertencer àqueles que se mantêm escravos de seus apetites, não tendo, portanto, seus juízos orientados por preceitos éticos. Enquanto a mulheres que pretendem satisfazer o sexo oposto, quando “simulam fragilidade sob o nome de delicadeza” ou mesmo que tensionam a sua existência para o campo da sensibilidade, da beleza a fim de “obter mais poder degradam seu próprio sexo por uma necessidade física, se não moral” (Wollstonecraft, 2016, p. 47).

No século XVIII, as raras mulheres de educação privilegiada que se propunham tarefas intelectuais não tinham seus trabalhos reconhecidos, mesmo que desenvolvessem tal tarefa com maestria. Neste período, uma mulher erudita remetia, em geral, à ideia de desdém, vaidade e ainda corria o risco de parecer pedante, no limite da megalomania. Ao contrário do homem erudito que era admirado e escutado com respeito, a mulher nesse mesmo papel era digna de zombaria e menosprezo. Ela era vista como alguém que acreditava saber algo, mas que na verdade não sabia nada e assim somente aborrecia o mundo ao exibir sua falsa ciência (Badinter, 2003).

“Não tendes vergonha de serdes tão sábia?” (Badinter, 2003, p. 187) foi o que a Rainha Cristina perguntou à Anne le Fèvre (1654-1721), na ocasião em que tomou conhecimento das obras da tradutora. Anne foi uma mulher de exímia destreza na tradução do grego e do latim. A qualidade do seu ofício está primordialmente nas traduções da Ilíada (1711) e da Odisséia

(1716), “cujo espírito procurou mostrar antes da letra”, o que acarretaria uma contenda entre as autoridades masculinas nesta matéria, da época. “De Perrault a Despréaux, de Pope a La Morte, do padre Terrasson ao padre Hardouin, ela lutou espadas com os melhores” (Badinter, 2003, p. 187).

Contudo, ao expor sua habilidade intelectual, Anne passa a ser

Invejada pelos homens, detestada pelas mulheres, foi duramente obrigada a se justificar no prefácio da edição grega e latina dos *Hymnes, épigrammes et fragments* [...] de Calímaco (1675). Defendia ali seu pai, que muitos acusavam de ter aplicado sua filha nos doutos estudos de crítica, e os chamava de loucos, de imbecis e de “pobres criaturas” (Badinter, 2003, p. 187).

Madame du Châtelet (1706 – 1749) será citada por Kant, na sua obra *Observações sobre o sentimento do belo e sublime*, como exemplo de um tipo de mulher que almeja ser como homem, na medida em que se debruça sobre questões intelectuais, contrariando assim sua natureza. O fato é que esta mulher, assim com Anne le Fèvre, pôde desfrutar de uma educação privilegiada na juventude e graças ao auxílio de preceptores elevou-se além do nível intelectual das mulheres de sua época. Nas palavras de Voltaire, dirigidas à Sade: “Na verdade, Madame du Chatêlet é um prodígio” (Badinter, 2003, p. 238).

Como se sabe, Voltaire nutriu admiração não somente pela inteligência, mas pela pessoa da Marquesa, com quem compartilhou uma relação íntima por quinze anos e, inclusive, lança mão de atributos como “Sublime” ou mesmo de “Divina Émilie” para se referir a ela. Para o filósofo, a pensadora suplantava a sua habilidade intelectual, motivo pelo qual lhe confiaria suas peças e obras filosóficas para a sua apreciação. Afinal, “que outra mulher, no século XVIII, poderia pretender se mostrar ao mesmo tempo física e filósofa, ler Cícero e Pope no original, criticar com brio os físicos da Antiguidade, cantar ópera à noite e reencontrar Newton de dia?” (Badinter, 2003, p. 239).

Entretanto, ainda neste período, conforme argumenta Elisabeth Badinter (2003, p. 187):

A única atividade intelectual permitida às mulheres era a literatura, e mais precisamente o romance ou a comédia. Se saíam deste domínio que faz apelo principalmente à imaginação e à sensibilidade, corriam o risco de parecer pedantes. Toda incursão ao território da razão pura parecia uma ameaça para alguns, uma insuportável pretensão para outros.

E Kant, ao que parece, não contraria os costumes da época, pois se mostra incapaz de julgar o quanto a mulher estava sendo lesada pelos mandamentos da tradição no tocante à sua liberdade, simplesmente por não poder desenvolver todas as suas potencialidades como os homens nesse mesmo período. Observa-se, portanto, que segundo critérios históricos, a despeito da desqualificação racional feminina, houve mulheres, inclusive, contemporâneas ao Kant e Rousseau, que demonstraram maestria no exercício da razão, de maneira que os argumentos destes filósofos sobre os limites para o entendimento feminino tornam-se meros “devaneios voluptuosos” (Wollstonecraft, 2016, p. 46), para usar o termo de Wollstonecraft. Carente, portanto, de fundamentação empírica, a proposição de que o raciocínio não diz respeito à natureza feminina mostra-se tal como uma degradação de caráter ontológico.

Sobre o casamento na Metafísica dos Costumes

Para Kant, nem mesmo o jurista poderia definir o que é o direito, pois mesmo possuindo experiência com as leis, sabendo utilizá-las apropriadamente no dia a dia, ele não poderia determinar adequadamente o conceito do direito, justamente por estar envolto em princípios obtidos através da experiência. O jurista saberia dizer somente o que as leis de algum lugar e

de certo tempo prescreveram, mas em hipótese alguma, poderia abarcar o critério universal pelo qual se pode determinar o certo e o errado. Para tal, ele teria que usar como fundamento exclusivamente a razão.

Kant, então, define o que é o direito. A formulação parte do pressuposto de que ao conceito do direito deve-se vincular a sua obrigação correspondente. Trata-se, portanto, do conceito moral do direito, a saber, este refere-se à relação prática de uma pessoa com a outra, no sentido de que as ações praticadas por essas pessoas podem influenciar-se mutuamente. Nesse movimento, ocorre necessariamente uma relação com a escolha do outro, o que não significa dizer que ocorreu uma escolha baseando-se na necessidade do outro, como é evidente nas ações de beneficência ou crueldade.

Segundo o filósofo, a necessidade apresenta-se como um direito no sentido lato, ou seja, aquele onde não há leis que determinam a coerção, visto que a necessidade não pode determinar objetivamente as leis. Pois, o que alguns podem considerar como um direito legítimo não é, de fato, tido como apropriado, quando analisado por uma corte. A necessidade não deve ser, portanto, considerada na relação recíproca da escolha, pois o fim que cada um estabelece como objeto do seu desejo não deve ser levado em conta. O fator que merece importância é a forma utilizada por ambas as partes na relação da escolha, melhor dizendo, é se a ação de uma pessoa se apresenta de acordo com a liberdade da outra e em conformidade com uma lei universal. A lei universal do direito estabelece que se deve agir “de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (MS, AA 06: 231; Trad. p. 77). Essa lei determina uma obrigação, mas não é suficiente para restringir a condição de liberdade do sujeito. O que se vê é a limitação da liberdade por certas condições inerentes a sua própria ideia e a constatação da possibilidade de restrição à liberdade por parte de outros. De acordo com esta lei, tudo o que for injusto aparece como um obstáculo para a liberdade. A ação justa é, então, aquela que obedece à lei universal do direito e, assim, não restringe a liberdade do outro.

Ao tratar do “Direito Privado”, na “Doutrina do Direito”, Kant inclui uma seção intitulada “Direito Matrimonial”, na qual apresenta uma definição para o casamento (*matrimonium*). Trata-se da união sexual (*commercium sexuale*) de duas pessoas de sexos diferentes, que é mantida através de uma lei. As pessoas envolvidas no matrimônio têm o direito de fazer uso mútuo dos atributos sexuais do outro por toda a vida. A utilização dos atributos sexuais pode ser caracterizada como natural ou antinatural. A primeira possibilita a procriação da espécie. E a última acontece entre duas pessoas do mesmo sexo ou com um animal de espécie não humana. A união sexual pode ocorrer independentemente da lei, o que dirá respeito à natureza animal (*vaga libido, venus volgivaga, forcicatio*).

É provável, aos olhos de Kant, que a natureza tenha implantado a inclinação de um ser humano pelo outro justamente para a preservação da espécie. Assim a finalidade da geração e da educação dos filhos e filhas apresenta-se como um fim da natureza. Mas esta não deve ser considerada como a finalidade do matrimônio, na medida em que a união pode ser preservada independentemente da procriação. Talvez o fim do casamento seja o prazer de usar de forma recíproca os atributos sexuais de cada um, supõe o filósofo. E mesmo se assim o fosse, o contrato do casamento aparece como necessário. Este não é opcional para aqueles que desejam compartilhar os prazeres sexuais, na medida em que a força da lei da humanidade, determinada através das leis de direito da razão pura, estabelece como necessário o matrimônio. Conforme Kant, a relação dos cônjuges deve apresentar igualdade de posse, tanto da pessoa com quem se estabeleceu o matrimônio quanto dos bens materiais, mas, com relação aos bens, os cônjuges devem abdicar da utilização de uma parte se isto for estipulado através de um contrato.

No que se refere à relação do marido com a esposa, Kant julga que o marido deve ser o senhor da sua esposa. E alega que tal assertiva não deve ser considerada como conflitante com a igualdade natural do casal, posto que tal dominação tem como fundamento a “natural

superioridade masculina” quanto à capacidade de melhor atender aos interesses do lar. O direito de o marido dominar é derivado do dever de serem unificados e iguais, no que diz respeito ao propósito do casamento.

Mason Cash, ao comentar tal argumentação em *Distancing Kantian Ethics and Politics from Kant's views on women*, conclui que o dever de união referente ao casamento é o que possibilita a submissão de uma das partes. E que o dever de igualdade, com esse mesmo propósito, garante que nenhum dos parceiros pode ser o mestre do outro. Então, quando estes dois deveres encontram-se no casamento tem-se configurada uma contradição. Cash prossegue argumentando que, como o dever da união, concebido por Kant, é incompatível com o dever de igualdade, esse deveria manifestar-se de outra forma que não a subserviência de um parceiro sobre o outro. Já que o relacionamento deveria ser baseado num mútuo e equivalente amor e respeito.

Cash também tece alguns comentários acerca dos apontamentos de Howard Williams sobre a questão, alegando que

[...] O reconhecimento de Kant do estado ideal no qual somos todos livres, autônomos e iguais tinha que ser mitigado pelas realidades ao colocar esses ideais em prática. De acordo com Williams, Kant tinha que equilibrar esses ideais com preocupações pragmáticas sobre a natureza dos relacionamentos humanos e sobre as naturezas particulares do homem e da mulher (Cash, 2002, p. 106).

Outros comentadores também já se debruçaram sobre a questão. Em *Kant: An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?*, Susan Mendus “argumenta que Kant era simplesmente incapaz de distinguir entre o que é contingente em sua sociedade e o que é um comando da razão” (Cash, 2002, p. 106). E Morris Cohen em *A Critique of Kant's Philosophy of Law*, “sugere que, para Kant, as mulheres serem submissas aos homens e passivas ao invés de cidadãs ativas são consequências diretas das leis da natureza e da moral” (Cash, 2002, p. 107).

Na Doutrina do Direito, a liberdade aparece como o único direito original que pertence a todos, simplesmente devido à humanidade destes, mas somente quando puder “coexistir com a liberdade de todos os outros de acordo com uma lei universal” (MS, AA 06: 237; Trad. p. 83). A liberdade é vista, portanto, como um direito nato e é representada como “a independência de ser constrangido pela escolha alheia” (MS, AA 06: 237; Trad. p. 83). Este princípio aparece relacionado com o princípio de igualdade inata, isto é, “a independência de ser obrigado por outros a mais do que se pode, por sua vez, obrigar-los” (MS, AA 06: 237; Trad. p. 84). E tais argumentos conduzem à assertiva kantiana que delega ao homem o direito de ser o seu próprio senhor.

Assim, a lei universal do direito estabelece que se deva agir de forma que sua ação possa coexistir com a liberdade do outro, sendo que o que determina que a ação esteja sob os moldes da justiça é justamente esta conformidade à lei universal. A liberdade deve ser, portanto, preservada nas relações sociais, até porque é considerada como um direito nato no contexto apresentado. Mas tais fatores não são considerados no “Direito Matrimonial”, o que deflagra uma contradição entre a estrutura apresentada na teoria moral kantiana e os preceitos referentes ao matrimônio.

Na concepção de Wollstonecraft, desde a mais longínqua antiguidade, o homem considerou conveniente dirigir sua força à mulher “a fim de subjugar sua companheira” (Wollstonecraft, 2016, p. 47), sendo, então, as esposas formadas para agradar seus maridos. No entanto, para a filósofa, a própria mulher deveria estar apta a compreender “seu poder de agradar apenas como complemento exterior de suas virtudes e o afeto de seu marido como um dos confortos que tornam sua tarefa menos difícil e sua vida mais feliz” (Wollstonecraft, 2016, p. 49). E ao invés de se contentar em agradar e se submeter ao esposo, deveria “fazer-se respeitável”, lançando mão do exercício do corpo e da mente, de maneira a praticar virtudes, na gerência de sua família. Deste modo, “tornar-se-á uma amiga, e não uma humilde dependente de seu marido” (Wollstonecraft, 2016, p. 51).

Há de se observar na conduta masculina dirigida às mulheres, certa condescendência feminina, que autoriza, até quando se tem poder para tal, “um grau de atenção e respeito” (Wollstonecraft, 2016, p. 81) distanciados das noções da civilidade recíprocas utilizadas entre os homens. A pensadora insiste que elas deveriam desconfiar de um falso tratamento respeitoso que, em um primeiro momento, as endeusam como supostas rainhas, devido às suas belezas exuberantes, para, em seguida, encerrá-las “em gaiolas como raça emplumada”, onde lhe restaria somente “enfeitar-se e exibir-se com falsa majestade, de poleiro em poleiro” (Wollstonecraft, 2016, p. 81). Nesse jogo proposto no casamento, elas se beneficiam em provisões como comida e roupa, que são lhes concedidas em troca de sua liberdade e virtude.

Wollstonecraft ainda considera que à mulher viúva recai a dupla função, materna e paterna, no que tange à formação dos princípios morais de seus filhos e filhas, além de pretender manter assegurado os bens da família, enquanto sua herança paterna. No entanto, ao levar em conta a parca educação destinada às mulheres em geral, que foram interditadas do exercício do pensamento e da ação autônoma, tornam-se inaptas à educação de seus filhos/as, no sentido de lhes incutir o respeito. Assim, restam-lhes apenas, como de costume, serem agradáveis e dóceis com supostos futuros maridos, que podem lhe tomar a sua herança, caso sejam apenas interesseiros, ou ainda podem padecer de “descontentamento e da indulgência cega” (Wollstonecraft, 2016, p. 73).

Mary Wollstonecraft e a condição feminina no século XVIII

Wollstonecraft argumenta que o conhecimento e a virtude são decorrentes da razão, cujo exercício refina a natureza humana, condiciona suas leis em sociedade e, assim, orienta a busca pela felicidade. Contudo, os preconceitos, quando “profundamente enraizados” (Wollstonecraft, 2016, p. 31), privam de luz a razão, coibem as virtudes e conformam, por conseguinte, a tirania dos homens dirigidas às mulheres, a partir da alegação de que elas não apresentam “suficiente força mental para obter aquilo que realmente merece o nome de virtude” (Wollstonecraft, 2016, p. 39).

Ao serem mantidas na ignorância, pela dominação sexista, as mulheres são tidas como insensatas, dadas ao vício, instáveis, dóceis animais domésticos, ou seja, são menores, para usar o termo kantiano, no que se refere ao esclarecimento. Mas se estes traços de caráter são cultivados pela imposição masculina, que, por sua vez, atua incitada pelo preconceito, questiona Wollstonecraft: o que há de filosófico nesta postura repressiva dirigida às mulheres?

Para a pensadora, a educação suficiente tanto para os homens quanto para as mulheres dar-se-ia pelo exercício do entendimento, com o propósito de “fortalecer o copo e formar o coração”, de maneira a “possibilitar ao indivíduo alcançar tais hábitos de virtude que o tornarão independente” (Wollstonecraft, 2016, p. 42). Até porque, “é uma farsa chamar de virtuoso um ser cujas virtudes não resultam do exercício de sua própria razão” (Wollstonecraft, 2016, p. 42). Segundo a perspectiva da autora, os escritos masculinos referentes à educação e às maneiras femininas, de Rousseau a John Gregory, acabam por legitimar determinada estagnação, na qual se encontram as mulheres, a saber, a paralisia do entendimento e o estímulo dos sentidos. Esta regulação, acrescida da indiferença das próprias mulheres, conduz, por fim, a “um tipo de senso comum instintivo” (Wollstonecraft, 2016, p. 43), que permeia seus juízos e percepções. Estes mesmos que elas sequer pretendem desenvolver, pois estão convencidas de que “o aprendizado é algo secundário” (Wollstonecraft, 2016, p. 43). Logo, “não se dedicam a nenhuma disciplina com o ardor e a perseverança necessários para dar vigor às faculdades e clareza ao julgamento” (Wollstonecraft, 2016, p. 43). De tal modo que, o pouco conhecimento que conseguem adquirir “são obtidos mais pela pura e simples observação da vida real do que pela comparação daquilo que foi observado individualmente com os resultados das experiências generalizadas pela

especulação" (Wollstonecraft, 2016, p. 43).

Wollstonecraft prossegue em seus argumentos por meio de uma analogia entre a educação das mulheres e dos militares. Esta similitude observada já é suficiente para contestar a necessidade de distintas formas de educação para os sexos, embora os soldados experimentem a liberdade, no desfrute da vida. Contudo, o problema a ser discutido é que a comparação se dá pela "aparência de debilidade" (Wollstonecraft, 2016, p. 44) observada tanto entre as mulheres quanto entre os soldados, visto que ambos não recebem "sólida formação intelectual ou moral" (Wollstonecraft, 2016, p. 44). Assim, munidos do "conhecimento superficial, arrancado da corrente turva da conversação", chegam a praticar "virtudes menores com uma cortesia meticolosa" (Wollstonecraft, 2016, p. 44). E, então, o exército e a sociedade padecem pela ausência de mulheres e soldados, que disponham do entendimento com profundidade, ao exporem o desenvolvimento de suas faculdades de modo potente. Nestes termos,

A consequência é natural. Satisfeitos com a natureza comum, tornam-se presas fáceis dos preconceitos e, adotando opiniões alheias, submetem-se cegamente à autoridade. Tanto que, se têm algum bom senso, é uma espécie de olhar instintivo que capta proporções e decide a respeito dos modos, mas que não lhe permite encontrar argumentos profundos nem analisar opiniões (Wollstonecraft, 2016, p. 45).

Neste contexto, cabe observar, que mesmo havendo a semelhança nos atributos da galanteria, da disciplina e do senso comum instintivo verificado entre as mulheres e os soldados, que são asseguradas pela estreita educação lhes dirigidas, eles são tidos como superiores às mulheres, simplesmente por serem homens. De maneira contrária, se há o fortalecimento da mente feminina e dos soldados colocar-se-ia fim à obediência cega, o que evidentemente não é o interesse do alto escalão dos militares, tampouco dos homens que "se esforçam por conservar a mulher no escuro" (Wollstonecraft, 2016, p. 45), na medida em que quando tiranos "querem somente escravas" (Wollstonecraft, 2016, p. 45) e se são do tipo sensual fazem das suas mulheres brinquedos. Nas palavras da filósofa, "o homem sensual, de fato, é o mais perigoso dos tiranos, e as mulheres têm sido enganadas por seus amantes, tal como os príncipes por seus ministros, enquanto sonham que reinam sobre eles" (Wollstonecraft, 2016, p. 45).

Para a pensadora, a mulher não é considerada em toda a sua completude, quando lhe interditam "o poder do aperfeiçoamento ou, para falar com mais propriedade, o poder de discernir a verdade" (Wollstonecraft, 2016, p. 78) mediado pelo exercício da razão. Nestes termos, as mulheres são tidas como uma mera extensão dos homens, o que nos remete ao mito bíblico de Adão e Eva, no qual, como amplamente difundido, a mulher descenderia da figura masculina. No entanto, mesmo se considerarmos a percepção cristã acerca da criação da humanidade, contra-argumenta Wollstonecraft: "a natureza da razão deve ser a mesma em todos, se o vínculo que une a criatura a seu Criador é uma emanação da divindade" (Wollstonecraft, 2016, p. 78). Assim, astuciosamente, a filósofa afirma que contestar a racionalidade feminina contraria a própria Gênese, pois se tem deturpado o caráter humano pelo apelo da distinção dos sexos. E, então, conclui: "sobre esse erro sensual, porque assim devo chamá-lo, tem sido erigido o falso sistema dos modos femininos, que despoja todo o sexo de sua dignidade e classifica sua beleza e opacidade como as flores sorridentes que apenas adornam a terra" (Wollstonecraft, 2016, p. 78).

Wollstonecraft insiste que se a educação das mulheres se equivalesse a dos homens ao invés de "doces flores que sorriem no caminho do homem", teríamos participantes "respeitáveis da sociedade", que "cumpririam as obrigações importantes da vida por meio da luz de sua própria razão" (Wollstonecraft, 2016, p. 89), o que determinaria, por sua vez, a autonomia, ou em outros termos, o poder sobre si mesmas. A negligência dos homens estende-se ao fato de que para a gerência da família e a educação dos filhos e filhas é indispensável o entendimento, que asseguraria uma formação suficiente no âmbito mental e físico. Logo, ao invés de proporcionarem um modelo de educação adequado para seus/suas descendentes, os homens empenham-se na domesticação feminina e "tratam de debilitar seus corpos e entorpecer suas mentes por meio de

argumentos ditados por um apetite grosseiro, que a sociedade torna fastidioso" (Wollstonecraft, 2016, p. 91).

Esta linguagem fatalmente falha para distinguir os modos de ser mulher, utilizadas pelos homens, no século XVIII, faz com que as próprias mulheres temam se afastar das supostas características de seu sexo, e mesmo aquelas que possam externar um "entendimento superior" acabam por assumir esses "mesmos sentimentos", que as condicionam distantes das atividades especulativas da razão. "Assim, o entendimento, estritamente falando, tem sido negado à mulher, e o instinto tem ocupado o seu lugar" (Wollstonecraft, 2016, p. 78-9).

Na perspectiva da filósofa, a mulher que tensiona a sua existência para ostentar uma sensibilidade refinada e delicadeza em demasia de maneira a restringir suas aptidões ao desenvolvimento de um gosto diferenciado e seus consequentes apetites, ao mesmo tempo em que nega as obrigações morais impostas à vida em sociedade deve ser mesmo "um monstro tão irracional quanto alguns imperadores romanos, depravados por um poder sem lei" (Wollstonecraft, 2016, p. 67). Para a autora,

Há mulheres nesse estado deplorável por toda a parte, pois, para preservar sua inocência, como é chamada de modo cortês a ignorância, a verdade lhes é escondida, e elas são obrigadas a assumir um caráter artificial antes que suas faculdades tenham adquirido força. Ensinadas desde a infância que a beleza é o cetro da mulher, a mente se adapta ao corpo e, vagando numa gaiola dourada, só procura adornar sua prisão (Wollstonecraft, 2016, p. 68).

Em seus argumentos, a filósofa faz notar as condições sociais, as quais submetem a mulher, ancoradas no reforço masculino direcionado para o desenvolvimento de certa sensibilidade, delicadeza, vaidade e obediência em detrimento a uma formação moral no âmbito da razão, que poderia, por exemplo, se dar pelo exercício da reflexão, como o realizada pelos homens em suas ocupações. E embora, ela convoque "uma revolução nos modos das mulheres – hora de devolver-lhes a dignidade perdida – e fazê-las, como parte da espécie humana, trabalhar reformando a si mesmas para reformar o mundo" (Wollstonecraft, 2016, p. 69), ela está ciente do quanto ainda ter-se-ia que esperar para que a mulher disponha de autonomia suficiente para compreender a si mesma distanciada do domínio das expectativas preconceituosas e sensualistas masculinas, até porque o poder absoluto concedido ao homem em sociedade, degrada o caráter humano.

Embora Wollstonecraft tenha ciência de que as mulheres, enquanto filhas, esposas e mães, têm avaliado aspectos de seu caráter moral principalmente a partir do desenvolvimento destes papéis em sociedade, ela insiste que as mulheres deveriam se empenhar em aperfeiçoar "suas próprias faculdades e obter a dignidade da virtude consciente" (Wollstonecraft, 2016, p. 47). Afim, pergunta Wollstonecraft: "porque as mulheres [...] devem ser sempre degradadas, tornadas subordinadas ao amor e à luxúria" (Wollstonecraft, 2016, p. 48) se "a humanidade, incluídas as mulheres" somente se tornará "mais sábia e virtuosa quando uma política sa difundir a liberdade" (Wollstonecraft, 2016, p. 60)?

Considerações finais

Apesar de Kant admitir que a mulher possui tanto entendimento como o homem, o entendimento feminino deveria manter-se superficial, enquanto o masculino dizia respeito a um tipo de conhecimento mais profundo acerca das coisas. E a justificativa para tal encontra-se no argumento de que os estudos relativos às ciências abstratas são áridos para o sexo feminino, o que, então, degradaria a sua natureza, na medida em que seus traços específicos seriam abafados. Esta assertiva revela que à mulher não cabe o raciocínio, porque este não diz respeito a sua natureza. Fundamenta-se, portanto, em uma suposta ordenação natural a proposição kantiana. Ordenação esta que nos parece mais arbitrária do que natural, pois se o atributo nato

incontestável de todo ser humano é a capacidade de raciocinar, por que negá-lo à mulher?

De acordo com a concepção kantiana nas *Observações*, o sentimento moral feminino é consolidado graças aos juízos por elas estabelecidos acerca das condutas observadas e não por meio dos princípios morais determinados mediante o uso da razão. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant mantém o argumento, de que a educação e o desenvolvimento da mulher baseiam-se em questões práticas, ou seja, faz-se menção à mesma proposição já mencionada, de que o entendimento feminino se fundamenta em sensações. A mulher diante do mal apresenta repulsa, sustenta o filósofo.

Se considerarmos a atuação das mulheres no campo intelectual, ao longo da história, são notórios os equívocos dos certos escritos filosóficos sobre o entendimento feminino. Isto se dá pelo fato de que houve mulheres, que personificaram pelos seus feitos em pesquisa e escrita um argumento contrário. Ao percorrer a história da civilização ocidental, verificam-se desde os seus primórdios mulheres que se destacam ao exibirem maestria no uso da razão, dentre estas: Safo de Lesbos (VII-V a.C.), Aspácia de Mileto (470-410 a.C.), Hipácia de Alexandria (415 d.C.), Hildegarda de Bingen (1098-1179), Cristina de Pizan (1365-1431), Louise Labé (1524-1566), Mary Atell (1666-1731), Olympe de Gouges (1748-1793), além de Anne le Fèvre, Émilie du Châtelet e, claro, Mary Wollstonecraft já supramencionada. A existência destas mulheres e de outras tantas evidenciam a contradição ou a incoerência na argumentação, que no presente trabalho se discute, a saber, a proposição de que à mulher não cabe o raciocínio não se fundamenta segundo critérios históricos empíricos. Tratam-se, assim, de assertivas, que determinam uma suposta essência ou natureza feminina, planejada pelo engenho retórico masculino com fins à submissão feminina.

Lembremos que Kant nos apresenta três versões sobre o casamento. Uma destas refere-se à perspectiva presente na *Metafísica dos Costumes*, já mencionada. As outras compõem as obras *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* e a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, e trazem alguma semelhança. Na primeira destas, o filósofo argumenta acerca do encontro entre os sexos belo e sublime, considerando que tal união implica a constituição de uma única pessoa moral, que deve ser norteada pelo entendimento masculino e pelo gosto feminino. Na *Antropologia*, já ao final das suas considerações sobre os sexos, Kant questiona quem deve ter o comando da casa, no matrimônio. E diante de tal questão, afirma que “a mulher deve governar e o homem comandar; pois a inclinação domina e o entendimento governa” (Anth, AA 07: 309; Trad. p. 205). Diante do exposto, constata-se que a dominação a qual a mulher se mostra necessariamente encerrada sustenta-se em suas supostas características, que são orientadas pelas inclinações e pelo gosto, ou seja, há a pretensão de afirmar que o entendimento ou o raciocínio não lhe pertencem, logo, os homens devem governá-las.

A concepção crítica elaborada a partir da retomada aos escritos kantianos sobre as mulheres e as críticas elaboradas por Wollstonecraft sobre estes faz com que compreendamos, que mesmo no século XVIII, as assertivas kantianas – que pretendiam subjugá-las ao marido, no casamento, ao mesmo tempo em que degradaram suas capacidades racionais – mostram-se insuficientes, frágeis, logo delirantes. Enquanto expressão do poderio de homens tiranos, tais argumentos recebem uma análise criteriosa da filósofa, que nos faz perceber como os mecanismos teórico-práticos sexistas acabam por condicionar não somente os modos de compreender a mulher, mas também determinam um padrão de comportamento, no qual elas supostamente deveriam se espelhar.

Assim como os filósofos lançaram mão de sua astúcia retórica a fim de justificar uma pretensa inferioridade do sexo feminino quando comparado ao masculino, as ferramentas críticas filosóficas podem erigir uma outra representação da mulher, de maneira a caracterizá-la a partir de suas competências e atributos passíveis de serem verificados em sociedade e não mediante estereótipos negativos, que acabem por fixar uma diferença a partir de traços simples, tidos como essenciais e facilmente memoráveis. Ao criar um outro vocabulário em torno do

que seja uma mulher, procura-se equilibrar essa relação injusta, pelo menos no campo teórico-conceitual. Para tanto, é preciso neutralizar o discurso insuficiente, que acaba por sustentar uma violência simbólica contra as mulheres, de maneira a representá-las a partir da sua própria história, da sua complexidade existencial, de seu potencial desdobrado em aptidões dispostas em suas experiências múltiplas como mães, cientistas, filósofas, professoras, entre outras diversas atividades e profissões, de maneira, inclusive, a considerar a autoria feminina na própria representação. Nesse sentido, percebemos as diferenças evidentes que atravessam as perspectivas de Kant e Wollstonecraft sobre a mulher no século XVIII, ou seja, a partir do exposto é notório que a filósofa lança mão de repertório teórico da época a fim de reivindicar para a mulher a liberdade, a igualdade, enfim, a autonomia, que lhe é de direito, como para todo ser racional. Dessa forma, as escritoras feministas, dos tempos de outrora e as atuais, possibilitam que as mulheres sejam compreendidas em outra chave de representação, de modo a refrear a misoginia.

Referências

- BADINTER, Émilie. *Émilie: a ambição feminina no século XVIII*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- CASH, M. Distancing Kantian Ethics and Politics from Kant's views on women. *Minerva - An International Journal of Philosophy*, Ireland, v. 6, n. 6, p. 103-150, nov. 2002.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2006.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Editora Edipro, 2003.
- KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. 2. ed. Campinas, São Paulo: Papirus Editora, 1993.
- KANT, I. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

Contribuições da estética de Kant para as teorias da arte moderna

[Contributions of Kant's Aesthetics to Modern Art Theories]

Rosa Gabriela Gonçalves¹

Universidade Federal da Bahia (Salvador, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i2.97623

Resumo

Em grande parte, a estética de Kant passou a ser considerada formalista no âmbito da teoria da arte contemporânea devido ao fato de Clement Greenberg ter remetido sua ideia de autocritica ao modo como esta é apresentada na Introdução da *Crítica da razão pura* e por tê-la tomado como um paradigma do modernismo, na medida em que a crítica seria um processo de delimitação dos próprios meios, o que o levou a defender a ideia de que a arte é moderna quando é pura, o que acontece quando cada modalidade artística se restringe apenas àquilo que lhe é inerente, sem se deixar contaminar por elementos provenientes de outras modalidades artísticas. O presente artigo se volta para a recepção de tais ideias a partir do desenvolvimento da arte contemporânea em meados do século XX.

Palavras-chave: formalismo, autocritica, modernismo, Greenberg, Kant.

Abstract

Kant's aesthetics has largely been regarded as formalist within contemporary art theory, due to Clement Greenberg's interpretation of his idea of self-criticism as presented in the Introduction to the Critique of Pure Reason. Greenberg took this concept as a paradigm for modernism, viewing criticism as a process of defining the medium's own boundaries. This led him to argue that art is modern when it is pure, meaning when each artistic form limits itself strictly to what is inherent to it, without being contaminated by elements from other art forms. This article focuses on the reception of these ideas in the context of the development of contemporary art in the mid-20th century.

Keywords: formalism, self-criticism, modernism, Greenberg, Kant.

¹ Doutora em Filosofia e Professora Titular da Escola de Belas Artes da Universidade Federal da Bahia. E-mail: rosagabriella67@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8555-7486>.

O momento formalista

O crítico de arte estadunidense Clement Greenberg foi um dos principais teóricos da arte moderna, tendo estabelecido algumas das questões centrais que nortearam este campo entre as décadas de 1940 e 1960. Ensaios como *Vanguarda e Kitsch* (1939, 1997c) e *Rumo a um novo Laocoonte* (1940, 1997b) fazem parte da constituição do momento inaugural da crítica de arte feita nos Estados Unidos a qual, por sua vez, nasceu ao mesmo tempo que a primeira expressão plástica genuinamente norte americana, o expressionismo abstrato. Pode-se dizer que, com Greenberg, surgiu uma terminologia específica para se discutir arte moderna. De acordo com Thierry de Duve, quando em 1961, Greenberg publicou uma coletânea com seus principais ensaios, *Arte e cultura*, o livro logo tornou-se uma leitura obrigatória para todas as pessoas envolvidas de algum modo com arte, e o ensaio mais conhecido que compõe o livro, *Pintura Modernista*, tornou-se uma espécie de cânones para toda uma geração de artistas, críticos e historiadores da arte. Greenberg oferecia uma interpretação segura, ainda que simples, da história da pintura moderna, dando uma renovada credibilidade intelectual à pintura e propondo, no lugar da imagem romântica do artista como fonte instintiva da criatividade e sem laços com a história, uma estética coerente e racional (De Duve, 1997, p. 201). O estilo didático de Greenberg, suas referências à história da arte e suas análises de exposições e obras tornaram suas ideias acessíveis a um amplo público, estendendo-se a estudantes de arte e artistas iniciantes.

Para Greenberg o cubismo, assim como o impressionismo, é considerado um momento inaugural daquilo que chamamos de arte moderna (Greenberg, 1997c, p. 45-59). Não que exista unanimidade acerca do período exato da duração da arte moderna, mas se considerarmos como seu início o último quarto do século XIX, após o advento da fotografia e do cinema, a urbanização de Paris, dentre outros fatores, é inegável que em algum momento a arte ocidental, europeia, rompeu com o modelo mimético, com a perspectiva renascentista e com uma série de ideias acerca do que seria ou deveria ser a arte, para procurar outros paradigmas. Também poderíamos mencionar o romantismo, o realismo, Courbet, ou Manet, mas em seu conjunto foi o impressionismo o movimento que rompeu com o modelo geométrico da perspectiva renascentista, propondo substituí-lo por um modelo óptico, apoiado sobre as teorias das cores.

O cubismo, por sua vez, ao abolir a distinção entre figura e fundo e a delimitação dos objetos, ao usar de modo arbitrário os contrastes entre luz e sombra e, por fim, introduzindo a colagem, rompendo assim de modo radical com a perspectiva renascentista, foi o ponto de partida para o uso da grade, ou *grid*, tal como definida por Rosalind Krauss (1986, p. 9-22), adotada por praticamente todos os movimentos de vertente construtiva, bem como para os pintores que adotaram um padrão *all over*, tal como Pollock. Esta é basicamente a cronologia da arte modernista apresentada por Clement Greenberg, um dos críticos de arte mais conhecidos e influentes do século XX.

Greenberg se declarou kantiano ao longo de toda sua longa carreira, o que acabou tendo por consequência uma recepção um tanto distorcida da *Crítica da Faculdade de Julgar*, mas, por outro lado, contribuiu para que o nome de Kant tenha sobrevivido na produção crítica, ainda que negativamente. Greenberg, de fato, apresenta muitos pontos de contato com a estética de Kant na sua maneira de entender a experiência estética e o gosto.

Primeiramente, em *Vanguarda e kitsch* (1997c), Greenberg apresentou sua ideia da arte abstrata como sendo uma imitação do ato de imitar, uma tese segundo a qual ao deixar de imitar a natureza, o artista moderno passa a imitar os próprios processos de sua disciplina artística, fazendo com que os meios, ou processos, pelos quais a arte imitava a experiência passassem a ser o tema da arte: “o conteúdo deve ser dissolvido tão completamente na forma que a obra de arte ou o trabalho de literatura não pode ser reduzido no todo ou em parte a algo que não seja ele próprio” (Greenberg, 1997c, p. 29).

Em um ensaio posterior, *Rumo a um mais novo Laocoonte* (Greenberg, 1997b), afirmou que nos últimos 50 anos a arte teria alcançado “uma pureza e uma delimitação radical de seus campos de atividade” (Greenberg, 1997b, p. 53), ponderando que, a partir do século XVII, a literatura teria se tornado a expressão artística dominante, um “protótipo” que as outras modalidades artísticas passaram a imitar e assim, tanto a pintura como a escultura, que já haviam atingido um aprimoramento técnico elevado, teriam passado a reproduzir os efeitos da literatura, deixando de enfatizar a pesquisa de seus próprios meios e passando a se preocupar exclusivamente com o tema – o qual não deve ser confundido com conteúdo:

A história da pintura de vanguarda é a de uma progressiva rendição à resistência de seu meio, resistência esta que consiste sobretudo na negativa categórica que o plano do quadro opõe aos esforços feitos para atravessá-lo em busca de um espaço perspectivo-realista. Através dessa rendição, a pintura se desembaraça não só da imitação – e com ela da literatura – como também do corolário da imitação realista, a confusão entre a pintura e a escultura (Greenberg, 1997b, p. 55).

A compreensão da evolução da pintura exposta neste artigo foi condensada, nos anos 60, em *Pintura modernista*, que passou a ser considerado o cerne do debate em torno da crítica de Greenberg. A tese central, neste artigo, é a de que cada arte teria testado uma série de normas e convenções para determinar quais lhe eram realmente essenciais, descartando as que seriam supérfluas. Neste ensaio, Greenberg apresentou sua famosa tese segundo a qual o modernismo se identifica com a autocrítica que teve início com Kant, na *Crítica da Razão Pura*. Greenberg se refere à seguinte passagem:

Um convite à razão para de novo empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição que lhes assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas (KrV A, XI-XII).

Greenberg não era um filósofo, ou comentador especializado. Embora formado em letras e capaz de ler em alemão, nunca foi um acadêmico. Sua produção foi publicada em críticas semanais em jornais, como *The Nation*, ou revistas de arte e catálogos, bem como em alguns ensaios. Assim, sua aproximação com a filosofia e suas referências a filósofos são bastante livres. Daí sua apropriação da passagem citada de Kant foi expressa no ensaio *Pintura modernista* do seguinte modo:

A essência do modernismo, tal como o vejo, reside no uso dos métodos característicos de uma disciplina para criticar essa mesma disciplina, não no intuito de subvertê-la, mas de entrincheirá-la mais firmemente em sua área de competência. Kant usou a lógica para estabelecer os limites da lógica e, embora tenha reduzido muito sua antiga jurisdição, a lógica ficou ainda mais segura no que lhe restou (Greenberg, 1997a, p. 101).

Ao longo do século XIX, segundo ele, cada arte teria levado a cabo a demonstração daquilo que seria único na experiência que propicia, determinando seus procedimentos exclusivos:

Logo ficou claro que a área de competência única e própria de cada arte coincidia com tudo o que era único na natureza de seus meios. A tarefa da autocrítica passou a ser a de eliminar dos efeitos de cada arte todo e qualquer efeito que se pudesse imaginado ter sido tomado dos meios de qualquer outra arte ou obtido através deles. Assim, cada arte se tornaria “pura”, e nessa “pureza” iria encontrar a garantia de seus padrões de qualidade, bem como de sua independência. “Pureza” significava autodefinição, e a missão de autocrítica nas artes tornou-se uma missão de autodefinição radical (Greenberg, 1997a, p. 102).

Greenberg chegou a sugerir que Kant teria sido o primeiro modernista, por ter sido o primeiro a criticar os próprios meios do criticismo, acreditando que a essência do modernismo consistiria “no uso característico de uma disciplina para criticar a disciplina” (Greenberg, 1997a, p. 101). Greenberg não cita com precisão qual trecho da *Crítica da razão pura* está mencionando, mas tudo leva a crer que seria o momento do *Prefácio à primeira edição* no qual Kant anuncia

que para promover seu autoconhecimento a razão deve se submeter ao tribunal da sua própria crítica da razão pura.²

Quando a concepção de arte moderna defendida por Greenberg deixou de corresponder aos anseios dos novos integrantes do mundo da arte desde o final da década de 1950 e, sobretudo a partir dos anos 1960, quando passou-se a reivindicar que a arte e a crítica se voltassem para questões sociais e políticas, como a Guerra do Vietnã, o feminismo, as lutas pelos direitos civis dos negros, dentre outros pontos que não eram contemplados por suas críticas, ele passou a ser considerado obsoleto, reacionário, e excessivamente formalista.

A tensão entre a crítica formalista e as questões contemporâneas

A arte contemporânea pôs em xeque muitas das premissas modernistas, fazendo com que a crítica formalista, tal como aquela praticada por Greenberg passasse a soar definitivamente anacrônica, depois de seu pensamento ter sido questionado por outros críticos, teóricos e artistas para os quais preocupações acerca do gosto pareciam obsoletas. Uma das primeiras críticas contundentes ao formalismo de Greenberg foi colocada por Leo Steinberg no artigo *Outros critérios* (Steinberg, 2008., p. 79-125). É igualmente possível perceber a animosidade entre Greenberg e os estudantes de artes no volume *Estética doméstica*. A perspectiva dos artistas pode ser exemplificada pelos textos críticos publicados pelo minimalista Donald Judd, reunidos em *Complete Writings, 1959-1975*.

É bem verdade que Greenberg parecia não ter assimilado ou compreendido inteiramente as mudanças que ocorreram no mundo da arte sob a pressão do mercado e das mudanças tecnológicas e que a linguagem formalista do modernismo não dialogava satisfatoriamente com formas de arte que emergiram a partir de meados nos anos 1960, mais preocupadas com o estatuto da arte enquanto linguagem do que com a ênfase de Greenberg no aspecto puramente visual das obras. A arte conceitual, que tem seu marco teórico com o ensaio de Joseph Kosuth *Art after Philosophy*, pode ser considerada como um marco desta transição.

Sensível a estas mudanças, Greenberg mergulhou na teoria para tentar refletir sobre aquilo que percebia na arte contemporânea, passando a recorrer com frequência a Immanuel Kant, como uma arma para reforçar a estética modernista, ameaçada pela crescente influência daquilo que ele entendia como um neodadaísmo, no qual a arte, livre de pressões propriamente estéticas, passou a ser governada por questões externas à arte. Embora não mencione nomes de artistas explicitamente, exceto o de Robert Rauschenberg, Greenberg expôs suas críticas a Marcel Duchamp e aos artistas que considera seus seguidores, sobretudo aqueles que participaram da Arte Pop e do minimalismo em alguns de seus últimos ensaios, *Counter Avant-Garde* e *Looking for the Avant-Garde*.

O efeito dessas reações negativas é mais visível em seu livro *Estética doméstica*, publicado postumamente, mas ao longo de toda a sua carreira Kant foi mencionado com frequência, inclusive na sua definição acerca da essência do modernismo que seria, segundo ele, herdeira do projeto crítico de Kant, porém, o interesse mais acentuado do crítico pela estética surgiu quando a arte passou a poder ser feita a partir de qualquer objeto: Desde então, o único dispositivo capaz de apontar o que faz de algo uma obra de arte seria o teste do gosto (Greenberg, 2003, p. 15).

2 Embora Greenberg não explice a qual passagem se referia, Greenberg provavelmente tinha em mente a passagem referida acima, bem como à nota na qual Kant menciona a necessidade de retificar as ciências, para além da matemática e da física, que já seriam rigorosas e bem fundamentadas: “Esse mesmo espírito mostrar-sé ia também eficaz nas demais ciências. À falta desta retificação, a indiferença, a dúvida, e finalmente, a crítica severa são outros modos de pensar rigoroso. A nossa época é a época da crítica, a qual tudo tem de submeter-se. A religião, pela sua santidade, e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente submeter-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame”(KrV A, XI-XII).

Além disso, ao constatar que até no caso da pintura, quando levada ao seu limite, mesmo uma tela branca passou a poder ser explicada a partir de um desenvolvimento histórico, Greenberg reconheceu que até a pintura, linguagem à qual mais se dedicou e que foi praticamente um paradigma para a sua teoria, também passara a ser um tipo de arte genérico: além de bastar ser uma tela em branco para ser uma pintura, bastaria ser uma tela em branco para ser arte (Greenberg, 2003, p. 16). Estas reflexões foram reunidas no volume *Clement Greenberg Late Writings*. Suas considerações não agradavam àqueles que não se interessavam pela continuidade da autocritica modernista, e, além disso, muitas vezes foram mal interpretadas sendo, frequentemente, associadas à defesa de um gosto burguês ou, até aristocrático. Greenberg foi considerado autoritário e dogmático, por conferir ao seu gosto pessoal um tom de verdade absoluta.

Umas das críticas mais contundentes ao caráter dogmático do formalismo de Greenberg foi feita por Leo Steinberg em *Outros critérios*, um artigo apresentado primeiramente como conferência em 1968 e publicado originalmente em 1972. Apesar de mencionar outros críticos, como Baudelaire e Roger Fry, o alvo principal de Steinberg é a crítica estadunidense, por seu reducionismo e indiferença à cultura, à expressividade, e à iconografia. Clement Greenberg seria o seu principal representante, justamente por ter elegido a autocritica e a autodefinição como sendo a essência do modernismo o que, no caso da pintura – linguagem a qual Greenberg mais se debruçou, a pureza consistiria em assumir o caráter plano da tela.

A aproximação do campo representado ao plano de seu suporte material – tal era o grande processo kantiano de autodefinição no qual estava engajada, bem ou mal, toda pintura modernista que se respeitasse. A única coisa que a pintura pode reivindicar como própria é a cor coincidente com o fundo do plano; e sua marcha em direção à independência exige o afastamento de tudo aquilo que lhe é exterior e a insistência exclusiva em sua propriedade singular. Mesmo agora, duzentos anos depois de Kant, qualquer busca por outros objetivos torna-se desviacionista [...]. [É] certamente motivo de suspeita o fato de a evolução da pintura norte-americana da segunda metade do século XX ter de depender de uma epistemologia alemã do século XVIII (Steinberg, 2008, p. 96).

Insistindo nos limites do formalismo greenberguiano para refletir tanto sobre a arte do passado, e principalmente da arte contemporânea, além de questionar a necessidade de recorrer a Kant em defesa do modernismo, o artigo de Steinberg foi muito bem recebido pelos artistas de gerações posteriores àqueles privilegiados por Greenberg. Caindo em uma espécie de ostracismo, Greenberg foi recuperado anos mais tarde por teóricos da geração seguinte a de Steinberg que não compartilhavam sua visão. Rosalind Krauss, Michael Fried e Yves Alain Bois, por exemplo, viram no formalismo de Greenberg uma alternativa ao psicologismo e ao existencialismo que dominavam a crítica europeia, sobretudo francesa, no mesmo período.

Por outro lado, consideravam a leitura evolutiva da história da arte defendida por Greenberg um ponto vulnerável no interior de sua obra crítica. De acordo com tal leitura, cada artista ou movimento teria explorado até os limites de sua experiência e de sua inteligência formal os constituintes específicos de sua linguagem. Assim, esta fragilidade teria se revelado quando, a partir dos anos 60, a capacidade de uma obra de tornar sua conexão com o passado imediatamente perceptível passou a se tornar cada vez mais tênue.

Rosalind Krauss e Michael Fried foram dois dos mais destacados herdeiros intelectuais de Greenberg. Segundo Krauss, o próprio Greenberg considerava o termo formalismo uma noção intelectualmente vulgar (Krauss, 1997, p. 166), mas o sentido desta classificação seria o de que ele, assim como Clive Bell e Roger Fry haviam expressado frequentemente hostilidade em relação ao conteúdo da obra de arte e sustentado que a qualidade da obra dependeria exclusivamente das relações formais.

No caso do modernismo foi precisamente sua metodologia o que pareceu importante a muitos daqueles que, como eu, começaram a escrever sobre arte no início dos anos

60. Esse método exigia lucidez. Exigia que não se falasse de nada que não pudesse designar na obra considerada. Implicava que aquilo que nosso modo de perceber a arte do presente estivesse vinculado à arte do passado. Implicava ainda o emprego de um tipo de linguagem que fosse aberto a algum tipo de verificação (Krauss, 1997, p. 166).

Michael Fried, por sua vez, ao reavaliar sua trajetória reafirmou sua adesão ao formalismo tal defendido por Greenberg, como fizera em um de seus primeiros artigos, *Three American Painters*, quando enfatizou que o desenvolvimento da pintura modernista, evidencia uma preocupação crescente com problemas e questões intrínsecos aos seus próprios meios, sendo a natureza de tais problemas e questões um problema de ordem formal. Nessa medida, a crítica formalista seria capaz de fundamentos objetivos para juízos de valor específicos, ainda que esta objetividade da crítica formalista não pretendesse ser mais do que relativa (Fried, 1998, p. 16-17).

Já Yve-Alain Bois, um dos maiores responsáveis pela revalorização do pensamento de Greenberg e, mais especificamente, do próprio formalismo, alertou ainda, ao retomar uma passagem de uma entrevista de Roland Barthes, que não se poder esquecer que próprio o formalismo não é a-histórico:

É notável o quanto se ouve repetidamente que a antipatia do formalismo pela história é congênita. Eu sempre procurei afirmar a responsabilidade histórica das formas. Graças à linguística, talvez evitemos finalmente o impasse ao qual a sociologia e a história sempre nos levaram: a redução inadequada da história a história dos referentes. Existe uma história das formas, das estruturas, dos textos, a qual tem seu tempo - ou tempos- particulares: é precisamente esta pluralidade o que parece assustar algumas pessoas (Bois, 1993, p. xii)³.

Ora, a própria ideia de autonomia da arte não é histórica? Existe obra sem significado? “Alguém seria capaz de pensar que um Mondrian, um Malevitch, ou um Rothko não significam nada? Sim, provavelmente muitas pessoas, pessoas que confundem referente com significado” (Bois, 1993, p. xxiv), mas a referencialidade do signo foi precisamente o principal *ethos* da arte mimética que a arte moderna quis questionar.

Além disso, modelos teóricos deveriam, segundo Bois, ser adotados pela sua função heurística:

Não se aplica uma teoria; conceitos devem ser forjados a partir do objeto de uma investigação ou importados de acordo com o que aquele objeto específico exige, e o principal ato teórico é definir o objeto, e não o inverso. Para definir um objeto é preciso conhecê-lo intimamente (Bois, 1993, p. xii).

Recuperando o legado de Greenberg

Ao final de sua vida o pensamento de Greenberg voltou a ser valorizado e sua relevância para a crítica de arte permanece relevante, o que se pode constatar pela realização do *Colóquio Greenberg* no Centro Georges Pompidou em 1993, que contou com a presença de historiadores da arte internacionalmente reconhecidos, T. J. Clark, Jean Pierre Criqui e Hubert Damish, além dos já mencionados Rosalind Krauss e Yve-Alain Bois. Além disso, em 1999 foram editados e publicados por sua filha Janice Van Horne Greenberg, os seminários apresentados por ele no Bennington College em 1971. Na mesma época, John O'Brian publicou sua obra completa, composta sobretudo por críticas a exposições publicadas ao longo de décadas em jornais e periódicos. A publicação, intitulada *Clement Greenberg, The Collected Essays and Criticism*, comprehende quatro volumes e suas ideias continuam a ser estudadas e debatidas.

³ Bois se refere a uma entrevista de Roland Barthes por Raymond Bellour publicada no volume *On the fashion system and the structural analysis of the narrative* (1967).

O objeto central de Greenberg foi a arte modernista, a qual identificou como essencialmente autocritica, e por isso disse ter se inspirado no Prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. Mas alguns anos mais tarde, Greenberg recorreu novamente a Kant e, neste segundo momento, se valeu da *Crítica da Faculdade de Julgar*, mais precisamente das seções relativas aos juízos de gosto, como as seções 13 e 14, em um contexto no qual a arte contemporânea vinha pondo em xeque muitas das premissas modernistas. Como bem observou Robert Morgan, na apresentação do volume dedicado aos últimos ensaios de Greenberg, a crítica de arte foi se transformando em uma espécie de crítica da cultura em geral, e, com isso, juízos baseados na qualidade, na originalidade ou no gosto individual, como aqueles defendidos por Greenberg, passaram a ser considerados não apenas irrelevantes como autoritários (Morgan, 2003, p. x).

É bem verdade que Greenberg parece não ter compreendido inteiramente as mudanças que ocorreram no mundo da arte sob a pressão do mercado e das mudanças tecnológicas. A linguagem formalista do modernismo não dialogava satisfatoriamente com formas de arte que emergiram a partir de meados nos anos 1960, como a arte pop, o minimalismo, ou a arte conceitual, mais preocupadas com o estatuto da arte enquanto linguagem do que com a ênfase de Greenberg no aspecto puramente visual das obras.

Greenberg começou a escrever com mais frequência sobre estética, deixando bastante de lado a crítica de arte propriamente dita. Contudo, o fato de ter resistido aos movimentos que sucederam o Expressionismo Abstrato não significa que Greenberg fosse um conservador no sentido mais radical do termo. Suas considerações não agradavam àqueles que não se interessavam pela continuidade da autocritica modernista, e, além disso, muitas vezes foram mal interpretadas sendo, frequentemente, associadas à defesa de um gosto elitista. Greenberg foi considerado autoritário e dogmático, por conferir ao seu gosto pessoal um tom de verdade absoluta, (Morgan, 2003, p. xi) mas a questão é que, para ele, a arte era um processo contínuo e, por isso, ela sempre deveria ser julgada em relação à arte anterior e medida em relação a esta; Greenberg não via a arte moderna como uma série de rupturas incoerentes, mas como uma progressão inteligível, ideia esta que o acompanhou ao longo de toda sua carreira, mas que foi enfaticamente defendida no ensaio *Pintura Modernista* (Greenberg, 1997a, p. 101-110). Porém, ao que parece, quem estava vivendo um momento de ruptura era o próprio Greenberg.

Em 1971, ao abrir o primeiro seminário da série que proferiu no Bennington College, depois publicada sob o título *Estética doméstica*, declarou:

Penso, sim, que nos encontramos neste momento, em uma posição especialmente vantajosa para fazer algo um pouco novo, por conta do que aprendemos com a arte contemporânea nos últimos dez anos. Creio que se tornaram claras certas verdades gerais acerca da arte, as quais nenhum filósofo da estética poderia ter descoberto anteriormente (Greenberg, 2002, p. 135).

Face à arte contemporânea, que o desafiou contrariando muitas das expectativas que mantinha, a saída encontrada por Greenberg foi defender aquilo que ele entendia por qualidade: “é pela qualidade que me interesso, e a assim chamada arte avançada dos últimos dez anos colocou em pauta a questão da qualidade como nunca se fizera antes” (Greenberg, 2002, p. 135). Surpreendido pela confusão de fronteiras da arte contemporânea entre os limites de cada linguagem, confusão entre erudito e popular etc., Greenberg viu como única alternativa o exercício do gosto porque para ele, a despeito das aparências, não poderia haver confusão quanto ao valor: uma obra é ou não é boa (Greenberg, 2002, p. 153).

A qualidade da arte para ele seria diretamente proporcional à densidade da decisão que tomada para que ela fosse feita, e boa parte dessa densidade seria gerada pela pressão da resistência imposta pelas convenções de um determinado meio (Greenberg, 2002, p. 95). O que chama a atenção é o fato de Greenberg ter continuado a julgar a arte contemporânea segundo sua perspectiva formalista, sem se dar conta de que seu discurso não era pertinente para tratar

de fenômenos artísticos que tinham uma natureza inteiramente diferente daquela manifestada pelo modernismo. A despeito de todas as outras intenções da arte contemporânea, Greenberg continuou insistindo na ideia de que a experiência estética deveria ser experimentada do mesmo modo que a arte moderna.

A ideia de qualidade no pensamento de Greenberg pode ser relacionada com a posição assumida por ele no âmbito da estética, quando procurou se situar na discussão acerca da subjetividade ou objetividade dos juízos de gosto. Defendendo a segunda posição, inferiu que o gosto que prevalece e forma um consenso ao longo do tempo acerca de quais as melhores obras é o gosto das pessoas que realmente se dedicam a julgar a arte, aquelas que exercitam este tipo de juízo e, portanto, estão aptas para isso. Ora, é evidente que, por mais abstrata que a palavra “qualidade” possa ser, esse ponto-de-vista custou caro a Greenberg e, em grande parte, estimulou sua fama de arrogante, pois o critério da qualidade parece se associar a uma série de limitações quanto a coisas que não poderiam receber este rótulo, e proibições não são bem-vindas na arte contemporânea.

Segundo Serge Guilbaut, a questão definitiva em torno da qual poderíamos discutir a falência ou o sucesso do modernismo seria a sua relação com a cultura de massa, e qualquer tentativa séria de considerar esta questão precisa levar Greenberg em conta, na medida em que ele forneceu um dos mais influentes enquadramentos teóricos tanto para a pintura modernista, como para o fenômeno da vanguarda. Historicamente, o significado de Clement Greenberg repousa sobre o fato dele ter analisado uma preocupação profunda, compartilhada por muitos intelectuais de esquerda na década de 1940: a necessidade de uma resistência e de uma negação modernistas ao positivismo da sociedade de consumo. A uniformidade que tanto a cultura que o *kitsch* (propagado pelo capitalismo) como a arte difundida como propaganda financiada por regimes autoritários simbolizavam tinha de ser criticada para proteger a liberdade que ambos os sistemas negavam (Guilbaut, 1983, p. 34).

A rejeição de Greenberg à arte produzida após os anos 1960 deu continuidade às suas críticas ao *kitsch*. Em 1968, ao ministrar uma conferência posteriormente publicada como artigo com o título *Avant Garde Attitudes: New Art in the Sixties* (Greenberg, 1995, p. 292-303), Greenberg concluiu que a vanguarda já não chocava mais e que já havia se tornado o *mainstream*, algo aceito por toda a sociedade, algo assimilado de uma maneira praticamente institucional, atribuindo a decadência do expressionismo abstrato o fato de ter surgido um espaço no qual a arte pop havia se tornado possível. Para ele, a popularidade e a falta de qualidade do expressionismo abstrato no seu estágio terminal criaram as condições para o que aconteceu e para o tipo de arte que, nos anos 60, o substituiu. Segundo sua análise, a arte pop seria excessivamente fácil e familiar e, por isso, não representava nenhum desafio para o gosto tendo, tendo assim, se difundido rapidamente e, logo, se desgastado (Greenberg, 1995, p. 297).

A falência da arte pop seria uma consequência da excessiva obviedade das suas formas e os artistas que a sucederam teriam tentado remediar esta situação por meio de artifícios para tornar a arte “difícil”. Isso apenas reforçaria a ligação entre a *Novelty Art* e a Pop. *Novelty Art*, segundo ele, é aquela que mascara a banalidade da Pop mostrando-se extravagante e hermética:

A ideia de difícil é evocada por uma fila de caixas, por um simples bastão, por uma pilha de lixo, por projetos de paisagismo, pelo plano de uma trincheira cavada ao longo de centenas de milhas, por uma porta entreaberta, por uma parede branca, enfim... (Greenberg, 1995, p. 302).

Como se a dificuldade em considerar algo arte fosse igual à dificuldade em se experimentar pela primeira vez uma obra de arte profundamente original, como se uma dificuldade esteticamente extrínseca, meramente fenomenal ou conceitual pudesse reduzir a diferença entre bom e mau na arte a ponto de tornar-se irrelevante. Em suma, Greenberg usou os adjetivos como banal, superficial, irrelevante, artisticamente insignificante, para falar da arte contemporânea (Greenberg, 2003, p. 7) Ainda assim, os ensaios reunidos no livro *Arte e cultura*

tornaram-se um *best-seller* entre os artistas logo que foi publicado, em 1961 e, sobretudo, o ensaio *Pintura modernista* (Greenberg, 1997a, p. 101-110) se transformou numa espécie de *Organon* da estética para toda uma geração, mesmo para aqueles que o rejeitavam. Afinal de contas, Greenberg forneceu uma explicação coerente para a pintura moderna e para o Expressionismo Abstrato, apesar de suas considerações acerca da arte realizada no período subsequente não terem sido bem acolhidas.

Em *Counter-Avant-Garde* (Greenberg 2003, p. 5-18), Greenberg afirmou que aquilo que havia de novo na arte em termos fenomênicos, configuracionais e físicos evidenciava muito pouco de novidade propriamente artística ou estética, constatando que, na arte do passado a novidade fenomênica coincidia com a novidade genuinamente artística, mas que esta equação teria se perdido. Aquilo que a arte vinha apresentando como novidade nos anos 70 era, a seus olhos, uma banalização do que já havia sido feito: Duchamp já havia mostrado que a diferença entre arte e não arte era convencional e, desde então, ficara claro que tudo poderia ser experimentado esteticamente e que tudo o que pode ser experimentado esteticamente poderia ser experimentado como arte (Greenberg, 2003, p. 11). Duchamp já teria provado que a noção de arte não significava uma habilidade do fazer, mas um ato de distanciamento mental que poderia ser executado mesmo sem a percepção. Este teria sido o início de algo que se poderia chamar de arte em geral, ou de arte em um sentido ampliado.

O feito de Duchamp teria consistido, segundo Greenberg, em ter mostrado que para ser arte, basta que algo se coloque numa situação artística formalizada, sem tentar satisfazer expectativas. Desde Duchamp, este teria se tornado o estereótipo da arte de vanguarda e isso teria chamado a atenção para algo banal e que para Greenberg não era capaz de enriquecer a experiência estética. A surpresa, que para ele era um fator essencial na satisfação das expectativas estéticas mais básicas, passara a ser concebida apenas em relação a coisas não-estéticas, derivando do fato de apresentar como arte algo que usualmente não é considerado como tal: uma roda de bicicleta, um urinol, a pressão atmosférica medida ao mesmo tempo em diferentes lugares, a representação de objetos em materiais ou escalas incongruentes... Enfim, Duchamp poderia atrair a atenção do público para algo banal, mas este algo não se tornava mais interessante por estar em um contexto artístico. E isso teria aberto espaço para arte mal formalizada, pois as expectativas estéticas às quais este tipo de arte “por decreto” se dirigem são, usualmente, rudimentares. Daí Greenberg não considerar Duchamp um grande artista e, sim, um fenômeno cultural relevante, pois a questão da arte não deveria ser, simplesmente, ampliar os limites daquilo que pode ser considerado arte, mas aumentar o repertório daquilo que pode ser considerado boa arte: Isso é o que significava estender os limites da arte para a vanguarda clássica. As vanguardas históricas estavam interessadas em qualidade, em dar reconhecimento a um tipo de arte capaz de mobilizar as pessoas, o que a mera formalização da arte, colocar um objeto inusitado num contexto artístico não seria capaz de fazer.

Para Greenberg, o que poderia haver de atraente na arte contemporânea, associada a essa vanguarda “mais acessível”, não teria nada a ver com a qualidade: seu interesse poderia ser histórico, cultural, teórico, mas não estético (Greenberg, 2003, p. 7). Ela significaria um desafio maior para o entendimento que para o gosto. Segundo o crítico, os futuristas descobriram a vanguarda, mas coube a Duchamp criar o “vanguardismo” (*avant-gardisme*) (Greenberg, 2003, p. 7). Com este, o choque, o escândalo, a mistificação e a confusão teriam sido tomados como fins neles mesmos e deixando de ser evitados como efeitos colaterais das inovações na arte. Um tipo de impacto que diria mais respeito às expectativas culturais e sociais do que face ao gosto, o que só poderia representar um empobrecimento da noção de vanguarda.

Referências

- BOIS, Y-A. Resisting black mail. In: BOIS, Yve-Alain. *Paint as model*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993. p. xi-xxix.
- DE DUVE, T. *Kant after Duchamp*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- FRIED, M. An introduction to my art criticism. In: FRIED, Michael. *Art and objecthood*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. p. 1-74.
- GREENBERG, C. *Estética doméstica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GREENBERG, C. Avant-garde attitudes: new art in the sixties. In: O'BRIAN, John (Org.). *Clement Greenberg – collected essays and criticism*, v. 4. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. p. 292-303.
- GREENBERG, C. Counter-avant-garde. In: MORGAN, Robert (Ed.). *Clement Greenberg late writings*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. p. 5-18.
- GREENBERG, C. Pintura modernista. In: FERREIRA, Gloria; MELLO, Cecília Cotrim de (Org.). *Clement Greenberg e o debate crítico*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Jorge Zahar, 1997a. p. 101-110.
- GREENBERG, C. Rumo a um mais novo Laocoonte. In: FERREIRA, Gloria; MELLO, Cecília Cotrim de (Org.). *Clement Greenberg e o debate crítico*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Jorge Zahar, 1997b. p. 45-59.
- GREENBERG, C. Vanguarda e kitsch. In: FERREIRA, Gloria; MELLO, Cecília Cotrim de (Org.). *Clement Greenberg e o debate crítico*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Jorge Zahar, 1997c. p. 27-43.
- GUILBAUT, S. *How New York stole the idea of modern art*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- KRAUSS, R. Grids. In: KRAUSS, Rosalind. *The originality of avant-garde and other modernist myths*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986. p. 8-22.
- KRAUSS, R. Uma visão do modernismo. In: FERREIRA, Gloria; MELLO, Cecília Cotrim de (Org.). *Clement Greenberg e o debate crítico*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Jorge Zahar, 1997. p. 163-174.
- MORGAN, R. C. The crux of modernism. In: MORGAN, Robert C. (Ed.). *Clement Greenberg late writings*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. p. ix-xxvi.
- STEINBERG, L. *Outros critérios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

Would devils be devils with theoretical reason alone under a Kantian account?¹

[Demônios seriam demônios somente com razão teórica segundo uma leitura kantiana?]

Gehad Marcon Bark²

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i2.100471

Abstract

This paper focuses on Kant's *Towards Perpetual Peace* famous statement according to which the problem of the State can be solved even for a race of devils, at least if they possess understanding. Its aim is to show that, despite Kant's phrasing, understood as possessing the power of understanding alone, a devil would not be evil, nor accountable for his acts. A substantive account of this devil's rationality can and shall be developed on the basis of Kant's approach to practical agency in general. In this sense, understood as a rational being capable of end-setting under practical laws, a devil would have to be taken as an egotistical being who systematically acts out of self-interest. Under this presupposition, and at least from a juridical point of view in Kant, the hypothesis of a nation of devils offers a more interesting case for analysis.

Keywords: devils; evil; imputability; perpetual peace; practical reason; understanding.

Resumo

O artigo foca a famosa afirmação de Kant em *À paz perpétua* de acordo com a qual o problema do Estado pode ser solucionado até para uma raça de demônios, se eles ao menos possuírem entendimento. O propósito do artigo é mostrar que, a despeito do fraseado kantiano, entendido como um ser que possui apenas entendimento, um demônio não seria mal, nem responsável por seus atos. Uma concepção substancial da racionalidade de um demônio pode e deve ser desenvolvida com base na discussão de Kant sobre o agir prático em geral. Nesse sentido, enquanto ser racional capaz de proposição de fins sob leis práticas, um demônio teria de ser tomado como um ser egoísta que sistematicamente age com base no seu autointeresse. Sob essa pressuposição, e pelo menos de um ponto de vista jurídico em Kant, a hipótese da nação de demônios oferece um caso mais interessante para análise.

Palavras-chave: demônios; mal; imputabilidade, paz perpétua; razão prática; entendimento.

1 This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001 (88887.100967/2024-00). Project CAPES/DAAD/PROBRAL (88887.627936/2021-00): *Perspectivas Kantianas sobre as causas da irracionalidade social*. I also would like to thank the members of the research project for the enriching discussions during the workshops held at the University of Vechta in 2025. They greatly contributed to the final version of this paper.

2 PhD in Philosophy from Federal University of Paraná (UFPR). E-mail: gehad_marcon_bark@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6447-5046>.

1. Introduction

Kant famously states that “establishing a state, as difficult as it may sound, is a problem that can be solved even for a nation of devils (if only they possess understanding)” (ZeF, AA 08: 366). Apart from determining whether Kant really intended to say that even devils could establish a State on the basis of prudential reasoning alone (and egoistical motives correspondently), another issue, less discussed, but equally interesting and worth of consideration arises once one takes the hypothesis of a devil who possesses understanding alone to its last consequences.

To put the point in its most straightforward formulation: how could devils who possess understanding alone (i.e., a theoretical power) be deemed as accountable for their actions without the presupposition of the practical framework on which Kant deals with laws of freedom? Would they be actually evil under a Kantian account? In other words, does it even make any sense to evaluate their actions as right or wrong if theoretical reason is the only one available to these creatures (especially from a juridical point of view, which clearly is Kant’s main focus in *Towards Perpetual Peace*)?

This paper is divided in two sections. In the first one, by discussing more closely the core of Willian Clohesy’s interpretation of this passage, I deal with some problems raised by an interpretation of a devil as a rational being to whom the power of understanding is the only one available. In the second, I pursue a substantive account of the rationality of devils if their actions are to be deemed evil. This account, as I will finally argue, is presupposed not only in Kant’s discussion in *Toward Perpetual Peace*, but also on other passages in which the philosopher deals with practical agency in general.

2. The problem of a devil who possesses the power of understanding alone

I want to begin by addressing an interesting and yet very problematic approach proposed by William Clohesy in the paper *A Constitution for a Race of Devils*. In his argument, Clohesy tackles an important issue regarding a central feature of the rationality of such devils (at least if they are to be considered as devils in the most usual sense of the word). According to Clohesy, what Kant literally says in *Towards Perpetual Peace* is that the problem of the State can be solved for *<für>*, but not exactly by a race of devils. This distinction is emphasized as an important one because, at least the way Clohesy understands the passage, these devils are depicted by Kant in this specific context as beings who possess only the power of understanding *<Verstand>* (ZeF, AA 08: 366).

According to Clohesy, were these understanding devils capable of solving the problem by themselves, then the normative source of juridical and political institutions would be, at the very end, a product of “theoretical reason alone” (Clohesy, 1995, p. 738). And this conclusion, as one can imagine, would lead us to another variation of what Kersting’s once called the idea of prudence in the service of self-interest as the source of the normativity of right – which, as Kersting himself recognizes, is not the correct way to reconstruct the sources of juridical normativity in Kant’s political and juridical thought (Kersting, 1992, p. 342). On his part, to avoid this undesirable result, Clohesy argues that, despite incapable of spontaneously solving the problem by not “being able or willing to establish it *<the Constitution>* for themselves” (Clohesy, 1995, p. 738), these devils would nonetheless abide to “a rule of law grounded in practical reason because their prudential calculations would suggest that it would better suit their interests than any other system” (Clohesy, 1995, p. 738).

To be clear, in Clohesy’s argument, the rule of law would be the product of a “wise

and extraordinarily patient lawgiver" (Clohesy, 1995, p. 739) who externally legislates for these devils (by coercive means) under principles of practical reason. So, the main point in his view is the following: lacking practical reason, these devils would not be capable of spontaneously creating juridical and political structures akin to the one that Kant's envisions in his writings, but, presented to a solution other than civil war, violence and constant fear, they would be capable at least of understanding how better to satisfy self-interest. By means of this theoretical use of reason they would consequently follow or act in accordance with coercive laws aligned to objective practical principles of reason, but mainly to assure mutual safety (therefore, for egotistical reasons aligned to their very self-preservation). In short, by discussing the case of devils, Kant would be emphasizing only that juridical laws (especially those aligned to moral principles) can be obeyed under any "motivating mechanism[s]" (Ludwig, 2002, p. 162) – self-interest obviously included among those. Clohesy believes that this reading safeguards the moral and normative sources of juridical and political institutions in accordance with Kant's philosophy, while still making sense of the case of devils³.

However, as convincing as this approach may sound as a strategy to preserve the sources of juridical normativity *per se*, Clohesy's argument raises major issues related to the very way these devils are described in his account. First of all, Kant does not actually say that these devils possess the power of understanding alone. What he states in *Towards Perpetual Peace*, in fact, is that these devils would only need the power of understanding if the problem of the creation of State were to be solved for them. The phrasing, as well known, is the following: "Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar" (ZeF, AA 08: 366). Kant's main concern seems to be specifically the rational requirement for a supposed solution to this problem to be possible. But that does not entail that theoretical reason would be the only one accessible to these hypothetical devils. Consider, for instance, the way in which we address and evaluate the work of a musician. Certainly, we are inclined to say that, in order to perform a piece of music, this musician needs some knowledge of music theory, needs to know how to properly read music sheets and needs to know how to play an instrument. Instrumental reasoning, in the technical sense is, undoubtedly, the only one needed for his task to be performed. We clearly would accept that without saying, at the same time, that theoretical reasoning is the only kind of reasoning that this musician is capable of. Furthermore, following the same line of objection, one could argue against Clohesy, that, given the wider teleological (and also practical) context of *Towards Perpetual Peace*, Kant never intended to use the concept of "Verstand" in the technical sense that entails theoretical reason alone, but, maybe, a looser and day-to-day sense of instrumental reason that would be compatible with practical reason under laws of freedom.

But let's leave that aside for a moment and assume that Kant really meant, as Clohesy suggests, that devils do possess only the power of understanding and are endowed only with theoretical reason. What would be the consequences of that reading? At first glance, the most immediate problem can be put in the following way: possessing only understanding and theoretical reason, how could devils be deemed as accountable for their actions, and, correspondently, how could one evaluate their actions as right or wrong? In Clohesy's scenario, wouldn't these supposed devils end up behaving almost like non-rational animals, or even worst, like robots or machines? In this sense, wouldn't they behave mechanically, simply complying (or not) with external laws legislated by that extraordinarily patient lawgiver without ever being capable of

3 This is a somewhat usual approach to the seemingly problematic case of a race of devils raised in *Towards Perpetual Peace*. According to this line of interpretation, one is supposed to separate two orders of problems that Kant discusses in the *Metaphysics of Morals*: I) the properly normative question that inquires into the sources of juridical laws in moral concepts and rational principles (which Kant develops at length in the *Doctrine of Right*); ii) a secondary question, regarding the different "determining grounds of choice" (MS, AA 06: 218) admitted by external lawgiving. The example of devils, according the 'motivating mechanism' interpretation, deals only with the problems posed in ii). In this sense, Katrin Flickschuh observes, for instance, that "different motivational incentives with respect to juridical lawgiving are restricted to the level of law enforcement and do not support claims about self-interest as the normative ground of justice" (Flickschuh, 2000, p. 94).

questioning, for instance, whether the satisfaction of sensuous needs should be attained at all costs? How could we call these beings “devils”, saying that they are evil (as Clohesy actually does in his interpretation and we all would be inclined to admit), if the conditions for accountability and moral evaluation, due to the lack of practical reason, are apparently not met? Finally, in this situation, wouldn’t the case of such devils be almost of no coherent use, not only from a practical perspective, but even if we try to make sense of it strictly under the scope of Kant’s teleology in nature (Klein, 2014, p. 178)?

In order to address this questions in a proper manner, we need to go beyond Clohesy’s interpretation, focusing Kant’s more general approach regarding practical agency. And the first thing one should remember is that the relation between the power of understanding and the imperatives of skill (GMS, AA 04: 415) can be more clearly and directly drawn. Imperatives of skill, pertaining to the domain of theoretical sciences, are related to a “technically practical doctrine” (MS, AA 06: 218). The last one considers merely what is needed to achieve a given end, disregarding something crucial in the practical realm, i.e., whether the aimed end is rational from a moral point of view or not. It is not without reason that in the *Metaphysics of Morals*, appealing once again to the “higher division” (MS, AA 06: 218) between theoretical and practical philosophy (and juridical laws, as well as the concept of right, will ultimately belong to the last one), Kant says that a “morally practical doctrine” (MS, AA 06: 218) deals with “what is practical in accordance with laws of freedom” (MS, AA 06: 218). The technically practical doctrine, on the other hand, is not part of practical philosophy and deals with imperatives of skill which are grounded on laws of nature and presuppose a theory of nature.

Following this model of technical reasoning, one could immediately entertain a meaningful sense, under a Kantian account, in which even prudential reasoning could be put in the scope of theoretical reason. Just as technical imperatives of skill (GMS, AA 04: 416), imperatives of prudence, called “pragmatical” (GMS, AA 04: 416), are hypothetical imperatives, and presuppose rationality pertaining “suitable means to one’s end” (Merle, 2023, p. 10). Both in technical and pragmatical imperatives, instrumental reason can obviously be put to use in a theoretical sense according to which laws of nature are to be correctly understood to provide some sort of assessment of the adequate use of means to an end. To use an almost silly example, if someone is very fond of chocolate ice cream, a theoretical use of instrumental reason will be clearly concerned with the assessment of those means that, given some particular circumstances, will be (causally) necessary for one to satisfy self-interest correspondently in a physical world ruled by natural laws.

To be clear, Clohesy is right when he says that devils “may understand the constitution provided for them” (Clohesy, 1995, p. 738) in this theoretical sense. But, after all, what would this strictly theoretical rationality imply within Kant’s philosophical system? The first part of our answer becomes clear once we ask ourselves another question: since understanding and theoretical reason are the only tools available for these beings, what kind of legal and judicial system would be needed to ‘convince’ them, as understanding creatures, to unite under a constitution? Although not always emphasized enough, coercion is central to Kant’s discussion about a hypothetical nation of devils. Positive laws are supposed to prevent devils from harming each other. And, insofar as devils always perform their actions in order to assure self-preservation (in a causal way, as will be further discussed in the next section), they would have to understand that obedience to juridical laws would better fit their self-interest. The predicament of the situation is clear. The slightest prospect of impunity would mean, for an understanding devil, that the violation of juridical laws would be better for them. The first violation of a juridical law would probably trigger a chain of reactions, and one is allowed to wonder if this would not lead very quickly to systematic violations rendering a juridical state impossible.

So, following Clohesy’s view to the letter, the legal and judicial systems would have to be, on the level of efficacy, almost perfect. The application of positive law would have to follow the *modus operandi* of a causal law of nature (especially for beings with theoretical reason alone). It is

no overstatement to say that the legislator (and also the judge) would have to be as omniscient and omnipotent as God himself to apply the law in that way. Beyond that, punishment would need to be harsh enough, even against the most insignificant deeds, to prevent devils from systematic violations. It is very doubtful that our legislator and judge would be extraordinarily patient. In fact, he would look much more like an irrational and sadist despot demanding that these beings should act in accordance with the rule of law without giving them the proper rational tools to do so. It is hard to see how Clohesy solves the problem posited for a race of devils in a convincing fashion.

More importantly, it is even harder to see how Clohesy's approach is capable of making a meaningful use of this hypothesis in the context of Kant's whole discussion regarding human race and the accomplishment of its rational ends (which is Kant's main focus in *Toward Perpetual Peace*). The point can be put as follows: by stressing the hypothesis of a devil to whom theoretical use of reason is the only one available, despite his efforts, Clohesy is not arguing from the perspective of a being to whom prudential reasoning is available in the relevant practical domain (i.e., under laws of freedom).

This particular problem becomes especially pressing if we consider the sense in which even prudential reasoning is linked to practical reason – in what Jean-Christophe Merle, for instance, calls practical reason in a “narrower sense” (Merle, 2023, p. 10) – and is correspondently brought up in Kant's discussion regarding moral evaluation. Without practical reason, what Clohesy has in mind seems to amount to a partially rational being to whom: i) the satisfaction of sensuous needs has to be given solely by nature as an end; ii) the only rational problem is the theoretical one, namely, how to better fit sensuous needs by making use of the appropriate means, as skillfully as possible, according to causal laws of nature. Thus, given this kind of rationality, the only rational approach is the one regarding suitable means to satisfy sensuous needs. Properly speaking, the mechanical course of nature is not being used instrumentally to promote reason's end towards the rule of law. Instead, it is the rule of law that is being instrumentally used to mechanically satisfy what is already imposed solely by nature (as will be clear in the next section).

Given certain empirical conditions, maybe these devils could come to understand that a juridical condition would be the best means to satisfy their needs as finite beings and would act accordingly. But that's all that they are capable of as beings who possess theoretical reason alone. If instrumental reasoning in theoretical sense is the only kind of rationality available, devils are no longer devils because they simply can't pursue something else than the satisfaction of what nature mechanically imposes upon them (precisely due to the limited theoretical rationality available to them).

Kant's enlightening remarks concerning the complete lack of distinction, from a technical point of view, between a medical doctor who administers a given drug to save his patient and a killer who uses the same drug (but on a different dosage, for example) to kill his target are clarifying enough to understand the problem (GMS, AA 04: 416). Clohesy's devils would be something closer to what Henry Allison briefly describes in his comments on Arendt's assessment of Eichmann's judgment, since they would be completely incapable of questioning “the nature of the end for which these means were intended” (Allison, 1996, p. 172). The only difference is that, by lacking reason in its narrower practical sense, these devils lack, due to an actual incapacity (which, of course, clearly was not the case of Eichmann), the rationality which literature usually calls a rationality “pertaining to end-setting” (Merle, 2023, p. 10) – in opposition to rationality regarding mere suitable means to achieve a given end. In properly practical terms, when laws of freedom come to play, rationality pertaining to end-setting is as necessary to distinguish a medical doctor from a cold-blood killer, as it is to understand what is typical of devils.

Now, to better understand how practical reason is absolutely essential to this whole discussion about imputability and evil, another step is necessary. First of all, prudence deals

with happiness. More specifically, prudence is concerned with hypothetical imperatives by means of which a rational being is able to represent the means needed to achieve happiness (GMS, AA 04: 416). Happiness, as an end set by a rational being to himself, is related to his sensuous nature, his needs and desires. In this sense, prudential reasoning is relevant to a deeper understanding of Kant's morals account precisely because a given action is deemed as wrong or evil in those cases in which sensuous needs and desires (in the form of a self-interest under principles) rule the deliberative process and underlies a maxim or course of action that is contrary to what the categorical imperative demands from the agent. In this case, however, reason will serve inclinations in an instrumental (prudential) way that is completely different from the one implied by Clohesy's view regarding devils who possess theoretical reason alone. In a practical domain, under laws of freedom, the agent is responsible and accountable because he "spontaneously makes it his rule to act on a given inclination" (Allison, 1996, p. 175). That means that inclination-based actions, and prudential reasoning correspondently, are subject to rationality pertaining to end-setting and are integrated into a practical domain in which imputability is possible. That kind of operation, precisely, would be a problem for a devil to whom theoretical reason is the only one available.

Although Kant explicitly says that devils need understanding alone if the problem of State is to be solved for them (statement that unfolds the problems above if understood as literally meaning that these devils possess theoretical reason alone), we should remember that also for Kant this whole discussion is advanced as a philosophical hypothesis. Nothing prevents us from augmenting the hypothesis, especially if we do that on the basis of a systematic approach.

In this sense, there is textual support, not only in *Towards Perpetual Peace*, but in Kant's more general approach to practical agency in other major texts, to say at least that he would accept a more substantive account of the rationality of a devil for whom the problem of the State is supposed to be solved. Clohesy himself, despite attributing only theoretical reason to these Kantian devils, surprisingly presupposes such an account when he says that they "are capable of moral thought" (Clohesy, 1995, p. 739), are evil and act out of wickedness "willing to reject or use the moral law whenever it serves their own ends" (Clohesy, 1995, p. 739).

By attributing to devils the power of understanding only (and, correspondently, a very limited use of instrumental rationality concerning suitable means), however, one has to deal with serious issues regarding the accountability of such hypothetical beings. Once we give up the proper practical framework by saying that devils would have access only to theoretical reason, we are no longer dealing with devils (i.e., with evil beings), but with beings who, at the same time: i) are incapable of acting on the basis of something different than the almost mechanical satisfaction of their sensible needs, and, what is even worst, cannot reflect upon their actions and maxims in the relevant practical framework on which end-setting becomes a central matter for imputation; ii) possess merely the rational tools, in a technical sense, to understand the best means to satisfy what is imposed upon them by nature. Hence the importance of another account of the rationality of a devil.

3. Towards another account of the rationality of an evil devil

Again, just like Clohesy, we are allowed to speculate about devils. And we can begin this endeavor by remembering that Lucifer himself willingly disobeyed God and was cast out of heaven. As we know, other angels followed him, also willingly, and were expelled from heaven because of that. Lucifer did what he did, out of pride, believing he could do things better or at least as well as God was doing. So, he made his choice and decided to willingly act against God's command. Sure, as Clohesy says, devils "are evil" (Clohesy, 1995, p. 738). But the main point, and the criticism directed towards Clohesy's view, is that this last conclusion, on a Kantian basis

at least, is not possible to be drawn when we are dealing with beings who possess theoretical reason alone. To begin with, just like Lucifer, devils must be capable of making their own decisions and must be able to set plans of their own. They must be the authors of what they do. And if that is to be possible, they must have what Kant calls the power of “choice” (MS, AA 06: 218).

Now, to avoid the problems discussed in the last section, these devils must have a specific kind of choice. In this sense, they appear to be much more like human beings than we would like to admit (and this is why the case of Kant’s hypothetical devils is so interesting for us). In the *Metaphysics of Morals* human choice is what Kant defines, as he already said in the *Critique of Pure Reason* (KrV, AA 03: B 562), an *arbitrium liberum*. This *arbitrium liberum* differs from what Kant calls an *arbitrium brutum*, which is typical of non-rational animals. *Arbitrium brutum* is causally determined by sensible impulses and by no other means. Two elements are central to the characterization of *arbitrium liberum* in the *Metaphysics of Morals* (MS, AA 06: 213): i) first, the mere affection by sensible stimuli (which, in the case of non-rational animals is a causal determination, i.e., an effect of nature); ii) secondly, a relation between reason, as a legislative power of laws, and choice, by which although choice can be determined by sensible stimuli, said determination does not occur by means of a causal determination (since *arbitrium liberum* is merely affected by sensible stimuli).

But, if this determination does not occur by sensible stimuli in a causal fashion in the case of *arbitrium liberum*, how should one understand it? In the *Antinomy of Pure Reason*, Section 9, Kant starts with the basic concept of sensible choice in general as the one that is “pathologically affected (by motivations of sensibility)” (KrV, AA 03: B 562) and then proceeds to depict *arbitrium brutum* as the one that is “pathologically necessitated” (KrV, AA 03: B 562). Human choice is said to be “a power of spontaneous self-determination, independently of coercion by sensible impulses” (KrV, AA 03: B 562). To this negative characterization Kant adds a positive one, according to which *arbitrium liberum* “can be determined independently of sensible impulses and, therefore, by motives that can only be represented by reason” (KrV, AA 03: B 830). Reason operates on “reflections regarding that which in relation to our state is desirable, i.e., good or useful” (KrV, AA 03: B 830) and is spontaneous in the sense that it can represent “laws that are imperatives, i.e., objective laws of freedom which say what ought to happen, although this may never happen” (KrV, AA 03: B 830). These laws of freedom are distinguished from “laws of nature, which deal only with that which happens” (KrV, AA 03: B 830).

In his *Lectures on Ethics*, by addressing the concept of moral coercion, Kant already mentions the same distinction between causes and motives as an important one for our understanding of human choice. He starts by saying that coercion in general is related to a “necessitation to action” <*Nötigung zur Handlung*> (V-Mo/Collins, AA 27: 266). The main feature of a necessitation is that it operates as a necessary condition for an action that would not take place otherwise (V-Mo/Collins, AA 27: 266). But, just as we have two kinds of *arbitrium*, we also have, correspondently, two modes of coercion. One is the pathological coercion, by which one action is made necessary “*per stimulus*” (V-Mo/Collins, AA 27: 266). The other, a properly practical coercion, involves making necessary an action, unwillingly, but only “*per motiva*” (V-Mo/Collins, AA 27: 266). Due to *arbitrium liberum*, only this second kind of coercion is a necessitation in the case of human beings (non-rational animals, on the other hand, are pathologically coerced).

Kant makes use of two examples to illustrate his point and to highlight the importance of the distinction between stimuli and motives as conditions for action. First, he considers the case of a stingy person who, although always preferring to earn as much benefits as possible from all situations, if faced with the unavoidable need to choose between two deals, would pick the most advantageous one motivated by his inclinations, even if this entails not getting the most benefits possible (which would occur only by closing both deals).

Secondly, addressing the problem of torture, Kant says that even a person submitted to the crudest acts would be capable of doing the opposite of what his torturer demands. In human's case, sensible stimuli do not necessitate in a pathological way. The victim would not give in, unless led by a motive of inclination (to avoid, let's say, the pain caused by the torturer). But the victim could endure the pain, led by his inclinations, to protect a relative. Both stimuli are not enough unless taken as motives to perform an action that would not occur without necessitation. According to Kant, even in the hard case of torture, a human can "refrain from acting, independently of all sensible impulse" (V-Mo/Collins, AA 27: 267).

In part because *arbitrium liberum* is merely affected by sensible stimuli (even in the worst cases like torture), human choice is not subject to a merely causal determination. When sensible stimuli come into play, this determination occurs by means of motives (including sensible ones) that are represented as such by reason in its practical sense. Since *arbitrium liberum* is not determined by mere causes, but only by motives (due to an operation of reason), human choice is inscribed in the logical space of motives as reasons to act.

As Henry Allison proposed in his interpretation of Kant's practical philosophy via the well-known "incorporation thesis" (Allison, 1990, p. 5), rational agency, in the practical domain, presupposes spontaneity in the sense that something becomes a reason to act only when taken, by the agent, as a motive to do so. Despite arguing at length that the incorporation thesis is pivotal to a proper reconstruction of Kant's practical philosophy as a whole, Allison emphasizes that its most direct textual support is found in a passage in the *Religion within the Boundaries of Mere Reason* where Kant says that "the freedom of the power of choice has the characteristic, entirely peculiar to it, that it cannot be determined to action through any incentive except so far as the human being has incorporated it in his maxim" (RGV, AA 06: 23).

In the *Doctrine of Virtue*, the same thesis is clearly presupposed in the specific discussion regarding end-setting. There, Kant notes that "an end is a subject of free choice, the representation of which determines it to an action (by which the object is brought about)" (MS, AA 06: 385). In the same context, end-setting is outlined as "an act of the freedom on the part of the acting subject, not an effect of nature" (MS, AA 06: 385). And finally, reasserting what is typical human choice, he says that the "capacity to set oneself an end – any end whatsoever – is what characterizes humanity (as distinguished from animality)" (MS, AA 06: 392). As Arthur Ripstein already pointed out, humans are different from animals because they can "choose which ends to pursue" (Ripstein, 2009, p. 362).

This is quite relevant for our discussion about devils and the kind of rationality that must be presupposed if their acts are to be taken as evil. In fact, for fully rational beings, inclination-based actions (like those performed by a devil) are also a product of practical reason, and not merely an effect of nature. If we take Kant's remarks on the concept of interest in the *Groundwork to the Metaphysics of Morals* this becomes clear enough. That's because interest is defined as a dependence of choice on principles, whether on those from practical reason itself, or on those linked to the satisfaction of inclinations (GMS, AA 04: 413). What precedes these two possible ways according to which choice can be determined by principles is the very definition of reason as the "capacity to act according to the representation of laws, i.e., according to principles" (GMS, AA: p. 412). For human beings (affected but not causally determined by sensible impulses), these laws appear in the form of imperatives which dictate what ought to happen.

That said, the relation between choice and practical reason (for rational beings who possess *arbitrium liberum*) should clarify how accountability and responsibility presuppose the practical framework on which motives as reasons to act and end-setting rationality are developed. Indeed, at least on a Kantian approach, it appears to be the case that the whole idea of end-setting is dismissed once we depart from the concept of *arbitrium liberum* (our intended paradigm to reconstruct the rationality of a devil) and move to the concept of *arbitrium brutum*. To a being

who possesses the last kind of choice, sensible stimuli operate as necessary and sufficient causes of certain types of behavior in a properly causal way. In other words, *arbitrium brutum* is causally determined or, to keep Kant's own phrasing, pathologically necessitated. Of course, one could still loosely refer to ends even in this natural domain, since even non-rational animals' behavior is directed towards something. But, in this last case, "instinct cares both for the means and for the ends" (Merle, 2023, p. 10). Ends are not *set*, but an "effect of nature" (MS, AA 06: 385), the origins of which are to be also strictly understood under a causal law of nature.

One way to understand why non-rational beings are not responsible for their acts (in the same way rational beings are recognized as such) is by saying that, for them, means and ends are imposed as effects of nature that take place according to causal laws. Non-rational beings do not act under the representation of laws of any kind (let alone laws of freedom). Although their behavior is in accordance with laws of nature and can be deemed the cause by which objects are brought about in nature, they are not the authors of what they do (in the specific sense that rational beings are). Without reason, they follow mechanically what nature commands, or, as Kant says, they behave according to "this voice of God which all animals must obey" (MAM, AA 08: 111). Without the capacity to entertain any possible outcome outside the limits set by nature, they are absolutely incapable of setting themselves apart from the domain of natural causes (where every event happens in accordance with the concept of causality). And Kant defines imputation precisely as "the judgment by which someone is regarded as the author (*causa libera*) of an action" (MS, AA 06: 227). In this sense, non-rational animals are not *causa libera* of any action and, consequently, are not capable of imputation.

Why *arbitrium liberum* meets the conditions for imputation? A Kantian answer can be sketched as follows. The relation between choice, as a power of maxims, and reason, as a power of laws (MS, AA 06: 223), is one by which choice is said free not only by means of his (causal) independence regarding sensible stimuli, but, in a positive sense, when reason is "itself practical" (MS, AA 06: 213). In this last case, the bringing about of the object of choice is based on a rule set independently of one's inclinations, i.e., according to laws of freedom, which Kant calls, in the *Metaphysics of Morals*, "moral laws" (MS, AA 06: 214). For human beings particularly, this moral law is represented as a categorical imperative which commands an action as an end in itself.

What is interesting and distinctive about rational human beings is exactly that they do possess practical reason and, therefore, do represent laws. More specifically, human beings represent laws under the idea of freedom, even if they do so strictly on practical grounds (and have no means to prove this idea theoretically). But rational human beings also represent themselves as acting under those very laws of freedom. Once we move to practical grounds, the independence from a causal determination by sensible stimuli – implying a mere affection by said stimuli – should be interpreted in the light of the power of reason to be practical itself.

In this sense, operating under an idea that originates from their own practical reason, human beings are able to represent a set of outcomes that are not restrained within the boundaries of causal law (in other words, they represent what ought to be). On practical grounds, sensible stimuli do not determinate causally due to the fact that practical reason always pushes the agent towards the representation of the unconditional and unveils a world ruled by "laws that are imperatives, i.e., objective laws of freedom which say what ought to happen, although this may never happen" (KrV, AA 03: B 830).

So, it is the power of reason, not nature alone, that underlies the power of choice, by means of imperatives that are represented as such by finite human beings. Rational beings do not simply comply with nature because they represent laws (in the form of imperatives) and, more importantly, are aware of the fact that all their actions are performed under such representations. What is typical of this kind of representation under imperatives is exactly some sense of normativity. But normativity, as a basic notion related to what ought to happen

(without the constraints of natural causality), presupposes at least the intention to follow a rule. The point is that one cannot follow a rule (or at least attempt to do it) unless he adopts the rule as his own, i.e., as the rule by means of which he brings about the object of his choice. In this particular sense we can understand how an end, under the representation of laws, far from being a mere effect of nature, has to be freely set by a rational being who acts under the representation of those very laws.

Sensible stimuli, instead of determining choice in a causal manner, are subdue to the rulemaking of reason, via hypothetical imperatives of prudence. This operation is a necessary condition for the bringing about of the object of choice in the case of rational beings. In this sense, self-interest is related to sensible inclinations the satisfaction of which is set as an end under principles of prudence (which entails the instrumental use of practical reason in general). Precisely when a human spontaneously incorporate “incentives of his sensuous nature” (RGV, AA 06: 36) against the moral law, his deeds can be considered properly evil. Without proper end-setting within the domain of practical reasoning, then, it seems that deeming actions wrong or evil makes no sense. In short, without practical reason, nature takes care of all, and no creature is capable of pursuing ends that are not already imposed as a matter of causal necessity.

To bring this discussion under concepts developed in the *Groundwork to the Metaphysics of Morals* is useful to remember, as Paton does, that there are two possible senses of heteronomy for Kant (Paton, 1971, p. 215). As related to unanimated objects or non-rational beings, heteronomy implies the causal necessitation of nature, the laws of which merely say what happens (the almost mechanical behavior on the basis of sensible impulses included). But, as applied to rational beings, heteronomy is to be understood under the practical framework of reason and is subject to end-setting as an act of freedom of the agent. These different senses of heteronomy are clearly referred when Kant distinguishes the “heteronomy of will” *<Heteronomie des Willens>* (GMS, AA 04: 444), typical of rational beings and necessary for imputation, from mere “natural necessity” *<Naturnotwendigkeit>* (GMS, AA 04: 446), which is also a kind of heteronomy, but operates in a completely different manner as a “property of the causality of all irrational beings” *<aller vernunftlosen Wesen>* (GMS, AA 04: 446).

What remains to be said about a hypothetical being who has only theoretical reason and understanding? Could we say that Clohesy's devil is the author of his acts in the sense required by the concept of imputation? What kind of heteronomy can we attribute to him? Without practical reason, it appears that the bringing about of the object of his choice follows the model of *arbitrium brutum*. In the case of this being, the satisfaction of sensuous needs is not an object of end-setting. Since this being possesses theoretical reason which allows him to understand causal relations according to laws of nature, sensible stimuli are, correspondently, a matter of causal necessity. For a being who does not operate under laws of freedom in the narrower practical sense, the only rational mediation is the one present in a calculus regarding the best means to satisfy what nature imposes as a natural necessity. All his ‘purposiveness’ is inscribed in the domain of nature and is also understood (theoretically) as such. Clohesy's understanding devil uses his power of choice (not a free one) to pursue an end (preservation) that is imposed as a mere “effect of nature” (MS, AA 06: 385). Therefore, he is not capable of rationality pertaining to end-setting and is not accountable for his acts. Paradoxically, by seeking his own preservation at all costs (even at the expense of others), this devil, with understanding alone, would be simply obeying the voice of God.

Answering the questions that initially inspired this whole discussion, if devils were to be deemed accountable and responsible (and, consequently, evil), it seems that they must have a power analogous to human *arbitrium liberum*, with all its consequences. More particularly, they must act on the basis of reasons and must be capable of setting their own ends. And that presupposes not only understanding and theoretical reason, but practical reason in the narrower sense. Only under this account (at least when it comes to a proper Kantian discussion about evil) one can make sense of Clohesy's affirmation according to which “devils are beings

capable of moral thought who have renounced its impartiality for ruthless self-aggrandizement" (Clohesy, 1995, p. 738).

What would be the difference between human beings and these devils discussed in *Towards Perpetual Peace*? A simple, but important one: devils are rational but evil beings fully capable of moral reasoning who, *ex hypothesis*, without the limits imposed by an external legislation, would systematically and without exceptions act out self-interest to maximally satisfy inclination-based interests even against the categorical imperative (presumably infringing upon other's freedom in the name of self-benefit⁴). Hence, Kant's insistence on the fact that "what is of paramount importance in organizing the State well [...] is that the State directs the forces within it against each other in such a way that the one hinders or nullifies the destructive effects of the other" (ZEF, AA 08: 366). In other words, Kant's discussion regarding the instrumental use of inclinations to promote reason's ends, in *Towards Perpetual Peace*, cannot be correctly understood except under the presupposition of legal coercion (according to moral concepts) as means to necessitate even devils to refrain from violating each other's freedom (even if they do that unwillingly). That is the manner by which the mechanical course of nature, through inclinations, can be used to perform reason's ends in regard to a rule of law.

The first and most obvious point one could raise against this reading can be put as follows: since Kant seems to explicitly attribute only understanding to these devils for whom the problem of State could supposedly be solved, wouldn't a more substantive account subvert the whole meaning of the text?

Firstly, as unavoidable as this interpretation appears to be (as opposed to the reconstruction proposed above), one should remember that nowhere in the text Kant directly states that these hypothetical devils only possess the power of understanding. What he says, once again, is that the problem of State can be solved from them, "if only they possess understanding" (ZEF, AA 08: 366). The main point here is the role played by a specific kind of rationality in the solution of the so-called problem of State which arises once devils are forced to interact with each other.

⁴ This was one of the main points of discussion about the interpretation advanced in this paper: what would be, after all, the difference between Kant's devils and human beings? Crudely taken, the passage of *Towards Perpetual Peace* seems to leave no room for any relevant difference to be outlined. However, careful attention to Kant's discussion on public right and the duty to enter a "civil condition" (MS, AA 06: 312), for instance, brings to light at least one important distinction. As Reinhard Brandt correctly observed, Kant never assumes that human beings are evil (Brandt, 2012, p. 189), let alone discusses the duty to enter a civil condition under anthropological and empirical presuppositions of this sort. As a matter of fact, according to him, even those "well-disposed and law-abiding" (MS, AA 06, p. 312) would still need a State equipped with precise and public adjudicatory rules set specifically to solve conflicts independently of unilateral conceptions of right. At most, Kant suggests in the *Doctrine of Right* that human beings could be presumably evil – "praesumitur malus" (MS, AA 06: 307). But that statement should be taken in a much weaker sense according to which humans simply pose a potential threat to each other by coexisting in the same planet *qua* finite beings, as Pauline Kleingeld also correctly pointed out (Kleingeld, 2004, p. 318). This assumption, however, is not tantamount to being actually evil, which seems to be the case of devils in *Towards Perpetual Peace*. Admittedly, this is a different and maybe more radical depiction than the one presented by Otfried Höffe, for instance, in 'Even a Nation of Devils Need the State': the Dilemma of Natural Justice. In his discussion, Höffe assumes a rational devil as a being who, "in his coexistence with others like him, allows himself to be guided by prudence alone" (Höffe, 1992, p. 125). Cooperation would be achieved only to assure "mutual advantage" (Höffe, 1992, p. 125). Outside that, devils would be "unhesitatingly tending towards dishonesty and deception" (Höffe, 1992, p. 125). I follow Höffe's account only partially. On one hand, it undoubtedly seems that, on a Kantian view, far from a someone who does the evil for the sake of evil, *Towards Perpetual Peace*'s devil is an archetype of an egotistical being who acts on the basis of a prudential reasoning alone (namely, in order to satisfy inclination). On the other hand, however, this supposed ability to cooperate for the sake of mutual advantage is not the defining trait that is being stressed out as a way of understanding what would be typical of a devil who *has evil intentions*. Kant's point can be read as emphasizing that devils not necessarily would cooperate precisely because they are willing to make an exception of themselves even when their preservation, as a group, is put under the scope of universal laws. They are rational, but evil. Now, if they are rational, then the 'evilness' of their intentions is to be taken as entailing something to which they would rationally commit (Ripstein, 2009, p. 108). Otherwise, it would be a matter of mere wishful thinking not to be taken that seriously (and devils would more likely be fools in Kant's discussion). Once this commitment is taken as a matter of actual prudential reasoning, the evilness of these devils, as well as the instrumental role of State in redirecting these devils' actions by coercive means (through inclinations), are the points to be discussed in *Towards Perpetual Peace*.

Emphasizing that role does not imply denying practical reason in the narrower sense.

Secondly, further textual evidence seems to show that a devil would not be responsible, and, consequently, would not be evil, without *arbitrium liberum* or free choice (which is not possible, again, except under laws of freedom and narrower practical reason). Indeed, in *Religion within the Boundaries of Mere Reason, Part One*, the whole discussion about the sources of evil is linked to its possibility under a free choice. Kant says quite directly that “moral evil [...] is only possible as the determination of free power of choice” (RGV, AA 06: 29) and that it “must reside in the subjective ground of the possibility of the deviation of the maxims from the moral law” (RGV, AA 06: 29)⁵. Moreover, Kant further adds, also explicitly, that these laws of freedom are related to “obligation and imputability” (RGV, AA 06: 35). In the *Introduction to the Metaphysics of Morals*, similarly, the distinction between persons and things, from a moral point of view, is put under the concept of imputation and presupposes the “freedom of a rational being under moral laws” (MS, AA 06: 224). But imputation, as already mentioned before, is defined precisely as a matter of authorship (MS, AA 06: 227).

Still on textual grounds, but on the basis of a somewhat different approach, in *Towards Perpetual Peace* Kant himself suggests that the main focus of his discussion is not exactly a hypothetical being who possesses only the power of understanding, but, instead, one who acts (and interacts with others) under practical laws. This becomes clear, for instance, when the problem for a race of devils is finally described by Kant:

To form a group of rational beings, which, as a group, require universal laws for their preservation, of which each member is, however, secretly inclined to make an exception of himself <insgeheim sich davon auszunehmen geneigt ist>, and to organize them and arrange a constitution for them in such a way that, although they strive against each other in their private intentions <Privatgesinnungen>, the latter check each other in such a way that the result in their public conduct is just as if they had no such evil intentions <bösen Gesinnungen> (Zef, AA 08: 366).

For all those who are familiar with the main discussions themed in the *Groundwork to the Metaphysics of Morals*, Kant famously refers the case of ‘someone who makes an exception of himself’ when arguing that, even by acting against the moral law, a rational being allows few exceptions on his behalf, but still recognizes the “validity of the categorical imperative” (GMS, AA 04: 425). Leaving aside the deeper issues raised by this controversial passage (especially those related to the well-known problem of self-deception), it is quite interesting that Kant describes these devils as beings who are somehow aware of universal laws for their preservation, but, despite having that kind of awareness, are secretly inclined to make an exception of themselves. Moreover, the problem of State arises precisely due to their evil intentions. In this sense, it is difficult to understand, especially on a Kantian account, how devils would have that kind of awareness of universal laws and how their intentions could be deemed evil on purely theoretical grounds, i.e., outside the practical framework on which proper end-setting, under laws of freedom, is not only relevant, but actually possible.

Another possible objection takes a systematic point of view to say that it really doesn’t matter whether the rationality of these devils presupposes this practical framework or not because, after all, at the very beginning of the *First Supplement*, Kant announces that his main goal is to deal exclusively with the guarantee of the accomplishment of reason’s ends in regards to perpetual peace under the teleological perspective of a “mechanical course of nature” (Zef, AA 08: 361).

Although a full answer to this point depends on a widened and more detailed reconstruction of Kant’s teleology of nature, it suffices to say that, even under this specific scope, nature is to be understood as operating as an influence on a rational being who acts

⁵ It is interesting to remember that in the essay ‘*Devil’s Apology*’, wrote in 1795, Johann Benjamin Erhard states similarly that “the capacity of moral decision is freedom, which can decide for and against the moral law and which thereby gives the maxim to the will” (Erhard, 2019, p. 204).

under laws of freedom. In fact, “reason can use the mechanism of nature, in the form of selfish inclinations *<selbstsüchtige Neigungen>*” (ZeF, AA 08: 366). In short, once one correctly understands the difference that Kant draws between heteronomy as mere natural necessity and heteronomy as applied to rational beings – which entails inclinations, as sensuous interests under principles (GMS, AA 04: 413) –, it becomes clear that this teleological perspective has its meaningful use only in its relation to a narrower practical point of view. What is distinctive about this standpoint is that a fully rational being can represent “a duty to work towards” (ZeF, AA 08: 368) perpetual peace and his inclinations can therefore be used to perform reason’s ends. As already pointed out, however, for a rational being who possesses theoretical reason alone, the rule of law is no longer a rational end, but means used to assure self-preservation as an end imposed by nature.

Finally, also within the limits of *Towards Perpetual Peace* main philosophical thesis, it could be argued that even the presupposition of fully rational devils under practical reason would not be enough to assure the stability of State without at least a minimum shared concept of good. Admittedly, an answer to this objection goes far beyond the scope of this paper. The main point here is not exactly to discuss whether a political organization of devils such as the ones described by Kant would be feasible or not, but simply to establish the most basic practical framework that shall be presupposed, along Kantian lines, if a devil is to be taken as both accountable for his acts and actually evil (and, as argued before, if that is to be possible, then devils are to be understood as rational beings under laws of freedom and practical reason in the narrower sense).

However, this objection is still interesting in the sense that it opens space for further inquiries into another (perhaps controversial) exegetical hypothesis that has been addressed, albeit briefly, in this paper⁶: maybe Kant’s main point in discussing a nation of devils is not that these hypothetical beings would be capable of spontaneously organizing themselves under a rule of law out of prudential reasoning, as the standard interpretation of this passage usually assumes (Kleingeld, 2004, p. 308), but that they would not. Led by their evil intentions, secretly willing to make of themselves an exception in regard to universal laws for their own protection, maybe Kant’s devils would actually relapse into barbarism (insofar as they would be willing to subjugate each other). If that is the case, then the point, in *Towards Perpetual Peace*, would be precisely the central role of coercion under public law in this hypothetical community. In other words, devils would be externally coerced by positive laws of a well-organized State to interact with each other in accordance with republican laws designed to protect free choice (as a capacity for end-setting). Of course, this interpretation would demand us to reframe the very way in which we understand what Kant actually describes as being the problem of State for a nation of devils (ZeF, AA 08: 366).

In any case, what is interesting about this approach is that, although under coercion, and acting out of compliance with duty, devils would still be fully righteous according to Kant’s moral concept of right and universal principle of right (MS, AA 06: 230). Apparently, there would be room to discuss at length how Kant’s political insights in *Towards Perpetual Peace* (especially when it comes to the separation between right and ethics) are strictly aligned with his philosophical investigation regarding the rational sources of right in the *Doctrine of Right*⁷. But, in order to engage in this last discussion, the framework of practical reason in narrower sense has to be presupposed, something which this paper at least attempts to provide on a textually and systematically grounded basis.

6 See footnote 4.

7 Something similar could be said about the relationship between Kant’s moral concept of right and his political insights in the essay *On the Common Saying: This May be True in Theory, but It Does Not Hold in Practice*. Take, for instance, his criticism against a “paternalistic government *<väterliches Regierung>*” (TP, AA 08, p. 290) and the way in which the political principle of “freedom *<Freiheit>*” (TP, AA 08, p. 290) is presented: “[...] each may pursue happiness in the way that he sees fit, as long as he does not infringe on the freedom of others to pursue a similar end, which can coexist with the freedom of everyone” (TP, AA 08, p. 290).

4. Concluding remarks

As a concluding remark it is worth mentioning that this account of the rationality of devils is developed, as an attempt, under some of Kant's most relevant moral and practical insights. In other words, even a reader willing to reject it on the basis of Clohesy's approach to the text of *Towards Perpetual Peace* must at least admit that there is textual support to say that a devil would not be evil with the power of understanding alone. With that in mind, it is also relevant to note that, reconstructed as the most radical case of a juridical community of beings who always and without exception act out of self-interest (despite fully capable of moral thought), the hypothesis of a race of devils (as an archetype of a radically egotistical being) offers a much more interesting case, at least from an exegetical point of view.

On one hand, Kant discusses the mechanical course of nature as a guarantee of the accomplishment of reason's ends under the presupposition of a practical framework on which rational beings are subject to duties (more specifically, the duty to bring about the rule of law prescribed by reason). On the other hand, this perspective unfolds interesting questions that are deeply related to Kant's philosophical approach regarding the normativity of right. In that sense, finally, one can be immediately tempted to ask, for instance, which would be the consequences of accepting that even egotistical devils could be righteous under Kant's criterion of right, as it seems to be suggested in *Towards Perpetual Peace*. This matter becomes of the utmost importance especially when the difference between a "morally good person <ein moralisch-guter Mensch>" (ZeF, AA 08: 366) and a "good citizen <guter Bürger>" (ZeF, AA 08: 366) is directly addressed by Kant. Together, these remarks seem to offer good reasons in favor of a more substantive account of the rationality of a devil.

References

- ALLISON, H. E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, H. E. Reflections on the banality of (radical) evil. In: ALLISON, H. E. (Ed.). *Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BRANDT, R. Kant as rebel against the social order. In: SHELL, S. M.; VELKLET, R. *Kant's observations and remarks: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- CLOHESY, W. A constitution for a race of devils. In: ROBINSON, H. (Ed.). *8th International Kant Congress*. v. 2. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.
- ERHARD, J. B. Devil's apology. Translators: James Clarke and Conny Rhode. *British Journal for the History of Philosophy*, London, v. 27, n. 1, p. 194-215, 2019.
- FLIKSCHUH, K. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HÖFFE, O. 'Even a nation of devils needs the State': the dilemma of natural justice. In: WILLIAM, H. L. (Ed.). *Essays on Kant's political philosophy*. Cardiff: University of Walle Press, 1992.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

KANT, I. *À paz perpétua*: um projeto filosófico. Petrópolis: Vozes, 2020.

KANT, I. Conjectural beginning of human history. In: KLEINGELD, P. (Ed.). *Towards perpetual peace and other writings on politics, peace, and history*. London: Yale University Press, 2006.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KANT, I. Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis. In: REIMER, G. (Ed.). *Kant's gesammelte Schriften*. v. 8. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1923.

KANT, I. Die Metaphysik der Sitten. In: REIMER, G. (Ed.). *Kant's gesammelte Schriften*. v. 6. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1914.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

KANT, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: REIMER, G. (Ed.). *Kant's gesammelte Schriften*. v. 4. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911.

KANT, I. Início conjectural da história humana. Translator: Joel Tiago Klein. *Ethica*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 157-168, jun, 2009.

KANT, I. Kants Vorlesungen. In: REIMER, G. (Ed.). *Kant's gesammelte Schriften*. v. 27. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1974.

KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. In: REIMER, G. (Ed.). *Kant's gesammelte Schriften*. v. 3. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911.

KANT, I. *Lições de ética*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KANT, I. Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte. In: REIMER, G. (Ed.). *Kant's gesammelte Schriften*. v. 8. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1923.

KANT, I. On the common saying: this may be true in theory, but it does not hold in practice. In: KLEINGELD, Pauline (Ed.). *Towards perpetual peace and other writings on politics, peace, and history*. London: Yale University Press, 2006.

KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

KANT, I. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: REIMER, G. (Ed.). *Kant's gesammelte Schriften*. v. 6. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1914.

KANT, I. *Religion within the boundaries of mere reason*: and other writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KANT, I. *The metaphysics of morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KANT, I. Towards perpetual peace: a philosophical sketch. In: KLEINGELD, P. (Ed.). *Towards perpetual peace and other writings on politics, peace, and history*. London: Yale University Press, 2006.

KANT, I. Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf. In: REIMER, G. (Ed.). *Kant's gesammelte Schriften*. v. 8. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1923.

KERSTING, W. Politics, freedom and order: Kant's political philosophy. In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KLEIN, J. T. A relação entre direito e ética na filosofia política de Kant. *Revista Internacional de Filosofia*, Campinas, v. 37, n. 1, p. 165-221, jan/jun, 2014.

KLEINGELD, P. Approaching perpetual peace: Kant's defence of a league of states and his ideal of a world federation. *European Journal of Philosophy*, v. 12, n. 3, p. 304-325, 2004.

LUDWIG, B. Whence public right?: the role of theoretical and practical reasoning in Kant's doctrine of right. In: TIMMONS, M. (Ed.). *Kant's metaphysics of morals: interpretative essays*. New York: Oxford University Press, 2002.

MERLE, J-C. Action irrationality, systemic practical irrationality, and the remedy in Kant. *Studia Kantiana: Revista da Sociedade Kant Brasileira*, [S.l.], v. 21, n. 1, p. 09-18, 2023.

PATON, H. J. *The categorical imperative*: a study in Kant's moral philosophy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

RIPSTEIN, A. *Force and freedom*: Kant's legal and political philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

The Material Conditions of Experience: The Specification of the Concept of Matter in the *Critique of Pure Reason*

[As condições materiais da experiência: a especificação do conceito de matéria na *Crítica da razão pura*]

Laura Alejandra Pelegrin¹

UBA-CONICET (Buenos Aires, Argentina)

DOI: 10.5380/sk.v23i2.100647

Abstract

The aim of our research is to exhibit the characterization of the material conditions of experience in the *Critique of Pure Reason*. We argue that, in conjunction with the study of the formal conditions of experience, Kant indirectly addresses the problem of the material conditions. We will show how the concept of matter is specified throughout the *Critique of Pure Reason*. Kant demonstrates that, just as we possess specific formal conditions that make experience possible, specific material conditions are also necessary for experience to occur.

Keywords: Kant; matter; reality; force; influx; homogeneity.

Abstract

O objetivo da nossa pesquisa é apresentar a caracterização das condições materiais da experiência na *Crítica da razão pura*. Argumentamos que, em conjunto com o estudo das condições formais da experiência, Kant aborda indiretamente o problema das condições materiais. Mostraremos como o conceito de matéria é especificado ao longo da *Crítica da razão pura*. Kant demonstra que, assim como possuímos condições formais específicas que tornam a experiência possível, também são necessárias condições materiais específicas para que a experiência ocorra.

Palavras-chave: Kant; matéria; realidade; força; influxo; homogeneidade.

¹ Postdoctoral Fellow at CONICET (Buenos Aires, Argentina). PhD in Philosophy from Universidad Diego Portales (Chile) and Leiden University (The Netherlands). E-mail: lauraalejandrapelegrin@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0309-7560>

Introduction

According to the Copernican turn, the problem of knowledge is not approached by analyzing the object, but by examining how the subject conditions the construction of experience. The subject possesses forms of receptivity (space and time) and functions of understanding (the categories). The forms of sensibility and the concepts of understanding constitute the formal conditions of knowledge. However, Kant argues that, along with the formal conditions of knowledge, there is another condition without which experience would not be possible: matter.

The distinction between form and matter is one of the pillars of the critical system. While form lies *a priori* in the mind, matter is given. The forms of receptivity are the subject of the *Transcendental Aesthetic*, and the functions of understanding are studied in the *Transcendental Logic*. The critical system studies the conditions for the possibility of experience. Therefore, one might think that matter is not the subject of the *Critique*, which deals only with the *a priori* conditions of knowledge. However, along with the formal conditions, there is a material condition without which neither experience nor knowledge would be possible. The material conditions of experience are as necessary as the formal conditions (Caimi, 1982, p. 1). While the matter given to sensibility is not a condition of possible experience, “nevertheless, without this condition, no effective knowledge would be possible” (Caimi, 1982, p. 3).

The aim of our research is to exhibit the characterization of the material conditions of experience in the *Critique of Pure Reason*. We argue that, in conjunction with the study of the formal conditions of experience, Kant indirectly addresses the problem of the material conditions. We will show how the concept of matter is specified throughout the *Critique of Pure Reason*. Kant demonstrates that, just as we possess specific formal conditions that make experience possible, specific material conditions are also necessary for experience to occur.

The research is divided into four parts. First, we will analyze the concept of matter in the *Transcendental Aesthetic*. We will examine its relationship with the concept of affection and show how matter is characterized in general, in connection with finite intuition. In this context, matter is what opposes form. It is determined as the factor that a finite intuition cannot create. Secondly, we will study how, in the *Anticipations of Perception*, Kant introduces a dynamic notion of matter based on the concept of influx. We will show that matter, understood as the real in the phenomenon, exerts an action on the senses by filling a moment of time with greater or lesser intensity. This relationship allows us to think of the properties of matter in terms of qualities endowed with degree. Matter, by filling time in a gradable manner, is not only what opposes form, but also provides the *quidditative* content, the realities of the phenomenon, with varying degrees of intensity. Thirdly, we will examine the link between matter and force. We will show how the influx of matter on the senses is explained through the concept of force: only the movement of matter can affect the sensory organs and make experience possible. Thus, a connection between influx and affection is articulated, allowing us to think about how something can become the object of experience. Finally, we will analyze the introduction of the transcendental principle of homogeneity, according to which, without a homogeneity of the given matter, experience would not be possible. In this way, we will demonstrate how the concept of matter evolves from a general concept of matter as the correlate of a general finite intuition to a more determined concept with defined traits².

2 In this sense, we follow Cassirer's indication, according to which, within the *Critique*, “concepts become different and different, depending on the position they occupy in the progressive systematic construction of the whole” (Cassirer, 1921, p. 152).

1. Affection and Matter. Finite Intuition in General and Matter in General

In the *Transcendental Aesthetic*, one of the pillars of critical idealism is introduced: the reference of the mind to a given object. At the beginning of the Aesthetic, Kant observes:

In whatever manner and by whatever means a mode of knowledge may relate to objects, intuition is that through which it is in immediate relation to them, and to which all thought as a means is directed. But intuition takes place only insofar as the object is given to us. This again is only possible, to man at least, insofar as the mind is affected in a certain way. The capacity (receptivity) for receiving representations through the mode in which we are affected by objects, is entitled sensibility. Objects are given to us by means of sensibility, and it alone yields us intuitions; they are thought through the understanding, and from the understanding arise concepts. But all thought must, directly or indirectly, by way of certain characters, relate ultimately to intuitions, and therefore, with us, to sensibility, because in no other way can an object be given to us (KrV, A 19/B 33).

Kant associates the concept of matter with that of affection. The concept of intuition is linked to the given, in conjunction with a restriction: "for us, humans". Human experience requires that something be given to the senses. It is not just any intellect that requires an object to be given, it is ours. Our intellect is a finite intellect, and for Kant, the finitude of our understanding means that it cannot construct experience in terms of its matter. Kant introduces here a peculiar way of conceiving finitude. From the fact that we are finite beings, it follows that we cannot construct experience materially; we need something to be given to us. In the Kantian paradigm, the reference to affection expresses the limitation of the mind in constructing experience³. Kant points in this direction in numerous passages of his work, where this finite intuition in general is contrasted with a hypothetical archetypal intuition that, in contrast to the finite intellect, does not require an object to be given to it⁴. The finite mind requires that something be given to it in order to construct experience. This conception of human finitude, as dependent on given matter, is a recurring theme in Kant's work.

Although the critical system is not yet configured, in the *Dissertation of 1770* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), this peculiar conception of human intuition as dependent on matter is already present. Kant defines sensibility in terms of receptivity. Sensibility is understood as the capacity of a subject to be affected by the presence of an object. Our intuition is sensible because "it is capable of such or such modification by virtue of the presence of an object" (MSI, AA 02: 07). Kant contrasts the finite intuition with the divine intuition. Our intuition, he notes, is not intellectual but sensible. The only way to apprehend the object immediately is through intuition. In order for something to be known, it must be given to sensible intuition. For our type of knowing, matter must be given to us. Therefore, the intuition of the human mind is passive. Passivity appears, as it will in the *Aesthetic*, associated with the incapacity of the finite human mind to produce the matter of its representation. The matter must be given so that the mind can be affected by something. Matter is what is given to sensation (MSI, AA 02: 08). This finite intuition, to which the object must be given in order to have a singular representation, is contrasted with divine intuition. This is characterized as the principle (*principium*) of objects, and it is precisely by being able to be the causal principle of objects that it can be perfectly intellectual. For sensible intuition, the senses are precisely what confirm the existence of the object. This is why Kant calls the knowledge of phenomena *verissimo* (*cognitio verissima*) (MSI, AA 02: 12); for it is thanks to them that we have reliable testimony of the presence of the object. The truth of apprehension derives precisely from its caused character, that is, from its genesis in sensible affection, which guarantees its reference to

3 That is to say: "since the mind is finite, it cannot create objects by merely representing them" (Caimi, 2022, p. xx).

4 Dieter Heidemann (2019) studies the Kantian concept of 'intuition in general.' Human intuition is a peculiar type of finite intuition. 'Intuition in general' includes other types of intuition, such as that of God or any other being. Kant uses this notion to highlight the peculiarities of finite intuition (Heidemann, 2019).

the real. The senses “testify to the presence of an object” (MSI, AA 02: 13).

The analysis of this issue extends also to his epistolary writings. In his correspondence with Marcus Herz from February 21, 1772, Kant raises the problem of how a representation can legitimately relate to the object it represents. This question reappears in the same terms in the *KrV* (Pelegrín, 2022)⁵. In the letter, Kant observes that this problem arises for a peculiar kind of intellect: for one that is neither fully creative nor fully receptive. Our understanding, insofar as it is not a creative understanding, depends on a given matter. In a fully ectypal (passive) understanding, the correspondence between the subject and the object is explained because the subject’s representation is an effect of the affecting object, which is the cause of that representation. If cognition were archetypical, the object would be created by the act of representation, since the archetypal intellect is the one whose intuition is the foundation of things. The *intellectus ectypus* is limited to receiving information. The objects are the cause of its representations (Br, AA 10: 130). For our intellect, the problem arises of the relationship between the representation and the represented. The human intellect is neither fully ectypal (a passive receiver of a given matter) nor fully archetypical, materially creative of the objects of its experience. If the intellect were fully archetypical, it would be the creator of the object *materialiter*, and consequently, its representations would necessarily correspond to the real. If it were fully ectypal, it would simply reproduce the received information. In this case as well, the relationship between the representation and the represented would not be a problem. For our intellect – which produces concepts that, hypothetically, might not match what is given – the problem arises of how to endow representations with content that depends on what is given, but does not fully result from matter. Also in his correspondence with Marcus Herz from May 26, 1789, Kant revisits this dichotomy. He notes that understanding, which gives rules to intuition, cannot be the creator of the material aspect of phenomena. Objects, as appearances (and not things in themselves), depend on the mode of intuition and also on the mode of bringing the manifold under a single consciousness. A finite cognitive faculty depends on intuition, and to depend on intuition is to depend on a matter from which knowledge can be generated. Therefore, Kant concludes, human reason can refer to the object only through intuition, as it cannot create the material aspect of experience (Br, AA 11: 54).

As we can see, this is a peculiar way of conceiving finitude⁶. Finite intuition in general requires a given matter. The concept of matter is introduced to delimit the nature of finite intuition in general. In this way, intuition in general delimits a concept of matter in general, as that which the finite intellect cannot create. Therefore, in the set of definitions introduced in the *Aesthetic*, the concept of matter appears as opposed to form:

That in appearance which corresponds to sensation, I term its matter; but that which so determines the manifold of appearance that it allows of being ordered in certain relations, I term the form of appearance. That in which alone the sensations can be posited and ordered in a certain form, cannot itself be sensation; and therefore, while the matter of all appearance is given to us *a posteriori* only, its form must lie

5 Some commentators argue that, in this letter, Kant anticipates the developments of the critical system. For Ernst Cassirer, this letter marks the birth of the critical system (Cassirer, 1921, p. 135). Mario Caimi associates this aspect with the Great Light of 1769. He argues: “The ‘Great Light’ of 1769 gave Kant the conviction that content can only be received, not created by thought” (Caimi, 2001, p. 59).

6 The study that Jakob Sigismund Beck made of this section in his *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Prof. I. Kant, auf Annäthen desselben* (1793) offers an indication in this direction. Reading the first lines of the *Aesthetic*, Beck observes: “the content of intuition is given and is not produced by itself. Intuitions are, for example, the representations of external objects that we receive by being affected, and their content is given. By contrast, the representation of God, although it may also seem to be completely determined, is not a pure intuition, since its content is not given, but made (or produced)” (Beck, 1793, p. 8). Beck opposes human understanding to that of God. God’s mind produces the object, a finite mind requires a given matter. In this way, the Kantian turn ‘at least for us humans’ – introduced in the second edition – is taken up by Beck as ‘... on the contrary, for God’ (Beck, 1793, p. 9). As Roberto Torretti notes, philosophers have marked the features of cognitive finitude in various ways. The reference of the mind to affection is a peculiar way in which Kant marks the limitation of the finite cognitive subject. Torretti highlights how this aspect distinguishes Kant from authors like Leibniz or Descartes. Kant has a peculiar way of understanding the limitation of the human mind: associating it with affection (Torretti, 2006, p. 127).

ready for the sensations *a priori* in the mind, and so must allow of being considered apart from all sensation (KrV, A 20/B 34).

Matter corresponds to sensation, and sensation is “the effect of an object on the representational capacity, insofar as we are affected by it” (KrV, A 19/B 34). The question is what affects the mind. We do not know what is given, but we do know what it produces: sensation. Sensation is the result of affection. For Kant, matter is “that which corresponds to sensation.” Therefore, while form is “ready *a priori*”, “matter is given to us” (KrV, A 20/B 34), and matter remains as the residue of that which the finite mind cannot provide. The finite human mind contributes the formal elements of experience, but does not produce experience *materialiter*. Thus, in the *Aesthetic*, along with the characterization of the notion of finite intuition in general, the concept of matter in general appears as that which the finite mind does not contribute.

Since the *KrV* investigates the *a priori* conditions of knowledge, and matter is given *a posteriori*, the problem of material conditions might seem not to be part of the critical investigation. One could think that this aspect of the phenomenon is irrelevant to the *KrV*, which deals with the formal conditions of experience and not with the material conditions. In the *Transcendental Aesthetic*, Kant studies the forms of sensibility, space and time. In the *Transcendental Logic*, in its analytical part, Kant shows that we have pure concepts of understanding and that these concepts, which are conditions for the possibility of experience, are legitimately applied. One might argue that the problem of matter does not concern the critical system, which focuses on the formal conditions of experience. However, the problem of matter, introduced in the *Transcendental Aesthetic*, reappears in the *Analytic of Principles*; more precisely, in the *Anticipations of Perception*⁷.

2. Matter and Influx

In the *Anticipations of Perception*, Kant introduces a new approach: the anticipation of the content of experience. On one hand, Kant argues that matter provides the qualitative content and is, therefore, the real of the phenomenon. On the other hand, matter affects the mind with varying degrees of intensity. The influx of matter is not homogeneous but graduated.

In the 1787 edition, the principle of the *Anticipations of Perception* states that “in all phenomena, what is real, as an object of sensation, has intensive quantity, that is, a degree” (KrV, B 207)⁸. Kant calls this principle an anticipation. However, every principle is in some sense an anticipation with respect to experience⁹. In fact, Kant referred to other principles of the understanding as anticipations¹⁰. The anticipations of perception anticipate in a peculiar sense: they allow us to delimit the *a posteriori* conditions of knowledge. The issue here is not merely the possibility of anticipating the form of phenomena, but also its content (Cassirer, 1921, p. 191).

The anticipations determine the phenomenon in relation to matter, and the matter of

7 Some interpretations of the schematism argue that, in this section, Kant addresses the problem of the relationship between concepts and the concrete objects given to intuition (Caimi, 2013, p. 157). However, even in this interpretation, the problem is not that of matter, but the forms of the transcendental determination of time. Similarly, certainly, some passages of the deduction address the problem of the relationship between the concept and given objects. However, even here, it is not the problem of the material aspect of the phenomenon, but rather the *a priori* constitution of the conditions for the possibility of objectivity in general.

8 On the differences between the two formulations (the first edition and the second), see: Longuenesse (1998a: 319) and Klemme (1998: 262).

9 “Any knowledge by which I can know and determine *a priori* what belongs to empirical knowledge can be called an anticipation” (KrV, A 267/B 209).

10 For example, the analogies of experience are also rules “through which we could anticipate experience” (KrV, A 217/B 264).

the phenomenon cannot be provided by either the forms of sensibility or the concepts of the understanding. Matter is the *a posteriori* condition of experience that provides the content of the phenomenon. The mind provides the concepts of the understanding and the forms of intuition, but the material content is given to it. The material content provides the reality of a quality and is, therefore, the real in the phenomenon¹¹. The quality that constitutes matter, which forms the *quidditas* of the phenomenon, is received by sensation.

Reality is the *quidditas* of the phenomenon because it indicates the marks that constitute it. The marks that make up phenomena must be distinguished from mere determinations of a concept. The marks provided by matter are given by sensation. Reality is a positive attribute. From a logical standpoint, realities are conceptual marks, which express an affirmative judgment (KrV, A 246/B 302). An affirmative judgment is a positive predication. A reality is a positive predicate of a concept (Log, AA 09: 103)¹². However, in the case of the reality of the phenomenon (*realitas phaenomenon*)¹³, the marks are provided by matter, and therefore, they are not mere noumenal attributes but indicate an actual being in time, signifying not only a positive attribute but something that exists¹⁴. Reality indicates being in time with a specific property. The marks of the phenomenon, its realities, are provided by matter. Thus, Kant defines matter as “the real in space” (KrV, A 413/B 440). In this way, one can distinguish the content of a concept from the matter of the phenomenon, as content given by sensation.

Matter, as the reality in the phenomenon, exerts an influx on the senses by filling a moment in time; therefore, it possesses an intensive magnitude¹⁵. Phenomena do not present just determinations, but rather contain determinations of different degrees, since the influx of matter on sensation varies in intensity¹⁶. Each apprehension, considered in isolation, fills only one instant, and each instant can be more or less full depending on the intensity of the matter’s influence on sensation. In other words, what affects the senses can change in terms of quality, and the same quality can have different intensities. Thus, just as a moment of time can be more or less full – meaning that the reality of the sensation “can fill more or less of the same time” (KrV, A 143/B 182. The intensity of the quality can vary until it disappears, or it can increase from nothing, with an infinite number of intermediate instances. Limitation allows for the

11 Definitions of matter in this direction are: “the transcendental matter of all objects as things in themselves” (the ‘thingness’, reality) (KrV, A 143/B 182), “what is real in sensation” (KrV, A 166/B 208), “the reality in space, that is, matter” (KrV, A 413/B 440). “The matter of all appearance is sensation, and what corresponds to it is real” (V-Met/Mron, AA XXIX: 829). Also: “In every experience, something must be sensed, and this is what is real in sensible intuition” (MAN, AA 4: 481).

12 This definition of the concept of reality is formulated in Baumgarten’s *Metaphysics*. Baumgarten defines reality as a true affirmative determination: “Things that, when determining, affirm something (the marks and predicates) are Determinations one is positive and affirmative (§34, 10), which, if true, is Reality the other is negative (§34, 10), which, if true, is Negation (Baumgarten, 1779, §36). It is interesting to note the distinction between the concept of reality and that of determination. Realities are not mere determinations but rather true affirmative determinations. Therefore, realities, as true affirmative notes, “serve to ground and to produce a cognition” (V-Lo/Wiener, AA 24: 836). In this sense, as Anneliese Maier explains, a reality always has a real ground: “realities only produce realities and only derive from realities. For to have a real ground or a real consequence is itself a reality” (Maier, 1930, p. 91).

13 As Giovanelli explains: “The Anticipations of Perception restrict the meaning of the category of reality solely to phenomenal reality, that is, to the reality corresponding to sensation. The anticipations attribute an intensive quantity to this reality, and only to this reality.” (Giovanelli, 2011, p. 24). Thus, the concept of reality is restricted: “Realities in the phenomenon are not, in general, the positive predicates of the *phaenomenon*, but rather solely those specific moments given by sensation, of an intensive-qualitative nature.” (Maier, 1930, p. 105).

14 In this sense, the matter of the object “testifies to the real existence of a real object”, since “only an empirical object can provide matter to the categories through sensible intuition.” (Caimi, 2014, p. 65).

15 Intensive magnitudes are those syntheses of the homogeneous in which the whole precedes the part. These quantities are determined by limitation. The part is obtained from the totality. Examples of intensive magnitudes are: taste, moment of gravity, color, heat, weight (KrV, A 169/B 211), luminosity (KrV, A 175/B 217), resistance (Widerstandigkeit) (Refl. AA 18: 663), and even consciousness (Prol. AA 4: 307). Lorne Falkenstein analyzes the difficulty posed by the variety of examples provided by Kant (Falkenstein, 1995, p. 126ff.).

16 This reference to this material conditions has led some scholars to interpret these aspects as an indication of Kant’s commitment to realism (Bennett, 1966, p. 172; Guyer, 1987, p. 184; Falkenstein, 1995, p. 367n; Stephenson, 2015, p. 509) and to Hume’s empiricism (Torretti, 1967, p. 439; Giovanelli, 2011, p. 9).

determination of the variation of a reality, and thus, the real fills a single moment with varying intensities. In this way, intensity allows for the distinction of quantitative variation within the same quality. The quantity in the variation of intensity of reality is degree: the quantity of the quality (Prol. AA 04: 307). Intensive quantity enables the expression of the variation in intensities of the same reality. It allows one to distinguish one sensation from another of the same type (Prol. AA 04: 309). Two representations can be identical in their realities while varying in intensive magnitude. For Kant, the variation in the determinations of the representation is insufficient to explain the distinction between one object and another and, consequently, to account for experience. Likewise, the variation in extensive magnitude is insufficient to explain the qualitative diversity of experience, as it does not allow for a sufficient differentiation in the intensity of sensations, which underpins the possibility of having differentiated representations. Certainly, it is conceivable to have an experience in which there is no variation in intensity, but this would not be a human experience. As Böhme argues, without this assumption of variation in intensity, experience would not be possible, and experience is a heuristic factum, something that must be explained (Böhme, 1974, p. 245)¹⁷. For our experience to be possible, it is necessary to explain the difference between representations that present the same reality, which are distinguished from every other by their intensive magnitude. The variation in intensity depends on the force with which matter affects the senses. This influx of matter is explained through the concept of force.

3. Matter, Influx and Force

The way in which matter exerts an influence, introduced in the *Anticipations of Perception*, is specified in the *Metaphysical Foundations of Natural Science* (Friedman, 2013, p. 107). Matter, unlike geometric figures, does not simply occupy a space, but fills it. Matter fills a space through its motive force. Kant distinguishes between filling a space and occupying a space. Geometric figures are extensive, they occupy space. To occupy a space is merely to cover an extension, “to be present in all the points of this space” (MAN, AA 04: 496). Matter fills a space not by its mere existence, but by resisting other matter from occupying the space it occupies¹⁸. The resistance that matter exerts to prevent another matter from penetrating its space is the cause of a movement in the opposite direction. Matter offers resistance and causes the movement of the other body to decrease or cease; that is, it suppresses the attempt of the other matter to occupy the place that the first fills (MAN, AA 04: 499). Matter offers resistance by virtue of its motive force. Therefore, the ability of matter to fill a space is its motive force. Due to this motive force, matter fills a space¹⁹. There are two motive forces: attraction and repulsion; for in a straight line, the movement of the points is either one of separation or one of approach (MAN, AA 04: 499)²⁰. Through the repulsive force, matter opposes the invasion of

¹⁷ This responds to Bennett's objection. Bennett argues that Kant “does not provide arguments for the impossibility of a world in which nothing is ever dim or intermediate, in which there is only one level of pain, for example, and only three degrees of saturation for each color” (Bennett 1966, p. 172).

¹⁸ Kant distinguishes between dynamic resistance and mechanical resistance. Dynamic resistance manifests when matter resists the reduction of the space it occupies. In this sense, dynamic resistance is understood as occurring “when the space of its own extension must be reduced”. On the other hand, mechanical resistance refers to the opposition matter presents “when it is displaced from its place and set in motion” (MAN, AA 04: 496).

¹⁹ The relationship between force and matter in Kant bears a close analogy with the one proposed by Baumgarten. In both cases, force is the concept that articulates the transition from form to matter (§§280-296). In his *Metaphysics*, Baumgarten explains how matter fills space through force. Matter is an extension to which a resisting force (inertia) is attributed (§295). For Baumgarten, the resisting force is a primary (passive) force. The matter to which a motive force is attributed is the one that, in addition to its resistance to movement, has the active capacity to generate motion and produce affection. Motive and resisting forces are specific senses of the concept of force within the *Metaphysics*. The general sense is the reason for the connection between a substance and its accidents (§§197-204).

²⁰ It is necessary to take into account the dependence of the dynamic conception of matter on that introduced in Phoronomy. According to Phoronomy, “Matter is what is mobile in space” (MAN, AA 04: 480), and the object of

other matter, being the cause of their movement in the opposite direction (MAN, AA 04: 497)²¹. The repulsive force causes the parts of the body to move apart from each other. Therefore, “the force of an extended body by virtue of the repulsive force of all its parts is a force of extension” (MAN, AA 04: 497). The second constitutive force of matter is the force of attraction. This force causes other matters to approach the matter in question. The force of expansion causes the parts of matter to tend to separate without limit. Space, for its part, cannot limit that expansion. Therefore, if matter contained no other motive force to limit it, it could not be contained by any boundary, and thus, matter itself would lose its determination, as it would lack the necessary limits to be considered matter in a determined space. Therefore, matter demands forces of attraction. Thus, matter fills space by virtue of two fundamental forces: repulsion and attraction. In this way, force constitutes the very essence of matter²².

Force, as the foundation of movement, allows for the affection of the senses. According to Kant, “the basic determination of something that is to be an object of the external senses had to be movement, because only in this way can these senses be affected” (MAN, AA 04: 476). Matter can only exert an influx on the external senses if it acts upon them. If matter did not move, there would be no influx on the senses and, therefore, no experience would be possible. For experience to occur, there must be affection. If matter did not move, there would be no affection and, therefore, no experience. Only movement allows something to appear to the senses in general. For this reason, movement is the only condition by which something can become an object of external senses. Thus, thanks to the capacity of matter to move, something can become an object of experience. The sensed stimulus is the correlate of the movement generated by matter. Sensation is the effect caused by matter when it moves due to the motive force and affects the senses. Thanks to this movement, there is affection and, with that, sensation; because “without this movement, that is, without the stimulation of the sense organs, which is its effect, no perception of any object of the senses takes place, and therefore no experience” (OP, AA 22: 551)²³.

Thus, we find in the *Anticipations* an enrichment of the concept of matter, and with it, what provides the *a posteriori* condition of knowledge. First, matter provides the quidditative content, that is, the sensory determinations that constitute the specific reality of the phenomenon. Second, matter affects the senses with varying degrees of influx. The influx gives rise to variable degrees in sensation. These degrees show that sensory affection is not homogeneous, but modulated by the intensity with which the real fills time. Now, in order to understand exactly what this influx exerted by matter on sensitivity consists of – and how it is possible for the real to manifest itself with different intensities – it was necessary to introduce the concept of force, which allowed for the explanation of affection. Thus, matter provides heterogeneous determinations that allow us to explain the variability of determinations in phenomena. Furthermore, it is explained that the qualities of the phenomenon can present themselves with different intensities. The variation in

Dynamics is motion as a quality of matter. In fact, each of the chapters of the *Metaphysical Foundations* considers an aspect of motion. Kant argues: “The concept of matter must therefore be subjected to the four already enumerated classes of concepts of the understanding (in four chapters), in each of which a new determination is added. The fundamental determination of something that is to be an object of the external senses must be motion, because only through it can these senses be affected. In relation to motion, the understanding guides all other predicates of matter that belong to its nature. Thus, natural science is, in its entirety, either a pure or an applied doctrine of motion”. (MAN, AA 04: 476).

21 Thus, we could understand force as predicate of causality (KrV, A 82/B 108). The action of force is the action exerted by matter and is, therefore, a causal principle.

22 In this regard, Carrier (1990) refers to an ontological preeminence of force over matter. In the same direction, Gastón Giribet argues: “the statement that matter requires forces indicates that force comes first, as the condition for the existence of matter” (...) “the existence of matter must be subordinated to that of force, as Kant asserts that force is the condition for the existence of matter” (Giribet, 2024, p. 218).

23 Certainly, it is necessary to maintain the distinction between the treatment of matter in the KrV and its treatment in the *Principles* (Jáuregui, 1997, p. 83). However, the influence of matter in the *Anticipations* is explained in terms of force, even within the KrV, “we know the substance in space only through the forces acting upon it” (KrV, B 221). The dynamics of the influence of matter through its force is explained as we have outlined.

intensity depends on the force with which matter exerts an influx on the senses. Therefore, for experience to occur, matter must provide a varied quidditative content with different degrees of intensity, which depend on the variation in the force with which matter affects sensitivity. Now, Kant introduces another requirement that matter must satisfy for experience to be possible: homogeneity.

4. The Homogeneity of Matter

In the Appendix to the Dialectic, Kant formulates an additional condition for experience to be possible: the given matter must be sufficiently diverse to allow for the formation of empirical concepts.

All our representations are either intuitions or concepts. Concepts in general are universal representations that refer to the object meditately, “through marks that can be common to many things.”²⁴ Pure concepts arise from the understanding and are, therefore, essentially empty. Empirical concepts, in contrast to pure concepts, are formed through a process that involves three stages: a) comparison, b) reflection, and c) abstraction. In the case of empirical concepts, the starting point is the comparison of given singular objects. These given objects present a variety of marks. From these singular representations, certain marks are detected as belonging to certain objects, but not to others. Through abstraction, the marks that are common to all the considered objects are extracted. From these common marks, a universal representation is generated – a representation by common marks²⁵. Kant illustrates the formation of empirical concepts with the example of the formation of the concept of a tree. The process starts with the perception of particular trees. For example, we have a fir, a willow, and a lime tree. First, they are perceived as singular objects. Then they are compared, and both differences (size, color) and similarities (trunk, branches) are observed. Through a negative process of abstraction, the differences are discarded, and only the common marks are retained, thus forming the universal concept of tree (Log §6. AA IX, 94-95: 592). Matter presents a heterogeneous content that allows for the distinction between trees and similar marks that allow for the formation of the empirical concept of a tree.

Now, in order for the formation of empirical concepts to be possible, it is necessary to introduce a principle that guarantees that matter is not so heterogeneous as to prevent the formation of concepts. That is, by hypothesis, matter could be so diverse that concepts could not be formed at all. Kant argues:

If among the appearances which present themselves to us, there were so great a variety - I do not say in form, for in that respect the appearances might resemble one another; but in content, that is, in the manifoldness of the existing entities that even the acutest human understanding could never by comparison of them detect the slightest similarity (a possibility which is quite conceivable), the logical law of genera would have no sort of standing; we should not even have the concept of a genus, or indeed any other universal concept; and the understanding itself, which has to do solely with such concepts, would be non-existent. If, therefore, the logical principle of genera is to be applied to nature (by which I here understand those objects only which are given to us), it presupposes a transcendental principle. And in accordance with this latter principle, homogeneity is necessarily presupposed in the manifold of possible experience (although we are not in a position to determine in *a priori* fashion its degree); for in the absence of homogeneity, no empirical concepts, and

24 “A perception that refers only to the subject, as a modification of its state, is sensation (*sensatio*); an objective perception is knowledge (*cognitio*). This is either intuition or concept (*intuitus vel conceptus*). The former refers immediately to the object and is singular; the latter, meditately, through a characteristic that may be common to many things. The concept is either an empirical concept or a pure concept.” (KrV, A 320/B 377).

25 A thorough study of the theory of the formation of empirical concepts can be found in Wang 2021. Weijia Wang defends the chronological sequence of the acts of comparison, reflection, and abstraction (Wang, 2021).

therefore no experience, would be possibl (KrV, A 653/B 681).

Thus, Kant argues that the possibility of forming empirical concepts presupposes a certain homogeneity in the content of the phenomena and, consequently, in the given matter. If the objects given in experience were so absolutely distinct from one another that no similarity could be found between them, empirical concepts could not exist. For this reason, Kant asserts that the logical principle of genera presupposes a transcendental principle of homogeneity: without a certain similarity between the sensible data, there would be no possibility of experience or knowledge²⁶. In this sense, “the uniformities presented by the empirically given are themselves conditions for the possibility of experience” (Jáuregui, 2014, p. 81)²⁷. Certainly, the principle of homogeneity is a regulative principle of the understanding, not a constitutive one, and Kant does not propose that regularity is simply given. However, the homogeneity of the given is a condition for the constitution of experience that is irreducibly material (Jáuregui, 2014, p. 84)²⁸. The matter given to sensitivity must meet this condition, which transcends the general concept of matter proper to the Transcendental Aesthetic.

Conclusion

We have shown that throughout the *Critique*, the notion of matter is specified to indicate the conditions that the *a posteriori* content must satisfy for experience to be possible. In this way, we move from a general concept of matter to a notion enriched with well-defined features.

Thus, the general notion of matter introduced in the *Aesthetic*, as the correlate of a finite intuition in general, proves insufficient to explain how experience is possible. Experience requires material conditions, the determinations of which are specified throughout the *KrV*. Matter provides the quidditative content of the object, allowing us to distinguish one object from another. Without diverse material content, it would not be possible to distinguish one object from another, and consequently, experience would not be possible. The given matter must be sufficiently diverse for us to distinguish objects and for experience to take place. The variation of the given matter is a condition for experience. Likewise, the matter varies in intensity. Each moment may be more or less full according to the intensity of the influx. The influx of matter into sensation is not homogeneous. The variation in intensity is a datum that is only revealed *a posteriori*. Without this assumption, it would not be possible to explain a necessary condition of experience: the variation in degree. This variation in degree is only possible because matter exerts degrees of influx due to the force it exerts on the senses when it moves. Finally, matter must be sufficiently homogeneous to guarantee that there is no empirical chaos.

Thus, we have shown how the concept of matter, as a condition of the possibility of experience, is developed and enriched throughout the *Critique of Pure Reason*. We move from a general notion of matter, introduced in the Transcendental Aesthetic, to a more specific conception. Experience does not only require matter in general, as the correlate of a finite intuition in general, but a matter with well-defined features: with varied quidditative content,

26 As Hernán Pringe explains: “For a coherent use of understanding to be possible, it is necessary not only that categorical subsumption is verified, but also that a condition, which cannot be guaranteed *a priori*, is met: that the matter of the phenomena (which can only be given *a posteriori*) is sufficiently homogeneous for the understanding to discover certain common features in the phenomena, from which empirical concepts can be formed, and thus subsume the given objects under them” (Pringe, 2015, p. 34). Hernán Pringe demonstrates that, according to Kant, knowledge of the effective reality of objects requires the homogeneity of sensible data, and consequently, regulative principles. He shows that “the conditions of empirical legality are, in turn, conditions for the predication of the existence of determined empirical objects” (Pringe, 2015, p. 24).

27 “Although the homogeneity of the sensible data is not a constitution of objectivity in general, it is a condition for the construction of objects in particular and, consequently, for effective experience” (Jáuregui, 2014, p. 92).

28 “That cinnabar always appears as red does not depend on the pure forms under which it appears, but on the fact that it presents itself through similar sensations” (Jáuregui, 2014, p. 87).

capable of exerting different degrees of influx, and sufficiently homogeneous to guarantee the possibility of the formation of empirical concepts.

References

- BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica* (7^a ed.). Hering, 1779.
- BECK, J. S. *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Prof. I. Kant, auf Anrathen desselben*, Erster Band, Riga, 1793.
- BENNETT, J. *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016/1966.
- BÖHME, G. Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen. *Kant-Studien*, Berlin, v. 65, n. 1-4, p. 239-258, 1974.
- CAIMI, M. *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft*. Bonn: Bouvier, 1982.
- CAIMI, M. Zum Problem des Ziels einer transzendentalen Deduktion. In: KÜHN, M.; KOPPER, J. (orgs.) *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001. p. 48-65.
- CAIMI, M. Der Gegenstand, der nach der Lehre vom Schematismus unter die Kategorien zu subsumieren ist. In: KAINZ, H.; FIALA, A. (orgs.) *Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*. Band 1: Hauptvorträge. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013. p. 147-162.
- CAIMI, M. Introducción. In: KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, 2022.
- CARRIER, M. Kants Theorie der Materie und ihre Wirkung auf die zeitgenössische Chemie. *Kant-Studien*, Berlin, v. 81, n. 2, p. 170-210, 1990.
- CASSIRER, E. *Kants Leben und Lehre*. Berlin: Bruno Cassirer, 1921.
- FALKENSTEIN, L. *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. Buffalo: University of Toronto Press, 1995.
- FRIEDMAN, M. *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- GIRIBET, G. Sobre la correcta interpretación de la jerarquía ontológica entre espacio, fuerza y materia en *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. *Con-textos Kantianos*, Madrid, n. 20, p. 207-222, 2024.
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987.
- HEIDEMANN, D. *Anschauung überhaupt*. In: WAIBEL, V. L.; RUFFING, M.; WAGNER, D. (orgs.) *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2019. p. 743-760.

JÁUREGUI, C. La doble función epistemológica de la noción crítica de materia en la filosofía kantiana. *Ágora: papeles de filosofía*, Santiago de Compostela, v. 16, n. 2, p. 81–99, 1997.

JÁUREGUI, C. Regularidades empíricas y condiciones de posibilidad de la experiencia. In: *Temas Kantianos*. Buenos Aires: Prometeo, 2014. p. 77–94.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 23 v. Berlin: G. Reimer, 1902–.

KLEMME, H. Die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung. In: WILLASCHEK, M.; STOLZENBERG, J.; MOHR, G.; BACIN, S. (orgs.) *Kant-Lexikon*. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Berlin: Akademie Verlag, 1998. p. 247–266.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Tradução de Charles T. Wolfe. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MAIER, A. *Kants Qualitätskategorien*. Berlin: Pan-Verlag K. Metzner, 1930.

PELEGRÍN, L. Sobre una referencia implícita a la distinción entre *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus* en el parágrafo 14 de la Crítica de la razón pura. *Revista de Estudios Kantianos*, Murcia, v. 7, n. 2, p. 342–359, 2022.

PRINGE, H. Legalidad empírica y realidad efectiva. *Ideas y Valores*, Bogotá, v. 64, n. 158, p. 21–39, 2015.

STEPANENKO, P. Correspondencia entre Kant, Maimon y Herz del 7 de abril al 26 de mayo de 1789. *Revista de Estudios Kantianos*, Murcia, v. 8, n. 2, p. 600–615, 2023.

STEPHENSON, A. Kant on the object-dependence of intuition and hallucination. *The Philosophical Quarterly*, Oxford, v. 65, n. 260, p. 486–508, 2015.

TORRETTI, R. *Emanuel Kant*: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Buenos Aires: Charcas, 1967.

TORRETTI, R. *Estudios filosóficos 1957–1987*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2006.

WANG, W. Kant on the formation of empirical concepts. *Kant-Studien*, Berlin, v. 112, n. 2, p. 195–216, 2021.

Filosofias por vir: aproximações entre Kant, neokantismo e Benjamin

[Upcoming philosophies: approaches among Kant, Neo-Kantianism, and Benjamin]

Rafael Dias¹

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i2.99551

Resumo

Este artigo explora as tensões entre Walter Benjamin, Immanuel Kant e os neokantianos, argumentando que Benjamin não rejeita simplesmente o kantismo, mas o reinterpreta dialeticamente. Enquanto critica a redução neokantiana da experiência ao paradigma científico-matemático, ele resgata o núcleo crítico do projeto kantiano: a busca por uma fundamentação rigorosa do conhecimento. Textos como *Sobre o programa da filosofia por vir* e *Origem do drama barroco alemão* revelam um *Aufhebung* singular, em que Benjamin rompe com a tradição, mas preserva seu potencial epistemológico, redirecionando-o para uma filosofia da história, da linguagem e da redenção. Assim, sua “filosofia por vir” não nega Kant, mas o transfigura, integrando fragmentos, alegorias e o messianismo em uma teoria do conhecimento aberta ao inacabado.

Palavras-chave: Kant; Benjamin; Neokantismo; crítica; Aufhebung; Hegel.

Abstract

This paper explores the tensions between Immanuel Kant and Walter Benjamin, including the Neo-Kantians, arguing that Benjamin does not simply reject Kantianism but instead reinterprets it dialectically. While criticizing the Neo-Kantian reduction of experience to a scientific-mathematical paradigm, he rescues the critical core of the Kantian project: the pursuit of a rigorous foundation for knowledge. Texts such as *On the Program of the Coming Philosophy* and *The Origin of German Tragic Drama* reveal a singular *Aufhebung*, in which Benjamin breaks with tradition yet preserves its epistemological potential, redirecting it toward a philosophy of history, language, and redemption. Thus, his “upcoming philosophy” does not negate Kant but transfigures him, integrating fragments, allegories, and messianism into an open-ended theory of knowledge.

Keywords: Kant; Benjamin; Neo-Kantianism; critique; Aufhebung; Hegel.

¹ Professor de Filosofia na Secretaria de Educação do Mato Grosso do Sul. Doutor em Filosofia (Estética e Filosofia da Arte) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Membro do Núcleo de Estudos Corporeidade e Alteridade (USP/UFMG) e do Núcleo de Estudos Benjaminianos (UFSC). E-mail: diarafael@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7726-0335>

Introdução

Na recepção acadêmica, seja por filósofos analíticos ou continentais, idealistas ou empiristas, a imagem esquadinhada de Walter Benjamin (1892-1940) é, em geral, vista de modo apressado. Colocam-no na prateleira da Teoria Crítica ou, em alguns casos, numa filiação tardia ao romantismo alemão, como um literato tipo *blend*, não-puro. O retrato oscila entre certo desdém – metáforas em excesso, heterodoxia nas fontes, muitas vezes antagônicas – à estranheza pelo estilo críptico, ambíguo, associado a uma esfinge. De fato e de sentido amplo, suas travessias por encruzilhadas do pensamento – cujas três linhas seminais são apontadas às tradições do judaísmo, do romantismo e do marxismo, conforme Löwy (2005) – revelam um caráter enigmático. Aliada à virulência de muitas de suas críticas filosóficas, a reação polariza-se entre o desinteresse completo (em sua maioria, pós-kantianos e filósofos analíticos) e o *páthos* de pesquisas aprofundadas, guiadas por estudiosos de diferentes áreas (literatura, comunicação, sociologia, antropologia, direito, filosofia) afetados por seu contributo original.

Em função, sobretudo, das críticas que o autor fez ao conceito de experiência na modernidade, costuma-se atribuir a ele a pecha de “antikantiano”, outra parte por suas posições místicas e poéticas. Em certo sentido, há razão no comentário; trata-se, no entanto, de uma conclusão parcial, um recorte que incorre no equívoco, uma imprecisão. Como atestam Gagnebin (2014), Matos (1999), D’Angelo (2006) e demais exegetas², Benjamin coloca-se como um arguto leitor também dos textos de Immanuel Kant (1724-1804) e ainda dos neokantianos (decerto mais nestes últimos, em especial Cohen e Rickert), nas apropriações feitas à época do idealismo alemão, nos fins do Século XIX, período de efervescência intelectual em que viveu a juventude na Alemanha.

A originalidade deste artigo reside na conjugação de duas operações analíticas singulares. Em primeiro lugar, o texto avança para além da constatação da relação dialética de Benjamin com Kant e o neokantismo, propondo uma leitura latino-americana desse diálogo, ancorada na exegese de comentadores brasileiros e radicados no Brasil. Pensadoras tais quais Gagnebin (1993, 1997, 2009 e 2014), Löwy (2005 e 2019) e Matos (1989 e 1999) oferecem chaves de interpretação que, ao enfatizarem os vestígios do transcendental e a crítica à experiência empobrecida, permitem reler a herança kantiana a partir de um contexto periférico, onde a modernidade se apresenta de forma truncada e alegórica. Em segundo lugar, e em conexão com essa perspectiva, o artigo amplia a crítica benjaminiana à modernidade ao decifrar, na sua análise de Baudelaire, uma iconografia do efêmero – composta por imagens como névoa, bruma, sombras, cores e reverberações sonoras na paisagem citadina da Revolução Industrial e – que, embora central para a sensibilidade do capitalismo tardio, permanece à margem do léxico crítico consagrado. Ao articular sistematicamente essas imagens fugidas à sua epistemologia da história, demonstramos como Benjamin não apenas descreve a experiência do choque, mas elabora uma fenomenologia própria da transitoriedade, na qual o inacabado e o obnubilado tornam-se categorias centrais para uma crítica materialista da percepção. É na intersecção entre essa visada latino-americana e a decifração de uma iconografia não canônica do efêmero que reside a contribuição específica deste trabalho.

Sendo assim, tomaremos como ponto de partida o texto *Sobre o programa da filosofia por*

2 Há mais comentadores que trazem a mesma tópica sobre a recepção de Benjamin do neokantismo, em especial sua relação com Hermann Cohen, como as de Peter Fenves, que explora de modo seminal as mediações entre Kant, Cohen e Benjamin em obras como *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time* (Stanford: Stanford University Press, 2011) e *Late Kant: Towards Another Law of the Earth* (New York: Routledge, 2003). Igualmente importante é a obra de Astrid Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung* (Berlin: Vorwerk 8, 2000), que investiga detalhadamente a formação do pensamento de Benjamin no contexto da filosofia de Cohen. Esta perspectiva poderia enriquecer a análise aqui proposta, situando-a no interior do debate contemporâneo sobre as fontes e a originalidade da crítica epistemológica benjaminiana. No entanto, escolhemos, a critério de um recorte específico, o olhar exegético latino-americano sobre tal relação.

vir <Uber das Programm der kommenden Philosophie>, escrito entre 1917-1918, no qual Benjamin (2019) projeta seu afastamento gradual em relação ao sistema kantiano, ainda que se gradue nele, após os primeiros contatos travados com as formulações de Rickert, Cohen e Cassirer³, enquanto estudante de filosofia em Marburg e Baden, cidades na Alemanha. Aqui, aos poucos, ele começa a delinear a “razão barroca”⁴ que lhe será cara, a partir do *Trauerspiel*, e depois com o *Passagens* (1927-1940), em substituição à concepção, segundo ele, reduzida de racionalidade. Ao passo que ensaia um gesto global de singularização de sua teoria do conhecimento, apartada das pretensões do idealismo alemão dos Séculos XVIII e XIX, seu esforço também pode ser traduzido como uma salvaguarda das reflexões de seus antecessores, enfatizando o intenso diálogo filosófico que nutriu na juventude ao longo dos anos de formação. Junto ao movimento de ruptura, está também o de preservação: apreende-se, na influência kantiana, com base nas cartas a seu amigo Scholem⁵ (nas cartas trocadas no verão de 1918 e depois em 1930) e a outros colegas durante o movimento estudantil, além dos textos e fragmentos epistemológicos (a exemplo de *Sobre a percepção*, de 1917, que precede o programa da filosofia vindoura), uma visada dialética sobre a qual deposita os alicerces de uma epistemologia por vir.

Assim, descreve Benjamin (2019), via recente tradução exímia de Helano Ribeiro para a língua portuguesa a partir do original em alemão, o gérmen da sua teoria do conhecimento em aposta às filosofias subsequentes, tendo como ponto de partida as ideias kantianas:

A tarefa da filosofia por vir será apreender as mais profundas ideias, as quais ela retira do tempo e do presságio de um grande futuro, e transformá-las em conhecimento ao relacioná-las ao sistema kantiano. A continuidade histórica garantida pela conexão com o sistema kantiano é, ao mesmo tempo, a única de alcance sistemático decisivo. Daqueles filósofos que não se preocupavam com a extensão e a profundidade do conhecimento, mas, antes, e acima de tudo, com a sua justificação, Kant é o mais recente e próximo a Platão, talvez o único. Ambos os filósofos compartilham da convicção de que *o conhecimento mais profundo será, ao mesmo tempo, aquele do qual contamos com a mais pura justificativa*. Eles não baniram a exigência da profundidade da filosofia, mas lhe fizeram justiça ao identificá-la, de modo único, com a exigência de justificação. Quanto mais imprevisível e audaz for o desdobramento da filosofia por vir, mais profunda será a luta por certeza, cujo critério é a unidade sistemática ou verdade (Benjamin, 2019, p. 11-12; grifos nossos).

O elogio do autor à epistemologia kantiana não se dirige à figura do sujeito transcendental, marcado pelo paradoxo da sua capacidade imanente do juízo analítico sintético, ou ao objeto científico visado; pelo contrário, advém dos papéis exercidos por cada elemento no processo cognitivo da experiência kantiana – a supremacia da consciência cognoscente sobre o ente

3 No contexto do neokantismo em voga na passagem do Século XIX ao XX, pairam ambiguidades críticas. Aluno na Universidade de Freiburg, entre 1912 e 1913, de Heinrich Rickert (1863-1936), Benjamin nunca faz referência direta ao filósofo judeu alemão fundador da chamada Escola de Baden, embora haja reflexões espirituais e poéticas, como é o caso do texto <*Nach von Vollendung*> (*Depois da consumação*, em tradução livre), no encerramento do *Imagens de pensamento* (2017), em que sopesa a ideia de “completude” e “perfeição” com a bela imagem dialética do nascimento (mãe/filho). Restam-lhe referências epistolares, uma delas ao colega de juventude Herbert Belmore (Blumenthal), de 7 de junho de 1913: “Eu também assisti e percorri meus pensamentos no seminário de Rickert [...] ele apresenta um esboço de seu sistema que lança as bases para uma disciplina filosófica completamente nova: a filosofia da vida plena [*vollendeten Leben*] (a mulher como sua representante). Tão interessante quanto problemático” (Benjamin, 1994, p. 31; trad. nossa). Da Escola de Marburg, Benjamin cita, de mesmo modo missivista, Ernst Cassirer (1874-1945), de quem teria assistido as aulas na Universidade de Humboldt. Já Hermann Cohen (1842-1918), cujos textos leu ostensivamente, ganha citações em textos principais, como no fragmento *Sobre percepção* (1917) e em *Sobre o programa da filosofia por vir* (1918/2019), nos quais fundamenta a crítica ao conceito de experiência estética em Kant e delinea uma filosofia da “experiência absoluta deduzida em uma estrutura sistemática e simbólica como linguagem [...] articulada em tipos de linguagem, dos quais uma delas é a percepção” (Benjamin, 2002, p. 96; trad. nossa). Ainda sobra a recepção a Kant, cf. Matos (1999).

4 Usamos aqui a expressão nos mesmos termos de Olgária Matos, uma das principais exegetas benjaminianas no Brasil: “Na ‘razão barroca’ – que recusa a certeza das ‘filosofias do progresso’ – Razão, Sujeito, Tempo Linear, Ciência de uma realidade transparente se desfazem diante da ‘existência labiríntica’. Contra a lógica da identidade, da essência, da substancialidade, o ‘princípio da razão insuficiente’: na alegoria se encontram e se anulam, sem hierarquia, os contrários. O real prolifera unicamente nos detalhes, nas dissonâncias, nos choques, nos elementos heterogêneos, inassimiláveis, inacabados, qualitativos” (Matos, 1989, p. 64).

5 Ver Scholem, 1989.

rebaixado ao aspecto quantitativo-matematizado —, precisamente, o criticismo quanto ao nível de experiência elementar proposto. Aquilo que lhe interessa mais detidamente é o sistema de justificação basilar que sustenta a condição de possibilidade ao conhecimento para Kant. E ela é famosa, justamente, por dirimir uma querela histórica no Século XVIII, entre racionalistas (Leibniz, Spinoza, Descartes) e empiristas (Hume, Hobbes, Locke, Bacon, Berkeley), na qual cada corrente advogava uma única, e por isso originária, forma de acesso ao mundo: as ideias inatas ao intelecto humano ou as experiências sensíveis na empiria, respectivamente.

A defesa do paradoxo da natureza humana, como uma síntese singular no universo dos existentes dotado de propriedades, ao mesmo tempo, cognitivas e sensórias, sob o amparo da razão pura, passa a ser o paradigma filosófico a partir de Kant, à época do *Aufklärung*. Para Benjamin, a noção do homem, concomitantemente, sensório e transcendental, ou seja, fruidor de percepção do que lhe aparece no horizonte <*Phainomenon*> (o aparente⁶), mas também apto a elaborar conceitos e ideias <*Noumenon*> (o inteligível), é o ponto de viragem fundamental na história da filosofia, digna de ser redimida. Se antes toda a metafísica estabelecia uma relação direta entre observador e coisa, sendo a realidade visada verdadeira para os gregos antigos, a justificação mínima para o conhecimento altera-se a partir de Kant, junto ao conceito de intencionalidade de Husserl: o sujeito moderno, assentado no juízo sintético das formas *a priori*, somente assimila entendimentos e avaliações com base naquilo que ele projeta sobre a aparência do objeto; por sua vez, o elemento visado apenas pode ser apreendido enquanto fenômeno, dado nas formas perceptivas do espaço-tempo. Portanto, nada lhe justifica ou garante o acesso a uma substância ou algo similar em seu interior. É nesse sentido que a experiência kantiana e a justificação epistêmica científica imbricam-se: apenas conhecemos a aparência dos entes, e não eles em si; além do mais, atribuímos a essa “casca” formas inteligíveis puras.

“A sensibilidade [...] consiste [...] na diferença genética da origem do próprio conhecimento, visto que o conhecimento sensível não representa as coisas como elas são, mas apenas o modo como afetam os nossos sentidos”, observa o filósofo prussiano (Kant, *Prol*, A 66: 60), acrescentando, logo em seguida, que, ao entendimento, a percepção fornece fenômenos e não as coisas em si. Na *Critica da razão pura*, ele reforça os limites existentes tanto na natureza do sujeito quanto na do objeto. “No conhecimento *a priori*, nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si próprio [...] daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível” (Kant, *KrV*, B 23-26: 49-51). Sobre a filosofia vindoura, Matos (1999, p. 129-130) ratifica a centralidade do projeto kantiano na função propedêutica tanto ao conceito de conhecimento quanto ao de experiência. Jaz a reflexão genuína e basilar sobre a totalidade da experiência, a qual circunscreve o sujeito transcendental afetado pelo aporte de impressões em seu aparelho sensório, profundidade que Platão logrou com seu reino das ideias, n’*O banquete*⁷.

Veremos então, ao longo deste texto, em que lugar se posicionou, alegadamente em seus escritos acadêmicos, literários e missivistas, Benjamin em relação à fortuna crítica e ao

6 Importa, aqui neste artigo, a distinção que Kant faz entre fenômeno, aparência (espectro) e aparição simples, sob o conceito-mor de <*Erscheinung*> (aparecimento). Em linhas gerais, diz: “Designa-se por fenômeno o objeto indeterminado da intuição. Nele se distingue a matéria (correspondente à sensação, aos múltiplos dados sensoriais) e a forma, que ordena a matéria segundo diferentes modos e perspectivas. Se a matéria de todo o fenômeno é dada *a posteriori*, a forma ordenadora processa-se a dois níveis diferentes; a um nível inferior opera a forma *a priori* da sensibilidade (o espaço e o tempo), puramente receptiva e espontânea, que nos fornece uma representação; esta, por sua vez, é matéria para a síntese *a priori* do entendimento, unificador de representações sob a forma de objeto” (Kant, *KrV*: 12-13).

7 Benjamin, ao rejeitar o conhecimento puramente matematizado do positivismo, demarca uma aproximação com a teoria platônica das ideias, mantendo um distanciamento crítico e historicamente situado a esse modelo filosófico. Em *O banquete*, Platão define, ao menos, duas premissas: 1) que a verdade é um conteúdo do belo, este em si mesmo o mundo das ideias; 2) e que a verdade, em si, é bela. Frente a isso, o alemão opõe uma distinção crucial, ao afirmar que o desejo de Eros em torno da verdade é legítimo, afinal o belo é a verdade. No entanto, diferente de Platão, diz que a beleza nem está tanto nas coisas, mas “para aquele que a busca” (Benjamin, 2020b, p. 19). A verdade constitui, desse modo, o mundo das ideias (belo, justiça, constelação), todavia ela somente se dá do ponto de vista histórico: seduz, brilha, fulgura como revelação.

pensamento de Kant, mas principalmente na sua recepção diante de seus contemporâneos neokantianos, nomeada e particularmente, Cohen, mas também Rickert e Cassirer.

Cesura, redenção e crítica: Benjamin e os neokantianos

Na sua crítica reformista, de salvação e ruptura, ali na virada do Século XIX para o Século XX, Benjamin abre margem espalhada para além do raciocínio euclidiano-newtoniano estabelecido pelo idealismo de Kant, decaído, segundo ele, a uma esfera redutora atada ao arrobo do olhar científico, pela adesão irrefreada e localizada às pretensões do Iluminismo com os neokantianos. O autor identifica uma *assemblage* informe e mecânica entre o conhecimento da experiência e a cognição dessa mesma instância, a que Rickert, Cohen, Natorp, Windelband, Lask, entre outros, direcionam exegeses amplificadoras sob o uso de argumentos validadores da lógica, estética, religião e epistemologia. O ponto fraco residiria na curvatura do arco, cujo limite <*Grenze*> – aqui em termos estritamente benjaminianos – é respaldado por uma justificação pertinente, a da limitação dupla na visada sujeito-objeto, porém rasa: a de que a perspectiva físico-matemática seria a única balizadora, como fiel da balança, de todas as ocorrências vistas no mundo fenomênico.

O ataque contra o tom laudatório conferido ao positivismo e ao cientificismo pelas correntes filosóficas dominantes, e o pedantismo de uma ciência que minora e elimina o histórico e o *páthos*, é uma tônica recorrente em muitos textos de Benjamin. No fragmento *Sobre a percepção*, o jovem filósofo berlimense já postulava a aversão à limitação da natureza ao cognitivismo, ao psicologismo e à rede arcaizante dos números. Não só isso, mas ao primado do objeto científico: “Eles falharam ao questionar com que tipo de ‘experiência’ deveriam lidar, uma experiência que deveria ser apreendida somente por meio da dedução, caso fosse uma forma de conhecimento” (Benjamin, 2002, p. 96; trad. nossa). A concepção de um objeto captado pelo sujeito transcendental no arco da percepção e que devia ser conhecido, se e somente se, pelas ciências naturais, é o que depõe a favor de um raio menor nessa mesma curvatura. Sendo assim, a experiência, para Benjamin, perde seu valor, significado e sentido: torna-se, enfim, vazia – ainda que comentadores de Kant⁸ rechacem o rebaixamento da experiência ao objeto.

Posto isso, Benjamin não propõe apenas uma rotura, mas, sim, simultaneamente, uma redenção das ideias kantianas, salvaguardando, sobretudo, o espírito da dialética transcendental. Fica patente tal postura, ao endereçar a observação acerca da tópica, além da obra *Sobre o programa da filosofia por vir*, na sua tese de doutoramento sobre o conceito de crítica e o romantismo alemão no rastreio das obras de Schlegel e Novalis. Em *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, ele aproxima os conceitos de fragmento e crítica ao sentido místico do “médium-de reflexão”, em gesto semelhante ao de Kant. Defende, assim, reconhecendo um decisivo teor de misticismo nas teorias do pensador prussiano:

Esta conceituação positiva do conceito de crítica não se distancia tanto quanto poderia se acreditar da utilização kantiana do termo. Kant, em cuja terminologia realmente está contido não pouco espírito místico, abriu caminho para esta, na medida em que recusou os dois pontos de vista do dogmatismo e do ceticismo, não tanto opondo-os à verdadeira metafísica, na qual seu sistema deveria culminar, mas à ‘crítica’, em nome da qual seu sistema foi inaugurado. Pode-se dizer, então, que o conceito de crítica já em Kant é ambíguo, ambiguidade esta que é potencializada pelos românticos, porque eles incluíam ao mesmo tempo na palavra ‘crítica’ todo

8 Homburg (2017), por exemplo, afirma que Kant, principalmente no livro *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, de 1783, citado por Benjamin em *Sobre o programa da filosofia por vir* (1918), deriva os princípios da experiência a partir das ciências naturais, particularmente a matemática e a física. Todavia, de acordo com ele, Kant não pretendia reduzir a experiência a esse aspecto, tornando-a idêntica ao reino dos objetos. Esclarece, ainda, que Kant estabelecia uma separação não apenas entre sujeito e objeto, mas entre a experiência comum e o conhecimento puro.

feito histórico de Kant e não apenas seu conceito de crítica (Benjamin, 2011, p. 59).

É tom similar, o de redenção do projeto kantiano, que encontramos em demais exegeses referendadas, a exemplo das análises de Lebrun (2002), em torno dos objetivos da *Crítica da razão pura*, cujo escopo posiciona-se, em sua leitura, de modo mais amplo. O pensador francês, ao investigar Kant e suas incertezas acerca do projeto metafísico, reforça a tarefa primeira da crítica e sua busca em tentar salvar a metafísica do envoltório de erros e ilusão, o que ratifica o olhar atento à bruma do conhecimento em suas condições de possibilidade, e não o contrário, como se houvesse um desleixo ou preterimento. A pretexto da ênfase na visada euclidiana-newtoniana, cujo aspecto Hermann Cohen realçou em sua exegética, de modo restrito, a analítica kantiana, decantou-se a dimensão de um Kant “seco” e “frio de coração”, o que acabou por contaminar a recepção posterior. Tal feição contrasta com sua faceta sensível e, notadamente, poética, quando nos detemos na *Crítica da razão pura*. Nessa obra, inclusive, o vemos citar uma referência direta e verbal à névoa enquanto ente ontológico, mas também epistemológico, em sentido semelhante a um importante conceito benjaminiano a partir de Baudelaire⁹ e da modernidade técnica. Assim escreve Kant (1956) sobre os “bancos de Névoa” – no original, <Nebelbank>:

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit <ein reizender Name>, umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtes, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann (Kant, KrV, B 295)¹⁰.

Temos, desse modo, outra imagem plena de sentidos, com uma recorrência à névoa, imagem em comum nos textos de Benjamin e Kant, bem como dotada de críticas similares. De todo modo, o criticismo radical de Benjamin parece respingar, de forma mais intensa, nos neokantianos: quer pelas ausências do não-dito (no silêncio a Rickert), quer pelas menções diretas pouco entusiasmadas aos representantes tardios das escolas do Idealismo transcendental. Hermann Cohen (1842-1918), proeminente filósofo judeu do Século XIX e pai da Escola de Marburg, a quem procedeu leituras ostensivas e dirigiu comentários, é um dos mais alvejados. Julga-se, aliás, que Benjamin teria tido acesso ao pensamento kantiano mais pelas impressões de Cohen, a quem deve a influência mais proeminente, do que aos próprios originais kantianos, ainda que também tivesse se debruçado sobre eles. Isso porque as construções benjaminianas em torno do filósofo de Königsberg carregam elementos similares, em muitos aspectos, ao sistema exegético de Cohen – a fundamentação lógica de Kant a partir do cálculo infinitesimal de Leibniz, os traços de ética, o judaísmo e a estética no aprofundamento da razão elevada (com as citações a ele no ensaio *As afinidades eletivas de Goethe*, de 1922), a crítica ao sionismo, o conceito de “mera vida” a partir do livro *Ética da vontade pura*¹¹, entre outros.

Parte das reflexões de Benjamin sobre Cohen nasceu, sobretudo, nos diálogos com Scholem, seu colega nas aulas de filosofia à época e de quem se tornaria amigo próximo. É possível afirmar também que o pensamento benjaminiano pautou-se, largamente, tanto à luz do neokantismo quanto da teologia de Cohen: a partir do pensamento judaico que ambos

9 Cf. Benjamin, 2020a.

10 Na tradução pela Fundação Calouste Gulbekian (2001), de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, *Nebelbank* aparece como “bancos de neblina”, e não “bancos de névoa”. Segue-se o excerto, literal, em tradução nossa: “Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo”. Cf. Kant, KrV, 2001, B 295.

11 Cf. “Destino e caráter”. In Benjamin, W. *Escritos sobre mito e linguagem*, 2013, p. 89.

tinham em comum, ele demarcou um distanciamento do círculo de Stefan George com seu Movimento de Juventude, atentou para a estetização da vida e à reposta da crítica de arte de cunho filosófico, cultivou o interesse pela universidade, a simpatia pela vida e pela ideia, e, enfim, nele se inspirou na fusão filosófica entre judaísmo, transcendência e crítica cognitiva. O teor mais explícito, no entanto, aferra uma crítica cáustica ao idealismo lógico do seu mestre.

No prefácio crítico e epistemológico da obra *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin refere-se a Cohen, citando-o expressamente, como pensador cuja prerrogativa racional lhe revela uma peça inconsistente: “A categoria da origem não é, assim, como quer Cohen, puramente lógica, mas histórica” (Benjamin, 2020b, p. 34). Outra vez, nos fragmentos (1916-1921) que versam sobre a teoria do conhecimento, junto ao texto da filosofia vindoura, Benjamin (2002) volta a lhe desferir ataques. De modo indireto, sobre o neokantismo, declara, neste último texto, que a escola de Marburg desenvolveu o conceito mecânico de experiência em correlação imediata com o conceito de liberdade, sobre os quais se assenta uma noção “relativamente vazia” da experiência associada ao Iluminismo. Com a provocação, Benjamin localiza fissuras no projeto renovador do legado kantiano: sua arguição fundamenta-se na constatação do fenômeno da redução do conhecimento humano ao mínimo denominador, sob a alegada condição do “possível”, enquanto a razão iluminista sacrifica a totalidade do reino da experiência em virtude de uma desacertada hermenêutica histórica e religiosa.

Assim, pode-se estruturar, em suma, duas linhas-mestras básicas na crítica de Benjamin forjada no seio do neokantismo: a) a primeira diz respeito à sua posição diametralmente oposta à limitação da curvatura do arco da experiência, que se comprime na lógica enviesada do *Aufklärung*, sob a justificativa epistêmica de um conhecimento científico seguro de bases analítica, abstrata, newtoniana, ordenadora e positivista. É preciso complementar que o fundamento, ainda que, de partida, signifique uma atitude louvável, indicando a necessária separação epistemológica entre sujeito e objeto no construto da experiência, evidencia um propósito de fechamento, e não de abertura, do conceito de moderno. Afinal, observa-se, em Kant, os termos da certeza em uma experiência que permanece: apreensível, estável e logicizada, a menor da menor delas, segundo Benjamin; b) a segunda crítica benjaminiana refere-se ao desdobramento da consciência pura transcendental no espaço-tempo que, ao organizar o mundo pelo olhar do geômetra, sintetiza a totalidade das coisas no aparato sensível a propósito de um arcabouço euclidiano-newtoniano subjacente ao tempo eterno da consciência. Nesse ponto, destaca-se no Benjamin dos primeiros escritos um apontamento para a versão ulterior nas suas teses sobre a história, escritas perto do fim da vida: ao fim do texto *sobre o programa da filosofia por vir*, depara-se com a tarefa da dimensão da linguagem, que se atrela à nova e verdadeira epistemologia e à filosofia da origem <*Ursprung*>. Mais ainda, confere à arte e à teologia papéis centrais para a composição de uma nova teoria do conhecimento; Para isso, escolhe que seja a partir do sistema kantiano, sim, todavia que possa ser capaz de conceder dignidade, nas reflexões mais puras e teológicas (o que, talvez, deixe entrever aí um messianismo embrionário), ao inconstante, ao heterogêneo, à tradição e ao obnubilado – a tal bruma crítica e epistemológica.

Aufhebung sobre Kant e a liberação do porvir

O gesto de ruptura e preservação, deflagrado na dialética junto a Kant, remete a um segundo momento na teoria do conhecimento benjaminiana, que aqui tentaremos esboçar, procedimento este que reaparece, de forma recorrente, na sua obra. No texto das teses de *Sobre o conceito de História*, consta o verbo *aufheben* associado à dialética de Hegel¹² (nas exegeses

12 *Aufhebung*, em alemão, prefixo *auf* (acima, sobre) e *Hebung* (levantamento, elevação). Assim, *aufheben* dota-se de vários significados: apanhar, erguer, levantar, mas também guardar, conservar; ou, num sentido negativo, abolir, revogar, anular, cancelar; e, ainda, neutralizar, compensar. O conceito hegeliano de *Aufhebung* se relaciona com a sublação ou a supressão que, por meio da superação na dialética da lógica e da razão do absoluto, recolhe

hegelianas, o termo carrega o significado tripartite “abrir, preservar e transcender”; na acepção fundamental, não obstante, possui variação polissêmica). Na *Tese XVII*, o pensador berlinese fala de uma “oportunidade para explodir uma época determinada para fora do curso homogêneo da história” e de “arrancar à época, uma vida determinada, e, da obra composta durante essa vida, uma obra determinada” a partir daquilo que ele chama, notadamente, de “o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos”. Evocando a imagem do corte ou da cesura¹³ que lhe será latente na maneira como processa o tempo verdadeiro contra a concepção vulgar, apropria-se, de modo original e coerente à sua ideia (numa metateoria hegeliana), do paradoxo aparente da preservação-abolição. “O resultado desse procedimento é que assim se preserva e transcende *aufheben* na obra o conjunto da obra, no conjunto da obra a época, e na época a totalidade do processo histórico” (Benjamin, 2012, p. 251; grifos no original).

O sentido da *Aufhebung* altera-se ao longo do percurso benjaminiano. Se, no ensaio da *A obra de arte na era da sua reproduzibilidade técnica*, o autor agia mais no lugar de um pensador típico da Teoria Crítica, mostrando desprezo cabal por Hollywood e pelos filmes de animação da Disney, segundo ele “grotescos” e “perigosos” em função das estratégias de choque e do “desenvolvimento artificial de fantasias sadomasoquistas”¹⁴, ou ainda nos comentários sobre Brecht, distinguindo o teatro épico do comercial, aqui na fase final da sua vida, com as teses sobre uma história a contrapelo, Benjamin parece enfatizar não mais o sentido negativo do *Aufhebung*, ou seja, a supressão das obras de arte ligadas ao consumo frívolo e à lógica capitalista de produção desenfreada; mas, de outro modo, adere a uma acepção dialética pela cesura como um estágio pré-indicativo para a liberação ou salvaguarda dos entes imersos na torrente do tempo cronológico, único, vazio e homogêneo. Como diz, na *Origem do drama barroco alemão*: “Enquanto a indução degrada as ideias em conceitos, renunciando à sua articulação e ordenação, a dedução chega aos mesmos resultados através da sua projeção num *continuum pseudológico*” (Benjamin, 2020b, p. 31). Significa, pois, que não procede mais à aniquilação, mas à reconsideração de todos os objetos que aqui existem e fulguram nas suas fantasmagorias. Interessa, ao contrário, explodir a sequência ininterrupta, e não mais as coisas. É, pois, na tese VII, sobre a viragem valorativa dedicada aos despojos, bens culturais e fragmentos dos vencidos, que temos uma de suas mais célebres frases: “Nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie” (Benjamin, 2012, p. 245). Na fase tardia do seu pensamento, ele passa a avaliar que todos os objetos existentes na modernidade, não apenas exercem uma função importante, enquanto peças industriais exemplares do capitalismo tardio, como também, as mesmas coisas que aqui se encontram, dizia ele, estarão no reino messiânico e, por isso, merecem o olhar atento para a possibilidade do processo de redenção. Logo, a dialética da suspensão *Stillstand* ou da interrupção guardam relação direta com a noção dos “tempos-de-agora” *Jetztzeit*, que se traduzem como um breve piscar do passado a ser salvo pelo historiador do presente, ciente da necessária imobilização do tempo de *chronos* e ao curso implacável de fatos lineares. Como neste excerto do *Passagens*:

O momento destrutivo ou crítico na historiografia materialista se manifesta através do fazer explodir a continuidade histórica; é assim que se constitui o objeto histórico. De fato, dentro do curso contínuo da história não é possível visar um objeto histórico. Tanto assim que a historiografia, desde sempre, simplesmente selecionou um objeto desse curso contínuo. Mas isso ocorria sem um princípio,

determinações da história e do conhecimento e autoriza novas superações; tem, pois, o sentido paradoxal da negação, propiciada pelas etapas do superar, aniquilar e conservar, quando uma tese e uma antítese reagem. O objetivo, como diz Hegel, é o progresso junto à consciência elevada, para ele inexoráveis. <Es ist nach *Aufhebung*> Depois da supressão das ‘massas’ espirituais distintas e da vida limitada dos indivíduos, como de seus dois mundos, só se acha presente, portanto, o movimento da consciência-de-si universal dentro de si mesma, como uma ação recíproca da consciência na forma da universalidade, e da consciência pessoal. A vontade universal se adentra em si, e é a vontade singular, a que se contrapõem a lei e a obra universal”. Cf. Hegel, 2003, p. 404.

13 Nos textos benjaminianos, a cesura também é traduzida como choque, no sentido da reproduzibilidade técnica, recorte que aparece em exegeses recentes, em especial nas considerações sobre a “anestética” segundo Susan Buck-Morss (1996), como uma instância dialética entre a estimulação excessiva e o torpor.

14 Ver Benjamin, 2012, p. 205.

como expediente; e sua primeira preocupação sempre era a de reinserir o objeto no continuum que ela recriava através da empatia. A historiografia materialista não escolhe aleatoriamente seus objetos. Ela não os toma, e sim os arranca, por uma explosão, do curso da história. Seus procedimentos são mais abrangentes, seus acontecimentos mais essenciais (Benjamin, 2018, N 10a, 1).

Löwy (2011), citando o historiador Richard Wolin, especialista em Heidegger e na Escola de Frankfurt, acrescenta que Benjamin abandona o projeto da *Aufhebung* como valor de supressão dos elementos da vida burguesa e dedica-se, após a aproximação aos estudos marxianos, judaicos e revolucionários (com Fourier e Blanqui), à concepção do termo pelo sentido da preservação e da explicitação do potencial utópico contido na matéria do cotidiano vulgar, inclusos aí os cacos, ruínas e estilhaços menores desses mesmos objetos. “Por certo, desde que esta ‘preservação’ seja dialeticamente ligada ao momento destruidor: somente quebrando a concha reificada da cultura oficial, os oprimidos poderão tomar posse dessa amêndoia utópica” (Löwy, 2011, p. 25). A tarefa da liberação não somente é explodir o *continuum* do historicismo e do tempo cronológico, mas, como afirma o autor na tese VI de *Sobre o conceito de História*, evitar que tais objetos percam sua fulguração monádica e acabem sendo embalsamadas e abafadas pelo *status quo* da vida burguesa de pensamento monológico.

O corte guarda, ainda, um sentido maior, o da suspensão do *continuum* junto à crítica à razão redutiva. De modo algum, Benjamin aproxima-se do *Aufhebung* hegeliano, uma vez que se põe como um crítico mordaz à apologia ao progresso como uma ocorrência natural na humanidade rumo ao espírito absoluto. Enxergando a evolução como uma prerrogativa de alguns privilegiados e não uma necessidade, recusa a preservação na equivalência ao mecanismo de síntese obtido nos contínuos e ininterruptos processos de afirmação, negação e superação. Para ele, a “redenção” <*Erlösung*> pressupõe a cesura de algo que necessita ser arrancado do curso do tempo linear.

Redimir-se e redimir os demais não significa transcender do real e mirar o espírito absoluto. Benjamin rechaça a noção de progresso, pois ela é uma das filhas legítimas do *continuum* pseudológico e historicista. Assim, no lugar da sequência de negatividade, positividade e progresso, repõe aí a práxis da montagem, a alegorização e a história a contrapelo. Ao invés da aniquilação, o acolhimento do menor detalhe. Trata-se, assim, de uma redenção plena nos seus termos, unindo messianismo e consciência histórica materialista à concepção dialética. Não o silogismo lógico de duas premissas e a conclusão de uma terceira coisa nova, mas o amparo messiânico e revolucionário do que está aí, em deterioração.

É cristalina, no procedimento da “liberação”, a forma como os saltos epistêmicos (des) guiam as reflexões benjaminianas pelas veredas intermitentes dos sentidos, intensidades, *páthos* e dialéticas, construindo uma fortificação singular e inacabada. A cesura aliada à redenção transmuta-se nas aproximações filosóficas que estabelece com distintas vozes e fontes, aparentemente incompatíveis entre si. Ao pensar a descontinuidade da história, recorre à salvação da obra de Nietzsche do conjunto geral. Dele, faz citações sobre o “excesso de história”, extraída da segunda parte das *Considerações intempestivas* (1874), intitulada *Sobre a utilidade e os inconvenientes da história*, na tese XII em *Sobre o conceito de História*; na tese III, a crítica velada ao conceito de *Übermensch*¹⁵, quando se opõe aos grandes homens e seus feitos extraordinários para propor a vinda do menor acontecimento, daquilo que não é “citado na ordem do dia”; além dos vários empréstimos à sua maneira, como nas citações de *A gaia ciência*, no texto *Sócrates* (1916) e em *Capitalismo como religião* (1921), este sobre a morte de Deus e a emergência do dinheiro como novo dogma da *Schuld* (culpa e dívida), e dos aforismos nas crônicas de Berlim, *Paris do segundo império segundo Baudelaire* (1938) e *Parque central* (1939). A salvaguarda messiânica, na “imitação

15 O <*Übermensch*> (além-do-homem ou super-homem) nietzschiano designa um ideal de superação humana que transcende os valores morais tradicionais e a “moral de rebanho” cristã. No lugar da metafísica e da moral ascética, propõe a criação autônoma de valores vitais, a afirmação trágica da existência e a vontade de poder como autoaperfeiçoamento. Conceito central em *Assim Falou Zaratustra* (1883), não representa uma evolução biológica, mas uma transformação cultural e espiritual que supera o niilismo. Cf. Nietzsche, 2011.

do céu pela dança”, entrecruza os diários de Descartes¹⁶, a *Lebensphilosophie* de Schopenhauer e Bergson (tempo como “duração”, subjetivo), Creuzer (e sua teoria dos símbolos e da alegoria), Kierkegaard, Marx, Lukács, Scholem, Rosenzweig e tantos outros pensadores recolhidos de forma livre e heterodoxa. Ao mesmo tempo, na lida com a citação e a filosofia de outrem, Benjamin mantém-se coerente à sua filosofia messiânica da história. Mesmo àqueles que julga como conformados a uma teleologia do presente mortificado na ilusão do *continuum*, a exemplo de Kant e Hegel, o autor concede um posto, ainda que diminuto, de salvamento daquilo que considera irrevogável para o diagnóstico do seu tempo.

Considerações finais

A análise empreendida neste artigo buscou demonstrar que a relação de Walter Benjamin com Immanuel Kant e os neokantianos não se reduz a uma simples rejeição, mas configura-se como um movimento dialético de crítica e resgate, de ruptura e continuidade, negação e redenção. Se, por um lado, Benjamin denuncia a estreiteza da experiência kantiana reduzida ao paradigma científico-matemático – herança amplificada pelos neokantianos –, por outro, ele salvaguarda o núcleo profundo do projeto crítico kantiano: a exigência de justificação rigorosa do conhecimento e a abertura para uma epistemologia que não se limite ao empírico imediato. Essa tensão revela-se não apenas no *Sobre o programa da filosofia por vir*, mas também em seus escritos posteriores, nos quais a linguagem, a arte e a teologia emergem como vias privilegiadas para uma teoria do conhecimento que integre o fragmentário, o histórico e o messiânico.

A crítica benjaminiana aos neokantianos, especialmente a Cohen, centra-se na incapacidade desses pensadores de transcender o reducionismo lógico-científico, perpetuando uma noção de experiência esvaziada de sua dimensão temporal e sensível. No entanto, mesmo nessa crítica, há um reconhecimento tácito da dúvida para com o kantismo, não como sistema fechado, mas como liberação, termo que nomeamos e especulamos aqui ao longo deste artigo.

Benjamin opera, assim, uma *Aufhebung* singular: ao mesmo tempo que explode os limites do racionalismo kantiano, preserva seu impulso crítico e sua busca por fundamentação, relançando-o em direção a uma filosofia capaz de acolher o inacabado, o alegórico e o redentor. A razão barroca do *Trauerspiel* e a montagem histórica das *Passagens* são desdobramentos dessa operação, em que o método dialético não sintetiza, mas interrompe (o tal papel da cesura ou do choque benjaminiano) o *continuum* para liberar as centelhas de um tempo messiânico.

Por fim, a aproximação entre Benjamin e Kant – mediada pela leitura dos neokantianos, mas também por uma insurgência contra eles – ilumina um aspecto fundamental de sua filosofia: a recusa de qualquer ortodoxia em nome de uma práxis do pensamento que seja, simultaneamente, crítica e redentora. Se Kant inaugurou uma revolução copernicana ao situar o sujeito como condição de possibilidade do conhecimento, Benjamin radicaliza esse gesto, ao deslocá-lo para o terreno da história e da linguagem, onde o conhecimento não é apenas construído, mas resgatado.

A “filosofia por vir”, e não a filosofia futura, presa ao passado e ao *continuum* pseudológico, não é, portanto, um abandono de Kant, mas sua transfiguração: uma epistemologia que, nas palavras benjaminianas, apreende as mais profundas ideias não para encerrá-las em sistemas, mas para devolvê-las ao tempo como promessa de justiça e de revolução. Nesse sentido, a verdadeira herança kantiana em Benjamin não está na letra, mas no espírito de uma crítica que,

16 Matos (1999) aponta, no método benjaminiano, a *mímesis* correspondente aos povos antigos na relação com os astros e suas constelações junto ao “fenômeno de fusão e de influências” no autor berlinese, com o interesse pela forma confessional dos diários e meditações em Descartes, ainda que a filosofia do *res cogitans* lhe fosse antagônica. A partir disso, Benjamin formula uma escrita críptica, barroca e oracular, entrecruzada por “frases de efeito, surpresas, simetrias e antiteses”, como um “Descartes alegórico”. Cf. Matos, 1999, p. 12-13.

mesmo ao negar, redime.

Referências

- BENJAMIN, W. *Baudelaire e a modernidade*. Tradução de João Barreto. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.
- BENJAMIN, W. *Ensaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Tradução Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Livraria Duas Cidades/Editora 34, 2009.
- BENJAMIN, W. *Ensaios sobre Brecht*. Tradução de Claudia Abeling. 1^a ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. 2^a ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- BENJAMIN, W. *Imagens de pensamento/Sobre o haxixe e outras drogas*. Ed. e trad. de João Barreto. 1^a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Tradução, introdução e notas de Márcio Seligmann-Silva. 3^a ed. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas I: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8^a ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução João Barreto. 2^a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.
- BENJAMIN, W. *Passagens*. Edição alemã de Rolf Tiedemann; organização da edição brasileira Willi Bolle; colaboração na organização da edição brasileira Olgária Chain Féres Matos. 1^a reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, (1982) 2018.
- BENJAMIN, W. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Tradução e posfácio de Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora 7 letras, 2019.
- BENJAMIN, W. *The correspondance of Walter Benjamin – 1910-1940*. Edição e notas de Gershom Scholem e Theodor Adorno. Tradução de Manfred R. Jacobson e Evelyn M. Jacobson. Chicago/ Londres: The University of Chicago Press, (1978) 1994.
- BUCK-MORSS, S. *Estética e anestética*: o ensaio ‘Sobre a obra de arte’ de Walter Benjamin reconsiderado. *Travessia – Revista de Literatura*, Florianópolis, n. 33, p. 11-41, ago./dez. 1996.
- COHEN, H. *Das Princip der infinitesimal-methode und seine Geschichte – Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung (Hawitz und Gossman), 1883.
- COHEN, H. *La Théorie kantienne de l'expérience*. Trad. E. Dufour et J. Servois. Paris: Cerf, 2001.

D'ANGELO, M. *Arte, política e educação em Walter Benjamin*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

DEUBER-MANKOWSKY, A. *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*. Berlin: Vorwerk 8, 2000. Disponível em: https://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/opus4/frontdoor/deliver/index/docId/13075/file/Benjamin_Cohen.pdf. Acesso em: 1 mai. 2025.

FENVES, P. *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

FENVES, P. *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*. New York: Routledge, 2003.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. 2^a ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

GAGNEBIN, J. M. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. 1^a ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GAGNEBIN, J. M. *Walter Benjamin – os cacos da história*. Tradução de Sônia Salzstein. 2^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

HEGEL, W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2003.

HOMBURG, P. Towards a benjaminian critique of Hermann Cohen's logical idealism. *Anthropology & Materialism (Online)*, n. Discontinuous infinities, v. 1, 2017. DOI: <https://doi.org/10.4000/am.742>

KANT, I. (1781). *Crítica da razão pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.

KANT, I. (1783). *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LÖWY, M. *A revolução é o freio de emergência – ensaios sobre Walter Benjamin*. Trad. Paolo Colosso. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das teses Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Luiz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MATOS, O. *O Iluminismo visionário: Walter Benjamin leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MATOS, O. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. 1^a ed. São Paulo: Brasiliense. 1989.

NIETZSCHE, F. (1883). *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SCHOLEM, G. (Org). *The correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem – 1932-1940*. Tradução de Gary Smith and Andre Lefevere. New York: Schocken Books, 1989.

Henry E. Allison e o kantismo analítico

[*Henry E. Allison and analytical Kantianism*]

Alexandre Alves¹

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i2.95351

Resumo

O trabalho de Henry E. Allison se insere no que podemos chamar de *kantismo analítico*, uma recuperação de elementos centrais do pensamento kantiano num contexto filosófico analítico que se iniciou em 1966 com a obra de Strawson, *The Bounds of Sense*. No cerne da investigação filosófica de Allison no livro *Kant's Transcendental Idealism* está a intenção de reabilitar o idealismo sob uma forma aceitável para a filosofia analítica contemporânea. Para entender melhor o alcance e a importância desse projeto, neste artigo proponho uma recapitulação da relação, muitas vezes complexa e problemática, da tradição analítica com a filosofia teórica de Kant.

Palavras-chave: filosofia analítica; idealismo; positivismo lógico; lógica; psicologismo.

Abstract

Henry E. Allison's work is part of what we can call analytical Kantism, a recovery of central elements of Kantian thought in an analytical philosophical context that began in 1966 with Strawson's *The Bounds of Sense*. At the heart of Allison's philosophical inquiry in *Kant's Transcendental Idealism* is the intention to rehabilitate idealism in a form acceptable to contemporary analytic philosophy. To better understand the scope and importance of this project, in this article, I propose a recapitulation of the often complex and problematic relationship between the analytic tradition and Kant's theoretical philosophy.

Keywords: analytic philosophy; idealism; logical positivism; logic; psychologism.

¹ Doutor em história econômica pela Universidade de São Paulo, doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0810-650X>. E-mail: alexandrealves@ufrgs.br

No curso das últimas décadas, os livros de Henry E. Allison acabaram por se tornar referências incontornáveis em qualquer pesquisa sobre o pensamento de Kant, ou seja, é impossível discutir seriamente qualquer aspecto da filosofia teórica e prática de Kant sem mencionar livros seminais como *Kant's Transcendental Idealism*, *Kant's Concept of Freedom* e *Kant's Transcendental Deduction*. Não é por acaso que Allison é amplamente considerado um dos mais importantes intérpretes de Kant no século XX. Os livros e estudos de Allison foram escritos com a clareza cristalina, a elegância e atenção quase obsessiva aos detalhes que caracterizam a melhor historiografia analítica da filosofia. Mas, sua relevância não se restringe ao seu aporte historiográfico para o esclarecimento dos principais textos e argumentos de Kant, pois Allison se volta para esses textos e argumentos com um olho no que estava acontecendo na filosofia analítica contemporânea. No cerne de sua investigação está a intenção de reabilitar o idealismo sob uma forma aceitável para a tradição analítica. Neste texto, proponho um breve sobrevoo histórico por essa tradição da perspectiva de sua relação, muitas vezes complexa e problemática, com o pensamento de Kant. Esse sobrevoo será útil para que possamos entender melhor o alcance e o significado da proposta de reabilitação do idealismo transcendental no livro mais importante de Allison: *Kant's Transcendental Idealism*.

Mas quando se fala em “reabilitar” o idealismo transcendental, logo nos ocorre a questão: mas quando e por que razões ele foi “desabilitado”? É importante ressaltar que aqui se trata apenas do contexto específico da filosofia analítica anglo-americana; não entrarei no destino do kantismo na filosofia dita “continental” no decorrer do século XX, um processo também complexo e problemático que se entrelaça com a história das principais correntes filosóficas continentais, como a fenomenologia, a teoria crítica e o pós-estruturalismo.

Para a análise que se segue, me vali bastante do livro de Robert Hanna, *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Segundo ele, a própria tradição como um todo provém de um complexo e prolongado esforço de refutação da filosofia teórica de Kant. Nas palavras de Hanna:

[...] a tradição analítica emergiu da filosofia de Kant no sentido em que seus membros conseguiram definir e legitimar suas opiniões por intermédio unicamente de um engajamento intensivo e extensivo com a primeira *Crítica* e uma rejeição parcial ou total dela. [...] O Kant que estudamos hoje é evidentemente um Kant que foi reelaborado e que nos é apresentado por aqueles que participaram diretamente da longa e tortuosa luta da tradição analítica com a primeira *Crítica*. Ou seja, lemos necessariamente a filosofia teórica de Kant a partir de dentro do arcabouço histórico e conceitual da filosofia analítica (Hanna, 2004, p. 21, 22).

Para introduzir a questão, temos que nos remeter aos primórdios da filosofia analítica, ao modo como “pais fundadores” da tradição analítica, Frege, Moore e Russell, entenderam Kant. Passarei rapidamente por Frege para me concentrar mais na crítica da concepção kantiana de juízo por Moore e Russell, que foi determinante para o modo como a tradição analítica posterior encarou o idealismo transcendental kantiano.

Frege foi um crítico do “psicologismo lógico”, entendido como a tese de que a lógica e a matemática possam ser totalmente explicadas pela psicologia empírica. Essa tese tem três consequências que, para Frege são inaceitáveis: 1) as leis necessárias da lógica seriam redutíveis às generalizações contingentes de uma ciência empírica (no caso, a psicologia), ou seja, um conhecimento *a priori* seria redutível a um conhecimento factual *a posteriori*; 2) o conteúdo proposicional público seria semanticamente redutível às idiossincrasias incomensuráveis dos indivíduos; 3) a verdade lógica deixaria de ser objetiva e passaria a ser relativa a indivíduos, comunidades ou espécies.

Nas palavras de Frege (do livro *Fundações da aritmética*): “a doutrina de que os conceitos brotam na mente do indivíduo como folhas nas árvores [...] torna tudo subjetivo e, se a seguirmos até suas últimas consequências, essa doutrina destrói a verdade” (citado em McFarlane, 2002, p. 55). Para o projeto logicista de Frege era essencial preservar a objetividade da verdade

lógica, que deveria estar a salvo de qualquer forma de subjetivismo ou relativismo. Para Frege, há dois tipos de questões que não podem de forma alguma ser confundidas, uma sendo de ordem subjetiva e outra objetiva: uma proposição pode ser pensada e, por outro lado, ela pode ser verdadeira, ou seja, uma coisa são os processos e operações mentais (sejam de natureza psicológica ou neurobiológica) por meio dos quais pensamos um conceito ou proposição e outra, completamente diferente, é o seu valor de verdade.

Se Frege atribuía essa forma de psicologismo lógico a Kant é algo que ainda não foi totalmente esclarecido na literatura. Frege não aceitava a teoria intuicionista da matemática em Kant, mas adotou e refinou a dicotomia kantiana entre verdades analíticas e verdades sintéticas. Segundo o logicismo fregeano, todas as verdades da aritmética são verdades analíticas e todos os conceitos aritméticos podem ser expressos em termos puramente lógicos, enquanto para Kant as verdades da aritmética e da geometria são sintéticas *a priori* e não analíticas. Então, Frege rejeita a concepção kantiana de número, mas aceita sua concepção da geometria como sintética *a priori*, ou seja, como dependente da intuição. Frege, na verdade, não acusa Kant diretamente de psicologismo, ponderando que algumas ambiguidades na linguagem kantiana (como o conceito de “representação”, que pode assumir sentido tanto objetivo como subjetivo) conferiam às suas doutrinas uma “coloração subjetiva, idealista”, mas que essa não seria a “verdadeira opinião” de Kant.

O fato é que, para grande parte dos filósofos analíticos, a lógica de Kant, que é monádica, mentalista e intensional, era vista como pré-fregeana e irremediavelmente maculada pelo psicologismo. De acordo com Robert Hanna, Kant acabou sendo escolhido como um bode expiatório conveniente quando o que se queria atacar era o psicologismo generalizado na filosofia do final do século XIX. Essa opinião se consolidou após as críticas dos pais fundadores da filosofia analítica em língua inglesa, George Edward Moore e Bertrand Russell, à concepção kantiana de juízo.

Após terem passado por um breve período idealista, no final do século XIX, Moore e Russell passaram a rejeitar qualquer forma de idealismo em nome de um firme compromisso com um realismo de fundo platônico. Na época em que escreveram suas primeiras obras, o neokantismo era a corrente filosófica dominante no mundo de língua alemã, enquanto no Reino Unido idealistas britânicos como Francis Herbert Bradley e John McTaggart² procuravam efetuar uma síntese sistemática entre as ideias de Kant e de Hegel.

Após ter rompido com seu hegelianismo de juventude, Russell tentou compatibilizar sua postura radicalmente anti-idealista com o realismo platônico. Criticando o psicologismo dos idealistas britânicos, ele sustentava que todo objeto de sensação ou percepção é totalmente independente da consciência e, ao mesmo tempo, que os conceitos da lógica e da matemática são componentes objetivos do mundo. Ao relembrar o que essa ruptura com o idealismo significou para si e para Moore, seu companheiro de jornada, Russell afirmaria:

Bradley argumentou que tudo aquilo em que crê o senso comum é mera aparência; nós resvalamos para o extremo oposto e pensamos que é real tudo o que o senso comum, sem influência da filosofia ou da teologia, supõe ser real. Com uma sensação de termos escapulido de uma prisão, permitimo-nos pensar que a grama é verde, que o sol e as estrelas existiriam mesmo se ninguém tivesse consciência deles e que existe um mundo pluralista e atemporal de ideias platônicas. O mundo, que fora delgado e lógico, subitamente tornava-se rico, variado e sólido (Russell, 1944, citado em Schwartz, 2012, p. 28).

2 Como Trendelenburg na Alemanha, Bradley e McTaggart elaboraram sínteses idealistas que combinavam elementos das filosofias de Hegel e de Kant. As duas obras principais de Bradley são *The Principles of Logic* (1883) e *Appearance and Reality* (1893), nas quais elabora um monismo metafísico que rejeita a concepção de que a realidade consista em uma pluralidade de objetos dotados de existência independente, defendendo que a realidade é unitária e constituída somente por ideia ou experiência. Sobre a metafísica de Bradley, cf. Allard, 2005. McTaggart publicou diversos estudos sobre Hegel e sua obra principal, em dois volumes, é *The Nature of Existence* (vol. I, 1921; vol. II, 1927), onde elabora um sistema metafísico que defende a irrealidade da matéria e do tempo. Para uma avaliação de sua filosofia, cf. Geach, 1979.

Já Moore, em sua conferência *A natureza do juízo*, proferida na Aristotelian Society em 1898 e publicada no ano seguinte na revista *Mind*, ataca a concepção idealista do juízo, que considera ser o cerne de todo idealismo filosófico. Para ele, os elementos centrais desta concepção são a tese de que toda experiência é de caráter judicativo ou proposicional e a noção de que o juízo é resultado do exercício de capacidades ativas da mente. Na leitura de Moore, o idealista sustenta que a condição para que uma coisa seja objeto de experiência é que ela seja discriminada em nossa consciência mediante conceitos. Assim, nessa concepção de juízo, não poderia haver uma experiência puramente intuitiva no sentido kantiano, pois ao descrevermos nossa experiência, já a estamos subsumindo sob conceitos. Moore, porém, identificava uma confusão lógica nessa concepção, que é o amálgama, que seria típico de todo idealismo, entre as condições de verdade de uma proposição e suas condições de assentimento. Como notou Frege, esses dois tipos de condições pertencem a domínios distintos: as condições de verdade de um juízo são de natureza lógica e objetiva, enquanto suas condições de assentimento de natureza epistemológica e subjetiva. Moore criticava os idealistas por não distinguirem entre esses dois tipos de condições, o que tem como consequência que um juízo possa se tornar verdadeiro pelo mero fato de acreditarmos que seja verdadeiro.

Moore denuncia, assim, na tradição idealista uma usurpação da metafísica pela teoria do conhecimento, com o que toda investigação filosófica acaba por se converter em um exame das condições de possibilidade do juízo. Contra esses pressupostos idealistas, Russell e Moore defenderam sua própria concepção de juízo que, baseando-se na lógica moderna, busca distinguir claramente as duas ordens de condições e, ao fazê-lo, em certo sentido, reabilitar o realismo platônico. Segundo essa concepção, para formular um juízo, temos de apreender intuitiva e não conceitualmente os termos que o juízo relaciona, pois se o conhecimento que o juízo pressupõe fosse de natureza judicativa cairíamos numa regressão ao infinito: nesse caso, um juízo teria como pressuposição um outro juízo, que pressuporia um outro juízo, e assim por diante, sem que nunca se chegasse ao dado efetivo. Essa forma não judicativa e não proposicional de conhecimento é denominada por Russell de conhecimento acusativo ou conhecimento por contato *<knowledge by acquaintance>*: o contato direto com os dados dos sentidos é visto como a própria condição para que tenhamos conhecimento judicativo ou proposicional de objetos. Um conceito é visto, assim, como um componente abstrato que não depende da mente e que tem o poder de determinar indivíduos concretos agrupando-os em conjuntos e classes, enquanto um juízo é visto como uma conexão específica entre conceitos.

Como rejeitaram a teoria do juízo que está no próprio âmago da filosofia de Kant, junto com ela Moore e Russell condenaram também o idealismo transcendental como uma doutrina indefensável. É, em grande parte, por oposição a Kant que os pais fundadores da tradição analítica redefiniram a tarefa da filosofia como a de decompor proposições e conceitos complexos em seus constituintes mais simples até que se chegue aos componentes elementares que apreendemos por contato direto, mediante intuição e não descrição conceitual. Faz parte dessa nova imagem da filosofia também a tarefa da dissolução de pseudoproblemas pela análise lógica da linguagem, algo que teria enorme influência sobre toda a tradição analítica posterior, particularmente na filosofia da Wittgenstein e no positivismo lógico.

Passando da etapa dos pais fundadores, Russell e Moore, para a segunda fase da tradição analítica, temos agora uma atitude radicalmente antimetafísica que rejeita a metafísica da experiência de Kant, mas, ao mesmo tempo, reformula a filosofia transcendental em termos de um “*a priori* relativizado”.

Nos anos 1920, partindo de sua leitura do *Tractatus* de Wittgenstein, Rudolf Carnap conceberia o projeto de reunir todas as ciências em um sistema unitário de conhecimento. Para isso, ele propunha a refundação da filosofia com base na lógica matemática moderna. Em seu livro *Der logische Aufbau der Welt* (A construção lógica do mundo), publicado em 1928, Carnap pretendia mostrar que é possível derivar logicamente todas as proposições científicas de proposições básicas relativas à experiência (que ele chamou de “relatos de observação”); os

conceitos assim derivados seriam unificados dedutivamente em um “sistema de constituição”, que abarcaria todas as ciências. No centro do *Aufbau* estava a ideia de que conceitos e teorias complexos podiam ser reconstruídos a partir de dados sensoriais elementares, utilizando-se para isso apenas relações lógicas e nada mais.

No texto *A velha e a nova lógica*, de 1930, Carnap falava em um “novo método científico da filosofia” que consistiria unicamente na “análise lógica das proposições” e deveria se desenvolver em estreita vinculação com as ciências empíricas (Carnap, 2023). Carnap estava tentando mostrar é que os problemas clássicos da filosofia ocidental – como o problema da realidade do mundo exterior ou o problema da existência de outras mentes – não passam de pseudoproblemas que podem ser eliminados pela análise lógica da linguagem. Segundo ele, esses problemas metafísicos emergem em virtude do instrumental inadequado de que os filósofos se servem para falar do mundo. Segundo ele, o que a filosofia necessitava era de novas ferramentas metodológicas e Carnap as encontrava na lógica matemática desenvolvida por Frege, Russell e Whitehead na virada do século XIX para o século XX. Carnap, portanto, se opõe radicalmente a toda a tradição metafísica ocidental. Ele considerava a filosofia tradicional nada além de uma “poesia conceitual *<Begriffsdichtung>* metafísica” saturada de linguagem desprovida de significado e pseudoproblemas puramente linguísticos. O método da análise teria justamente a função terapêutica e negativa de desfazer esses equívocos, dissolver os falsos problemas,clarear as brumas metafísicas em que o pensamento ocidental se envolveu. Sua função positiva e construtiva seria contribuir para o esclarecimento conceitual e o progresso das ciências e para a construção de um arcabouço unificado de todas as ciências.

Segundo Carnap, a lógica possui caráter tautológico, isto é, numa inferência a conclusão nunca diz mais do que já se encontra nas premissas. Dessa perspectiva, eu posso inferir as consequências lógicas de um conjunto de premissas ou axiomas, o que não posso é inferir um estado de coisas de um outro estado de coisas. Disso derivaria a impossibilidade de qualquer metafísica que pretenda deduzir da experiência algo transcendente, como a “coisa em si” kantiana, que seria o fundamento não experienciável dos objetos de toda experiência possível. Deste modo, pelo fato de uma inferência rigorosa jamais poder nos conduzir ao transcendente, os sistemas metafísicos acabam por introduzir conceitos que não podem ser reduzidos nem ao dado sensorial nem a algo que seja de caráter ultimamente físico e, por isso, se tornam uma espécie de poética conceitual dissociada do mundo empírico. Assim, Carnap considerava os conceitos do idealismo alemão como pseudoconceitos *<Scheinbegriffe>* que, do ponto de vista epistemológico, tinham de ser rejeitados como meras palavras desprovidas de qualquer significado. Nesse sentido, Carnap desqualifica completamente o idealismo transcendental kantiano.

Todavia, também podemos encontrar nos positivistas lógicos a noção, inspirada no pensamento neokantiano, de um “*a priori* relativizado”. Essa noção se manifesta sobretudo em suas concepções sobre a epistemologia da ciência desenvolvidas em resposta à revolução einsteiniana na física. Enquanto para Kant, as condições de possibilidade do conhecimento são fixas e não revisáveis, para os neokantianos e positivistas lógicos como Hans Reichenbach, as condições de possibilidade do conhecimento científico são dinâmicas, em contínua transformação e sempre revisáveis. O *a priori* é dito relativizado porque não se funda em um arcabouço de conhecimento considerado fixo e universal (como as leis newtonianas do movimento e a geometria euclidiana), mas em arcabouços ou modelos sempre provisórios e sujeitos a revisões. A ideia é que o *a priori* deveria se modificar na mesma medida em que a matemática e as ciências naturais evoluem e se transformam.

Contudo, ainda que aceitem a noção de um *a priori* dinâmico e relativizado, a tese kantiana sobre o conhecimento sintético *a priori* é por eles descartada justamente em virtude dos desenvolvimentos da física moderna. Em seu livro *The Rise of Scientific Philosophy*, publicado em 1951, Reichenbach afirmava:

Nós vimos a física ingressar num estágio em que cai por terra o arcabouço kantiano do conhecimento. Os axiomas da geometria euclidiana, bem como os princípios de causalidade e substância, já não são reconhecidos pela física de nossos dias. Sabemos que a matemática é analítica e que todas as suas aplicações à realidade física, incluindo a geometria física, possuem validade empírica e estão sujeitas a correção através de novas experiências: em outras palavras, que o sintético *a priori* não existe (Reichenbach, 1951, p. 48-9).

Os positivistas lógicos adotaram a distinção kantiana entre analítico e sintético, mas, para eles, todo conhecimento é ou analítico *a priori* ou sintético *a posteriori* e, portanto, não poderia existir nenhum conhecimento sintético *a priori*. As verdades analíticas *a priori* são aquelas trivialmente necessárias ou verdadeiras por definição, ou seja, são tautologias ou consequências dedutivas de axiomas lógicos. Já os conhecimentos sintéticos *a posteriori* são derivados de observação e, assim, não podem ser obtidos por mero raciocínio e, por isso, são objeto das ciências empíricas.

Em sua conferência *Kant e a ciência natural*, publicada em 1933, Reichenbach reconhecia a importância histórica da filosofia de Kant, mas ponderava que seus princípios centrais estavam em contradição com os desenvolvimentos da física contemporânea, em particular com a teoria da relatividade e a mecânica quântica. Sua validade, portanto, não seria universal, mas se estenderia tão somente à ciência natural de sua própria época, ou seja, ao paradigma newtoniano que Kant teria equivocadamente identificado com as categorias da própria razão. O fato de Kant ter identificado o espaço euclidiano e a física newtoniana como princípios universais da razão, a despeito dos esforços dos neokantianos no sentido de atualizar o sistema de Kant, tornariam sua filosofia nada mais que um racionalismo dogmático que pertence ao passado. Assim, segundo Reichenbach:

[...] a realização peculiar de Kant foi a de ter desenvolvido o conceito de conhecimento científico-natural de sua época na forma de uma análise da razão humana. A esse respeito, ele ainda é um representante do classicismo filosófico, pois acredita no caráter absoluto da razão humana que é imutável e cuja estrutura só se revela na forma de um sistema filosófico. Todavia, a aplicação prática, assim como o resultado real de seu método filosófico estão em notável contradição com tal racionalismo dogmático: o que Kant queria era uma análise da razão, mas o que conseguiu foi uma análise da ciência natural de sua época (Reichenbach, 2024, p. 108).

Assim, por um lado, temos a rejeição do idealismo transcendental kantiano por parte dos pais fundadores da filosofia analítica, Russell e Moore que, com base nas conquistas da lógica moderna, defenderam uma concepção realista e platônica do conhecimento. De outro lado, temos sua rejeição por parte dos positivistas lógicos que, em virtude dos avanços na física e na matemática modernas, advogaram uma concepção radicalmente antimetafísica de filosofia. De fato, o desenvolvimento da lógica matemática moderna parecia desqualificar a lógica kantiana, que é mentalista e ainda de molde aristotélico, e o uso da geometria riemanniana na teoria da relatividade de Einstein parecia invalidar o compromisso de Kant com a geometria euclidiana na Estética Transcendental. Além disso, a estratégia analítica, inspirada nas ciências, de repartir, isolar e solucionar ou dissolver problemas filosóficos se opunha à concepção sinótica e sistemática da filosofia kantiana.

Apesar dessas críticas, no entanto, a herança kantiana não se perdeu na tradição analítica. Ela acabou sendo reivindicada por filósofos analíticos de peso como Wilfrid Sellars e Peter Frederick Strawson. No pensamento de Sellars, a ideia kantiana de que a mente desempenha um papel ativo na estruturação do nosso conhecimento e de nossa experiência é um tema central (Sellars, 1968). Criticando o que chama de o “mito do dado”, Sellars expandiu esta ideia e desenvolveu a sua própria forma de conceitualismo, defendendo que as categorias conceituais que estruturam nossa mente são essenciais para que esta organize e dê sentido ao mundo. Embora não tenha adotado totalmente o idealismo transcendental, Sellars também se inspirou em Kant em sua ênfase nas condições transientes da experiência e do conhecimento, bem como na forma como explorou a relação entre as estruturas conceituais e a realidade

empírica, refletindo as preocupações kantianas sobre a natureza da cognição humana. Porém, é a publicação do livro de P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, em 1966, que constitui o divisor de águas ou o ponto de virada na reabilitação do pensamento de Kant no contexto da tradição analítica.

Porém, mesmo que filósofos analíticos de peso ainda se refiram positivamente a Kant, é inegável que, entre os anos 1920 e 1950, houve um relativo declínio no interesse pela filosofia de Kant nos círculos filosóficos analíticos. Em razão das críticas a que Kant fora submetido por parte dos pais fundadores da tradição analítica, na comunidade filosófica anglo-americana, o interesse pela filosofia teórica de Kant e mesmo pela história da filosofia em geral declinou consideravelmente nesse período. No pós-segunda guerra, os filósofos analíticos eram influenciados pelas várias formas de positivismo ou empirismo lógico e pelas filosofias de base linguística, orientadas para a análise da linguagem comum (Ludwig Wittgenstein e J. L. Austin) ou para a lógica e as ciências naturais, como é o caso de Quine.

Não que o interesse historiográfico na obra de Kant tivesse desaparecido. Quando Strawson publicou sua obra sobre Kant, já havia uma tradição bem estabelecida de interpretação e comentário de Kant em língua inglesa. Autores como Herbert James Paton, Norman Kemp Smith e Graham Bird, entre outros, já haviam escrito diversas obras cuidadosas e filosoficamente bem-fundamentadas sobre a filosofia teórica de Kant. Porém, esses estudos eram encarados por grande parte dos filósofos analíticos como tendo valor unicamente historiográfico, sem relevância para a filosofia contemporânea. Muitos dos analíticos também defendiam uma concepção terapêutica ou minimalista da atividade filosófica, segundo a qual a única competência exclusiva da filosofia seria a análise conceitual, todas as outras investigações possíveis sobre o mundo cabendo exclusivamente às ciências empíricas.

Com a publicação de seu livro, Strawson redespertou o interesse por Kant e criou o que veio a ser chamado de “kantismo analítico” (Glock, 2003; O’Shea, 2006, 2023; Westphal, 2010). Para evitar ambiguidades, é preciso observar que o termo designa aqui certas discussões em torno da filosofia kantiana que surgem de preocupações próprias da tradição analítica. Assim, o kantismo analítico procura reabilitar seletivamente certos aspectos da filosofia kantiana que foram julgados ainda férteis para as discussões de problemas da filosofia contemporânea, deixando outros de lado. Deste modo, Strawson procurou separar o que julgou serem as “realizações analíticas” genuínas da *Crítica da razão pura* do idealismo kantiano, que entendia como uma metafísica dogmática inaceitável. Strawson considerava valiosa a descrição kantiana da estrutura da experiência, mas rejeitava o idealismo transcendental como a doutrina absurda de que “a realidade é supressível e de que dela não podemos ter nenhum conhecimento” (Strawson, 1966, p. 16).

Em sua leitura, Strawson não recorre à história da filosofia nem mergulha nos textos kantianos ou suas interpretações ao longo do tempo. Seu objetivo é distinto. Em suas próprias palavras, ele escreve “para aqueles estudiosos da *Crítica* que, como eu, leram e releram a obra com um sentido misto de que nela existe, ao mesmo tempo, grande discernimento e grande mistificação” (Strawson, 1966, p. 11). Com esse objetivo em vista, Strawson desvencilhou partes da estrutura da *Crítica* que eram pensadas como inseparáveis no sistema kantiano, reformulou argumentos e alterou conclusões de modo a tornar a filosofia teórica kantiana aceitável para a comunidade analítica anglo-americana.

Ao rever sua trajetória, décadas mais tarde, Strawson afirmaria: “meu livro foi, pode-se dizer, uma tentativa um tanto a-histórica de recrutar Kant para as fileiras dos metafísicos analíticos, descartando aqueles elementos metafísicos que não fossem passíveis de absorção” (Strawson, 2003, p. 9). A postura de Strawson, que se tornou padrão no kantismo analítico desde então, era de apropriar-se do que é julgado valioso no pensamento de Kant e descartar o resto como incoerente, equivocado ou obsoleto. Assim, além do idealismo transcendental, Strawson também rejeitou toda a psicologia transcendental no intuito de desvencilhar a argumentação

da *Crítica* de pressupostos que Strawson considerava psicologistas para, por assim dizer, separar o joio do trigo.

A interpretação strawsoniana das ideias de Kant deu início a uma controvérsia se que se prolonga até os dias atuais. O kantismo analítico de Strawson rejeita o idealismo kantiano e procura compatibilizar a metafísica da experiência de Kant com os pressupostos empiristas caros a grande parte dos filósofos analíticos até os dias de hoje. E é aqui que se insere a contribuição de Henry E. Allison para o debate.

O argumento central do que viria a ser sua principal obra sobre a filosofia teórica de Kant já se encontra em um artigo de 1969, onde Allison criticava Strawson por ter confundido o idealismo transcendental com o que Kant denominava “idealismo empírico” e que estava associado sobretudo a Berkeley. Essa leitura do idealismo kantiano, argumenta Allison, é um erro antigo e remonta à interpretação subjetivista da *Crítica* por contemporâneos de Kant como Mendelssohn, Hamann e Eberhard.³ Apesar dos esforços de Kant, na edição B da *Crítica* e nos *Prolegómenos*, para desvincular seu idealismo do idealismo subjetivo berkeleyano, essa leitura acabou por arraigar-se ao longo do tempo e deu origem a inúmeros equívocos interpretativos.

É desse diagnóstico que provém o projeto de reabilitar a doutrina kantiana do idealismo transcendental. Segundo Allison, fazia-se necessária uma interpretação e defesa positivas e textualmente fundamentadas do idealismo kantiano, com o propósito de mostrar que ele é inseparável dos argumentos centrais da *Crítica* e que, por isso, não pode ser eliminado, ao contrário do que defendeu Strawson.

Para Allison, o idealismo de Kant se estabelece mediante uma refutação do realismo transcendental e é de natureza metodológica e não metafísica, ou seja, envolve uma tese sobre as condições epistêmicas que nos permitem conhecer o mundo que nossos sentidos nos apresentam, mas não se pronuncia sobre o que seria a “natureza real” deste mundo. Podemos associar o ponto de vista de Allison ao que ficou conhecido como a leitura de “dois aspectos” do idealismo transcendental, que interpreta este último como uma teoria epistemológica que distingue entre dois pontos de vista sobre os objetos da experiência: o ponto de vista humano, a partir do qual os objetos são vistos em relação às condições epistêmicas, intrínsecas às faculdades cognitivas humanas, e o ponto de vista divino, de um hipotético intelecto “puro” ou intuitivo, a partir do qual os mesmos objetos poderiam ser conhecidos em si mesmos e independentemente de quaisquer condições epistêmicas.

A leitura de “dois mundos” do idealismo kantiano, em contrapartida, sustenta que as coisas em si são o fundamento dos fenômenos e fornecem o material que nos é dado na experiência sensorial, mas não fazem parte do mundo espaço-temporal que nos é familiar. Essa leitura mais especificamente metafísica do idealismo de Kant é rejeitada por Allison como incoerente. Ele argumenta que as coisas em si não são uma espécie peculiar de entidades subjacentes ao mundo da experiência e, no entanto, inacessíveis a qualquer cognição. Allison defende que as coisas em si são os mesmíssimos objetos que povoam nossa experiência cotidiana, apenas considerados de dois pontos de vista distintos: enquanto sujeitos às condições particulares da cognição humana, são fenômenos ou aparências, e abstraindo-se dessas condições, são coisas em si mesmas.

Assim, na concepção de Allison, o idealismo transcendental é uma tese epistemológica e

3 A confusão entre realismo transcendental e realismo empírico já estava presente na primeira resenha da *Crítica da razão pura*, publicada em 1782 por Garve e Feder na *Göttinger Gelehrten Anzeigen*. Reagindo a essa crítica, que distorcia seu pensamento, Kant publicou os *Prolegómenos a toda metafísica futura*, em 1783. No apêndice, onde discute especificamente essa resenha, Kant resume nesta formulação o idealismo de tipo berkeleyano: “todo o conhecimento das coisas a partir unicamente do entendimento puro ou da razão pura não é mais do que ilusão, e a verdade existe unicamente na experiência”. O idealismo transcendental, por seu turno, poderia ser reduzido a esta formulação: “todo o conhecimento das coisas a partir unicamente do entendimento puro ou da razão pura não é mais do que ilusão, e a verdade reside apenas na experiência” (Prol, AA 205). Como se pode verificar, a segunda formulação é precisamente o oposto da primeira. Para uma discussão sobre a importância da resenha de Garve e Feder, cf. Mensch, 2006.

não ontológica, pois incide sobre as condições de possibilidade do conhecimento e não sobre o status ontológico das coisas conhecidas. A tese afirma que nosso conhecimento depende de certas condições *a priori* que refletem a estrutura do aparato cognitivo humano. O ponto central dessa tese é a noção de “condição epistêmica”. A ideia mais importante aqui é que não existe um ponto arquimédiano, metacrítico, a partir do qual fosse possível avaliar todo e qualquer conhecimento. Esse é justamente o problema com o realismo transcendental que, ao negar que o conhecimento esteja sujeito a condições epistêmicas, é levado a dois tipos de erros: (1) toma condições epistêmicas por condições ontológicas; (2) não reconhece que a cognição humana tem limites determinados por seu modo particular de operar. Assim, Allison apresenta a epistemologia de Kant como uma ruptura radical com as epistemologias de seus predecessores racionalistas e empiristas. Nessa leitura, por negar a sujeitos finitos como nós qualquer participação numa hipotética visão divina, de lugar nenhum, das coisas (pressuposta pelo realismo transcendental), o idealismo kantiano pode ser considerado uma doutrina de modéstia epistêmica que reconfigura completamente as próprias normas do conhecimento.

A inflexão particular que Allison confere ao kantismo analítico, com sua proposta de reabilitação do idealismo transcendental, tem implicações não somente para a história da filosofia, mas também para o cenário da filosofia contemporânea como um todo. O que Allison tentou mostrar em sua obra sobre Kant é que o idealismo continua a ser uma posição filosófica viável e que o idealismo transcendental de Kant é sua forma mais poderosa e sofisticada.

Ao passar em revista grande parte da literatura sobre a filosofia teórica kantiana disponível até então, o livro de Allison acabou por desempenhar o papel de ponte entre o kantismo analítico e as interpretações de Kant na filosofia continental. São mencionados autores como os neokantianos Hans Vaihinger, Erich Adickes e Hermann Cohen até contemporâneos como Gerold Prauss e Paul Guyer, entre muitos outros. Sua análise clara e rigorosa dos textos de Kant conquistou o reconhecimento e o respeito de acadêmicos de diferentes tradições filosóficas. Com isso, *Kant's Transcendental Idealism* tornou-se referência obrigatória em todo estudo sério do pensamento kantiano. Mesmo que não se aceite sua defesa do idealismo transcendental, qualquer tentativa de explicar as teses fundamentais de Kant na *Crítica da razão pura* hoje passa incontornavelmente pelo livro de Allison.

Allison também é um crítico acerbo de certa tendência entre os círculos analíticos de compartmentalizar excessivamente os problemas filosóficos, negligenciando seu enraizamento na história do pensamento filosófico:

Penso que se a filosofia for completamente compartmentalizada, acaba correndo o risco de se converter em um exercício completamente estéril. E penso que várias pessoas já chamaram a atenção para a analogia entre alguns dos desenvolvimentos da filosofia analítica em meados deste século e algumas das coisas que estavam ocorrendo no século XIV, quando um escolasticismo estreito perdera de vista o que era realmente importante [...]. Boa parte da filosofia analítica contemporânea consiste, a meu ver, numa espécie de reinvenção da roda, no sentido de oferecer soluções ou críticas que já foram apresentadas no passado. Portanto, nesse sentido, mais uma vez, é perigoso não conhecer a história da disciplina (Allison, 1996, p. 36-7).

Essa atitude, contra a qual Allison se insurge, provém de uma concepção “cientificista” da filosofia que a vê como conjunto de problemas insulados e bem-definidos para cuja solução o passado da filosofia seria irrelevante. Em seus livros, no entanto, Allison demonstra a profunda interconexão que existe entre os problemas filosóficos e preocupações do presente, por um lado, e o pensamento filosófico do passado, por outro. A boa filosofia, mesmo quando aborda problemas específicos, exige familiaridade com as discussões filosóficas do passado pois os problemas filosóficos e sua interconexão só se tornam inteligíveis à luz da história da filosofia. Parafraseando Kant, poderíamos dizer que a filosofia sem história da filosofia é cega, enquanto a história da filosofia sem filosofia é vazia.

Referências

ALLARD, J. W. *The Logical Foundations of Bradley's Metaphysics: Judgment, Inference, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ALLISON, H. Henry Allison: Personal and Professional (interview by Steven A. Gross). *The Harvard Review of Philosophy*, v. 6, n. 1, p. 31-45, 1996. DOI: <https://doi.org/10.5840/harvardreview1996613>

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 2004. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1cc2kjc>

BRADLEY, F. H. *Appearance and Reality*. Oxford: Clarendon Press, 1930.

BRADLEY, F. H. *The Principles of Logic*. London: Oxford University Press, 1928.

CARNAP, R. A velha e a nova lógica (1930). Tradução de Alexandre Alves. *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 30, n. 63, p. 203-229, 2023. DOI: <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2023v30n63ID31448>

CARNAP, R. *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy* (1928). Tradução de Rolf A. George. Chicago: Open Court, 2003.

GEACH, P. *Truth, Love and Immortality: An Introduction to McTaggart's Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1979.

GLOCK, H.-J. Strawson and Analytic Kantianism. In: GLOCK, H.-J. (Ed.). *Kant and Strawson*. Oxford: Oxford University Press, p. 15-42, 2003.

HANNA, R. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

KANT, I. *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2020.

MACFARLANE, J. Frege, Kant, and the Logic in Logicism. *Philosophical Review*, v. 111, p. 25-65, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1215/00318108-111-1-25>

MCTAGGART, J. M. E. *The Nature of Existence*, Vol. I, II. Cambridge: Cambridge University Press, 1921, 1927.

MENSCH, J. Kant and the Problem of Idealism: On the Significance of the Göttingen Review. *The Southern Journal of Philosophy*, v. XLIV, p. 297-317, 2006.

O'SHEA, J. R. Conceptual Connections: Kant and the Twentieth-Century Analytic Tradition. In: BIRD, G. (Ed.). *The Blackwell Companion to Kant*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 513-527. DOI: <https://doi.org/10.1002/9780470996287.ch34>

O'SHEA, J. R. R. Kant's Theoretical Philosophy: The 'Analytic' Tradition. In: BAIASU, S.; TIMMONS, M. (Eds.). *The Kantian Mind*. London and New York: Routledge, p. 513-525, 2023.

REICHENBACH, H. Kant e a ciência natural (1933). Tradução de Alexandre Alves. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 28, n. 3, p. 95-110, 2024. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i03p95-110>

REICHENBACH, H. *The Rise of Scientific Philosophy*. Los Angeles: University of California Press, 1951.

SCHWARTZ, S. P. *A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2012.

SELLARS, W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge; re-issued by Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1968.

STRAWSON, P. F. A bit of Intellectual Autobiography. In: GLOCK, H. J. (Ed.). *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, p. 7-14, 2003.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 1966.

WESTPHAL, K. R. Kant's Critique of Pure Reason and Analytic Philosophy. In: GUYER, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 401-430, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521883863.018>.

Resenha: KANT, I. Prolegômenos a toda metafísica futura que se possa apresentar como ciência

[Tradução de Joaosinho Beckenkamp. Petrópolis: Vozes, 2025]

Rômulo Guimarães¹

Universidade Federal do ABC (Santo André, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i2.100687

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM (2020), com estágio doutoral na Friedrich-Schiller-Universität Jena (2018/2019) e pós-doutorado pela Universidade Federal do Paraná – UFPR (2022–2024), em cooperação com a Universität Vechta. Atualmente é pós-doutorando na Universidade Federal do ABC – UFABC e pesquisador colaborador na Universidad de Granada, no âmbito do projeto EDITRACK – Edición y traducción al español de las Críticas de Kant. Membro da Sociedade Kant Brasileira desde 2016. E-mail: r_eisinger_guimaraes@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1912-8242>

Que, por um lado, a chamada “década silenciosa” — que compreende o período entre a publicação da *Dissertatio*, em 1770, e a primeira edição *Crítica da razão pura*, em 1781 — não tenha sido tão introspectiva quando se pode pensar, isso se verifica pelo fato de Kant ter publicado, neste meio tempo, alguns pequenos ensaios e resenhas² — escritos em paralelo a (e se servindo de) suas atividades como Professor Titular de Lógica e Metafísica na Universidade de Königsberg.³ Que, por outro, tal década fermentou “uma mudança de estilo [...] profunda e [...] radical [...] [, que] não se mostra em lugar algum da história da literatura e da filosofia” (Cassirer, 2021, p. 138)⁴, isso torna a “ansiedade [de Kant] justificada acerca de como o público letrado reagiria” (Beckenkamp, 2025, p. 7) ao fruto desta interfase filosófica: a publicação da *Crítica da razão pura*.

Tamanha expectativa, no entanto, parece ter sido igualada (se não superada) “pelo silêncio com que [aquele público] honrou [sua] *Crítica*” (Prol, AA 04: 380),⁵ quando esta veio à tona. Ora, Kant tinha plena consciência de que o tipo de investigação por ele ali empreendida — e o esforço do leitor para acompanhá-la — “sempre permanecerá árduo, porquanto envolve a *Metafísica da Metafísica*” (Br, AA 10: 269). Tampouco tomou o cuidado para torná-la, num primeiro momento, mais palatável — e isso fica evidente na sua consideração no que diz respeito à clareza do texto da primeira *Crítica*, onde Kant afirma que

O leitor tem o direito de exigir não apenas, em primeiro lugar, uma *clareza discursiva* (lógica) *por meio de conceitos*, mas também, em seguida, uma *clareza intuitiva* (estética) *por meio de intuições*, i.e., exemplos ou outras elucidações *in concreto*. Da primeira eu cuidei suficientemente. Mas isto, que dizia respeito à essência de meu projeto, acabou sendo também a causa contingente de eu não poder dar a devida atenção à segunda exigência, que, embora não tão forte, é todavia justa. Em quase todo o curso de meu

2 Cf., e.g., a Resenha do escrito de Moscati: *Da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens*, publicada em 23 de agosto de 1771, no *Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen*, n. 67, p. 265 ss; o (para dizer pouco) controverso — em virtude “do caráter politicamente sensível e polêmico da discussão racial, bem como de algumas afirmações pejorativas acerca de diferentes grupos étnicos” (Hahn, 2010, p. 8) — ensaio *Das diferentes raças humanas*, publicado inicialmente em 1775, revisitado e republicado em 1777; bem como os dois *Ensaios relativos ao Filantrópico*, publicados em 28 de março de 1776, e em 27 de março de 1777 — o primeiro, anonimamente, mas com autoria “atestada pelo manuscrito anexo à carta enviada a Christian H. Wolke, em 28 de março de 1776 (Br, AA 10, 194)” (Hahn, 2019, p. 371, nota 1) —; o segundo, sim, firmado com a letra “K” ao pé do texto, e cuja reimpressão, no mesmo ano, no *Pädagogische Unterhandlungen*, editado Johann Bernhard Basedow e Christian Heinrich Wolke, fundadores do *Filantrópico* de Dessau, remove qualquer dúvida de que “K” refere-se a “Kant” (Cf. Louden, 2007, p. 99).

3 Relaciona-se a tônica destes escritos com a carreira acadêmica de Kant junto à Universidade de Königsberg pelo fato de que “nas suas aulas Kant revela a extraordinária amplitude de seu horizonte. Não ensina somente lógica e metafísica, mas também física matemática e geografia física [...], antropologia e pedagogia [...], filosofia da religião (teologia natural), moral, direito natural [...] encyclopédia filosófica [...] e até mesmo fortificação e pirotecnia” (Höffe, 2005, p. 12).

4 Ora, embora Cassirer afirme que “somente com muito esforço ainda se pode reconhecer no autor da *Crítica da razão pura* o escritor que redigiu as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* ou os *Sonhos de um visionário*” (Cassirer, 2021, p. 138), sobre alguns temas (sobretudo alguns bastante delicados), parece possível, sim, reconhecer uma certa continuidade no pensamento pré- e pós-Crítica do filósofo de Königsberg. Para uma abordagem de em que medida Kant abandona ou mantém sua argumentação sobre, e.g. diferentes raças e gêneros, Cf., Kleingeld, 2023, 98 ss.

5 As citações das obras de Kant seguem a *Akademie-Ausgabe* — mesmo padrão adotado oficialmente pela Sociedade Kant Brasileira e demais sociedades Kant internacionais. Desse modo, as citações obedecem ao seguinte formato: ABREVIATURA, AA (volume): página. Com exceção das duas edições da *Crítica da razão pura* — as quais serão indicadas como edição A e/ou B, seguida da paginação — as demais obras de Kant seguirão a notação acima indicada. Para citar a obra Hume, utilizo como referência a edição de *The Philosophical Works of David Hume*, publicada em 1826, em 4 volumes. A citação será indicada da seguinte maneira: PW (volume): ABREVIATURA, paginação. Utilizo T para abreviar *Treatise of human nature* (*Tratado da natureza humana*). Para a obra de Berkley, a referência é *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, publicados entre 1948 e 1957, em 9 volumes, indicada da seguinte forma: WGB (volume): ABREVIATURA, paginação. A abreviatura PHK corresponde a *Treatise concerning the principles of human knowledge* (*Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*). Finalmente, para a obra de Descartes, utilizo a edição de Charles Adam e Paul Tannery, publicada entre 1897 e 1913, em 13 volumes, das *Oeuvres de Descartes*, com a seguinte indicação: ABREVIATURA, AT (volume), paginação, e a abreviatura Med para *Meditationes de prima philosophia* (*Meditações concernentes à primeira filosofia*). Quanto às citações, destas e de outras obras, ao menos que indicado o contrário, dizem respeito aos textos originais. No que diz respeito aos textos que não estão disponíveis em língua portuguesa, toda tradução é de minha responsabilidade (motivo pelo qual não será indicado “tradução nossa” ao final de cada citação).

trabalho, fiquei constantemente em dúvida quanto a como lidar com isso. Exemplos e elucidações me pareciam sempre necessários e, assim, encontraram de fato, no primeiro esboço, os seus devidos lugares. Eu logo percebi, contudo, a grandeza de minha tarefa e a variedade dos objetos com que teria de lidar, e, como me dei conta de que estes talvez fossem suficientes para, numa linguagem seca e meramente escolástica, completar o trabalho, julguei pouco aconselhável estendê-lo ainda mais com exemplos e elucidações que somente são necessários de um ponto de vista popular, afinal, este trabalho não poderia pautar-se de modo algum pelos costumes populares, e os verdadeiros conhecedores das ciências não necessitam tanto assim dessa suavização, que é sempre agradável, mas aqui poderia até mesmo ir contra os fins do trabalho. [...] *Muitos livros poderiam tornar-se bem mais claros se não tentassem ser tão claros.* Pois os meios auxiliares da clareza, que de fato ajudam no detalhe, com frequência atrapalham *no geral*, na medida em que não permitem ao leitor chegar rápido o suficiente a uma visão de conjunto do todo e, mesmo com todas as suas cores brilhantes, acabam por embaralhar e tornar irreconhecível a articulação ou estrutura do sistema, da qual em geral depende, todavia, a possibilidade de julgar sobre a unidade e a solidez do mesmo (KrV, A XVII-XIX).

Nada obstante, com o que Kant não contava era, de um lado, a ausência de reação imediata (por ele aguardada) de alguns colegas (em particular, de Moses Mendelssohn, Christian Garve e Johann Tetens (Cf. Br, AA 10: 270; 341), e, por outro, uma resenha anônima publicada na *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, em 19 de janeiro de 1782 – cujo resenhista, de acordo com Kant, “parece não ter compreender de modo algum do que se tratava propriamente na investigação de que [ele se ocupou] (feliz ou infelizmente)” (Prol, AA 04: 373).

No que diz respeito ao silêncio manifesto⁶ de Mendelssohn, Garve e Tetens, Kant parece justificá-lo pelo fato de sua *Crítica* impelir “um adiamento do juízo”, justamente por se tratar de uma “obra que abandona todos os caminhos usuais e envereda por um novo, no qual não é fácil se encontrar de imediato, [e que] talvez possa ter algo pelo qual um importante ramo do conhecimento humano, agora ressequido, poderia ganhar nova vida e fecundidade” – o que exigiria, conclui ele, “um cuidado para não quebrar e destruir por um juízo apressado o ainda tenro enxerto” (Prol, AA 04: 380). Assim, o aparentemente imodesto mas verossímil raciocínio de Kant é: se houve um retardo na reação à *Crítica da razão pura* por parte do público letrado, então foi porque este estava, por assim dizer, digerindo e refletindo sobre um tal divisor de águas na história da filosofia.

Já quanto à resenha da *Göttingische Gelehrte Anzeigen* – a “única reação considerável, infelizmente negativa” (Beckenkamp, op. cit., p. 7) à primeira *Crítica* –, sobre esta Kant debruçou-se com mais detalhe: daí de seus *Prolegômenos*.⁷ Os motivos que levaram à resposta de Kant, então, seriam, de um lado, uma incompreensibilidade em virtude “de um novo jargão de difícil associação com o que se praticara em filosofia até então” (Beckenkamp, op. cit., p. 7) e, de outro, a queixa de que Kant “não escolheu o caminho do meio entre ceticismo e dogmatismo excessivos, a justa via média para retornar com calma, mesmo que não com satisfação total, ao modo de pensar mais natural”, i.e., a acusação de que sua obra não parece se afastar nem do ceticismo de David Hume, nem do idealismo (pelo próprio Kant denominado “dogmático”) de George Berkley.

6 Isso porque, eventualmente, vem à luz o fato de que tal “resenha anônima” da *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, conquanto alterada por Johann Georg Heinrich Feder – um dos editores desta revista –, era, originalmente, da pena de Christian Garve.

7 Ora, se, de fato, tal incompreensão foi o estopim dos *Prolegômenos*, i.e., se “um dos propósitos dos *Prolegômenos* foi [...] dar uma resposta à resenha desfavorável da revista de *Göttingen*” (Beckenkamp, op. cit., p. 8), isso, ainda que se possa considerar algo “controverso na pesquisa <in der Forschung umstritten> [sobre Kant]” (Lee, 2015, p. 1853), o ponto é que tal resenha é explicitamente citada na última parte desta obra, i.e., na Solução da questão geral dos *Prolegômenos*. Contudo, se, com esta resposta, Kant erradicou incompreensões e mal-entendidos, isso é bastante questionável, visto sua afirmação de aproveitar a segunda edição da *Crítica da razão pura*, em 1986, i.e., quatro anos após os *Prolegômenos*, para não “deixar passar a oportunidade, como é justo, de remover ao máximo as dificuldades e obscuridades de que podem ter-se originado os muitos mal-entendidos que, talvez não sem [sua] culpa, alguns homens perspicazes manifestaram ao julgar este livro [i.e., a primeira *Crítica*]” (KrV, B XXXVII).

No que tange à aridez de sua obra – i.e., à crítica de que esta, “mesmo que nem sempre instrua, seguidamente força a atenção até o cansaço” (Garve/Feder, Rez. KrV, p. 41), que possui passagens de difícil compreensão (Cf. Garve/Feder, Rez. KrV, p. 42), ou que até mesmo descontentam o leitor (Cf. Garve/Feder, Rez. KrV, p. 46) –, embora Kant deliberadamente tenha aberto mão de usar “cores brilhantes” (KrV, A XIX) em seu texto, ele confessa ter ficado surpreso ao

Ouvir de um filósofo queixas por causa de falta de popularidade, entretenimento e comodidade, quando se trata da existência de um conhecimento louvado e indispensável à humanidade, que não pode ser estabelecido a não ser de acordo com as mais rigorosas regras de uma exatidão escolástica, à qual pode decerto com o tempo seguir-se popularidade, mas nunca constituir o começo. Mas, no que diz respeito a uma certa obscuridade, que provém em parte da amplidão do plano, em que não se pode descurar dos pontos principais de que se trata na investigação, a queixa é então legítima, e a ela [responderia Kant] pelos presentes *Prolegômenos* (Prol. AA 04: 261).

Assim, ainda que a contragosto de Kant, os *Prolegômenos* “visam popularizar uma filosofia inicialmente acolhida com reserva pelo público”: uma popularização por meio de “uma apresentação resumida das teses centrais de sua obra capital, enquadrando-as num esquema mais acessível ao leitor familiarizado com a matemática, a ciência natural e a metafísica da época” (Beckenkamp, op. cit., p. 10).⁸

Por outro lado, no que se refere à “sugestão de relações da obra tanto com o idealismo de Berkeley, por propor que o Entendimento faz os objetos a partir das aparências sensíveis, quanto com o ceticismo de Hume, o que [...] significa um ataque também à filosofia transcendental proposta na *Crítica da razão pura*” (Beckenkamp, op. cit., p. 7-8), sobre isso a resposta de Kant é diferente em cada um dos casos.

Com efeito, conquanto o resenhista (ou seu editor) acuse Kant de chegar às mesmas conclusões de Hume quanto, i. e., à questão da personalidade/identidade pessoal (Cf. Garve/Feder, Rez. KrV, p. 44-45),⁹ bem como de, tal qual o cético de Edimburgo, “jogar uma contra a outra, fundir ou transmutar as duas espécies de sensação, a interna e a externa [...] para confundir e abalar tudo” (Garve/Feder, Rez. KrV, p. 47-48), a resposta de Kant a tais imputações é positiva. Isso porque ele não apenas reconhece a influência de Hume, como também, “em vez de se defender da acusação de simpatia pelo ceticismo humeano [...], se coloca em linha de continuidade com as investigações feitas por Hume” (Beckenkamp, op. cit., p. 8) – de quem “o destino [...] quis que [...] não fosse entendido por ninguém” (Prol, AA 04: 258).

Quanto à primeira, i.e., ao reconhecimento da influência de Hume, já celebre é a afirmação de Kant de que aquele lhe despertou de um “sono dogmático” (Prol, AA 04: 260); quanto à segunda, i.e., a continuidade de das investigações de Hume, cabe apontar que, para

8 Com efeito, sobre estas disciplinas se desdobram as três partes da “Questão geral: como é possível conhecimento a partir da Razão pura?” – a saber: “Como é possível a matemática pura?” (§§ 6-13), “Como é possível ciência natural pura?” (§§ 14-39), e “Como é possível metafísica em geral?” (§§ 40-60), esta última se estendendo à “Solução da questão geral dos *Prolegômenos*”, i.e., “Como é possível metafísica como ciência?” (Prol, AA 04: 365).

9 I.e., que para o primeiro, “o conceito de personalidade [...] [não pode ser ostentado] como uma ampliação de nosso autoconhecimento através da Razão pura, que nos dá a ilusão de uma duração ininterrupta do sujeito a partir do mero conceito do eu idêntico; pois tal conceito fica girando em torno de si mesmo e não nos leva nem um pouco adiante no que diz respeito às questões concernentes ao conhecimento sintético” – segue ele linhas abaixo – “como eu, no entanto, quando quero observar o mero eu na modificação de todas as representações, não tenho nenhum outro correlato de minhas comparações a não ser eu mesmo com as condições universais de minha consciência, então só posso oferecer respostas tautológicas a todas as questões: introduzo o meu conceito e sua unidade entre as propriedades que pertencem a mim como objeto e pressuponho aquilo que se quer saber” (KrV, A 365-6, grifo meu); ao passo que o segundo, “ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à identidade pessoal [Livro I, Parte 4, Seção 6 do seu do *Tratado da natureza humana*], v[ê-se] perdido em um tal labirinto que, dev[e] confessar, não [sabe] nem como corrigir [suas] opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes. [De modo que,] se essa não for uma boa razão geral para o ceticismo, ao menos é uma razão suficiente (como se [ele] já não tivesse bastantes razões) para guardar uma desconfiança e modéstia em todas as [suas] decisões” (PW 02: T, 556, grifo meu).

Kant, Hume “produziu uma fagulha em que se poderia decerto ter acendido uma luz, caso tivesse encontrado uma mecha receptiva cuja chama fosse cuidadosamente alimentada e aumentada” (Prol, AA 04: 257): uma mecha que, ao que parece, seria o próprio Kant, que, uma vez desperto do dogmatismo, afirma ter sido “bem-sucedido na solução do problema de Hume [no que diz respeito à metafísica e ao conhecimento *a priori*] [...] com a *Crítica da razão pura*” (Prol, AA 04: 260-261).

No que diz respeito, por sua vez, a uma associação de Kant ao idealista de Kilkenny, a resenha atribui ao sistema kantiano a consideração de que “tudo de que podemos saber e dizer algo é apenas representação e lei do pensamento, [e que] as representações, modificadas e ordenadas em nós segundo certas leis, são justamente aquilo que chamamos de objetos e mundo” (Garve/Feder, Rez. KrV, p. 47) – uma assumção sobre a qual “também Berkley constrói sobretudo seu idealismo” (Garve/Feder, Rez. KrV, p. 41).¹⁰ Tal associação, contudo, à diferença da supracitada – *i.e.*, a Hume –, recebeu uma resposta mais enérgica da parte de Kant, na qual este não apenas distancia-se de Berkley (e de Descartes!), mas também rebatiza o que seria “um idealismo de tipo novo ou diferente” (Beckenkamp, op. cit., p. 10):

Pois que eu mesmo tenha dado à minha teoria o nome de idealismo transcendental, não autoriza ninguém a confundi-lo com o idealismo empírico de *Descartes* (embora esse tenha sido apenas um problema cuja irresolubilidade deixava na opinião de *Descartes* cada qual livre para negar a existência do mundo corpóreo,¹¹ porque ele jamais poderia ser respondido satisfatoriamente) ou com o idealismo místico e fantasioso de *Berkeley* (contra o qual e contra outras quimeras semelhantes nossa crítica propriamente contém antes o antídoto). Pois este por mim assim chamado idealismo não dizia respeito à existência das coisas (duvidar da qual, entretanto, constitui propriamente o idealismo no sentido tradicional), pois nunca me passou pela cabeça duvidar dela, mas apenas à representação sensível das coisas, a que pertencem no topo espaço e tempo, e em relação a estes e, portanto, geralmente em relação a todos os *fenômenos* mostrei que eles não são coisas (mas apenas modos de representar), tampouco determinações pertencentes às coisas em si mesmas. Mas a palavra “transcendental”, que para mim nunca significa uma relação de nosso conhecimento a coisas, mas apenas à *faculdade do conhecimento*, deveria evitar este mal-entendido. Antes que ela o continue ocasionando no futuro, entretanto, prefiro retirar essa designação e chamá-lo de [idealismo] crítico. Mas, se é de fato um idealismo condenável transformar coisas reais (não *fenômenos*) em meras representações, com que nome se pretende chamar aquele que, ao contrário, transforma meras representações em coisas? Penso que se poderia chamá-lo o idealismo *sonhador*, em distinção do anterior, que se poderia chamar o *fantasioso*, ambos os quais deveriam com todo direito ser excluídos do meu idealismo antes chamado transcendental, melhor, crítico (Prol. AA 04: 293-294).

10 Com efeito, esta é uma das teses centrais, apresentada já nos parágrafos iniciais, do seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* – a saber: “que nem os pensamentos, nem as paixões, nem as ideias formadas pela Imaginação existem sem o espírito; e não parece menos evidente que as várias sensações ou ideias impressas nos sentidos, ligadas ou combinadas de qualquer modo (isto é, sejam quais forem os objetos que compõem), só podem existir em um espírito que as perceba. Qualquer um pode ter disto conhecimento intuitivo se notar o sentido do termo ‘existir’, aplicado a coisas sensíveis. Digo que existe a mesa onde escrevo – quer dizer, vejo-a e sinto-a; e se estiver fora do meu gabinete digo que ela existe, significando assim que se lá estivesse vê-la-ia, ou que outro espírito atualmente a vê. Houve um odor, isto é, cheirava alguma coisa; houve um som, isto é, ouviu-se algo; uma cor ou uma forma, isto é, foi percebida pela vista ou pelo tato. É tudo o que posso entender por esta e outras expressões. O que se tem dito da existência absoluta de coisas impensáveis sem alguma relação com o seu ser-percebidas parece perfeitamente ininteligível. O seu *esse* é *percipi*; nem é possível terem existência fora dos espíritos ou coisas pensantes que os percebem” (WGB 02: PHK, 42). Berkley reforçará esta ideia ao longo da obra, ao afirmar, *e.g.*, que “qualidades [...] são sensações ou ideias, só existentes em um espírito percipiente; isto é verdadeiro das ideias presentes como de todas as ideias possíveis” (WGB 02: PHK, 74). Com isso, no entanto, ele não nega que “as ideias impressas nos sentidos são coisas reais ou existem realmente [...]”, mas [negal] que existam fora do espírito percipiente ou que sejam semelhanças de arquétipos exteriores ao espírito, pois uma sensação ou ideia consiste em ser percebida, e uma ideia só pode assemelhar-se a uma ideia” (WGB 02: PHK, 90).

11 Assim se encaminha o final da primeira Meditação, a premissa de terra arrasada, sobre a qual se alicerçará o cogito cartesiano nas páginas seguintes: “considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas” (Med, AT 07: 22-23).

A tradução que aqui se apresenta, além de trazer, em seu *Apêndice*, a famigerada resenha da *Crítica da razão pura*, publicada no suplemento da revista de Göttingen, em 1782, vem acompanhada de um *Estudo introdutório*. Este último não apenas contextualiza a publicação dos *Prolegómenos*, mas também, ao pontuar a doutrina kantiana dos limites da Razão pura, “segundo a qual a determinação dos limites da Razão pura leva à interdição das pretensões cognitivas da metafísica tradicional acerca da natureza última das coisas, na qual sempre se pleiteava um conhecimento das coisas em si mesmas para lá de toda experiência possível” (Beckenkamp, op. cit., p. 12), vincula esta obra à primeira *Crítica* e, indiretamente, à terceira.

Isso porque o limite entre cognoscível e incognoscível

é algo positivo, que pertence tanto ao que se encontra dentro dele [i.e., o limitado] quanto ao espaço que se encontra fora de um dado conjunto [i.e., o limitante], assim se trata decerto de um conhecimento positivo efetivo de que a Razão só participa por se estender até esse limite, mas de maneira tal que não tenta ir além desse limite, porque lá encontra diante de si um espaço vazio, no qual ela pode certamente pensar formas para coisas, mas não coisas mesmas (Prol AA 04: 361).

Ora, por um lado, tal “conhecimento positivo efetivo”, diria ele linha acima, “é [ou melhor, só pode ser] o [conhecimento] por analogia” (Prol, AA 04: 357): um tipo de conhecimento que “tinha sido introduzido timidamente [na *Crítica da razão pura*] para legitimar um certo uso regulador, problemático ou heurístico das ideias da Razão pura” (Beckenkamp, op. cit., p. 12).

De fato, Kant esboça esta argumentação quando discute que, se a Razão tem algum uso legítimo no âmbito teórico especulativo, este é o uso doméstico, regulativo, de dirigir, ordenar e dar unidade ao conhecimento do Entendimento, para que “ele deix[e] de ser um mero agregado contingente e se torn[e] um sistema concatenado segundo leis necessárias” (KrV, A 645, B 673), vislumbrando, assim, a possibilidade de ser considerado ciência (Cf. KrV, A 832, B 860). Tal direcionamento, contudo, conquanto “inteiramente fora dos limites da experiência possível” (KrV, A 644, B 672) — porque o Entendimento produz os conceitos, os quais são necessários para a formação de conhecimento empírico, i.e., da experiência, mas não ordena nem sistematiza esse conhecimento —, aparece como algo “indispensavelmente necessári[o]” (KrV, A 645, B 673) para exercitar *<abrichten>* o Entendimento em vista de um conhecimento concatenado da experiência possível.

Por outro lado — daí a conexão com a terceira *Crítica* — mediante um conhecimento por analogia, dirá Kant, “a expressão adequada a nossos frágeis conceitos será [...] como se *<als ob>*” (Prol AA 04: 360) — mesma expressão empregada para refletir sobre a conformidade a fins da natureza. Pois, considera Kant,

tendo as leis universais da natureza o seu fundamento em nosso Entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o seu conceito universal como natureza), as leis empíricas particulares têm de ser consideradas, em relação àquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas, de acordo com tal unidade, como se um Entendimento (mesmo que não o nosso) as tivesse dado, em benefício de nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares da natureza. Não como se desse modo tal Entendimento tivesse de ser efetivamente admitido (pois é apenas a faculdade de julgar reflexionante que se serve dessa ideia como princípio para refletir, não para determinar); mas esta faculdade se dá com isso — apenas a si mesma, não à natureza — uma lei (KU, AA 05: 180).¹²

12 Cf. também EEKU, AA 20: 200; 216; 232. Além disso, a discussão sobre um sobre pensamento regulativo, diante da impossibilidade de se determinar algo sobre o que se julga, dialoga com o ensaio de 1786, *O que significa orientar-se no pensamento?*. Pois é ali onde Kant afirma que, quando “somos limitados pela falta do conhecimento com relação aos elementos necessários para o juízo, então torna-se necessária uma máxima, de acordo com a qual possamos decidir nossos juízos. Porque a Razão quer ser satisfeita” (WDO, AA 08: 136); é ali onde ele nos fala de um “direito de precisão *<Bedürfnis>* da Razão”, de supor e admitir, como fundamento subjetivo “aquel que ela com fundamento objetivo não pode pretender saber [...] porque tudo aquilo a que ela pode ligar um conceito não satisfaz essa precisão” (WDO, AA 08: 137-139, grifo meu); e, finalmente, é ali onde explica que esta precisão sentida pela Razão não é outra coisa senão um reflexo de sua “tendência ao conhecimento” *<Erkenntnißtrieb>* (WDO, AA 08: 139, nota).

Ora, sobre a relevância da presente tradução dos *Prolegômenos*, cabe pontuar que ela vem a somar o *hall* das recentes traduções de excelência das obras de Immanuel Kant, da Coleção *Pensamento Humano*, da Editora Vozes. Tal coleção não só vem se consolidado como uma das principais fontes lusófonas da filosofia kantiana (publicando tanto novas traduções de obras já publicadas anteriormente – como é o caso, e.g., das três *Críticas*, da *Metafísica dos Costumes*, da *Religião nos limites da simples Razão*, dentre outros títulos –, bem como traduções até então inéditas em língua portuguesa – como as *Vorlesungen*), mas se dedicando, também, à publicação de obras fundamentais da filosofia como um todo.

No que diz respeito a sua qualidade, finalmente, estamos diante de mais um empreendimento de um perito em filosofia clássica alemã – em particular, da filosofia kantiana, pós-kantiana e do Idealismo alemão (Fichte, Hölderlin, Hegel, dentre outros). Os artigos, livros, capítulos e traduções (não sendo esta sua primeira de um texto de Immanuel Kant) publicados pelo Professor Joãozinho Beckenkamp sobre o tema davam-nos esperança de que esta se trataria de uma tradução técnica especializada – equilibrando rigor e refinamento. Uma esperança, creio eu, devidamente recompensada.

Referências

- BECKENKAMP, J. Estudo introdutório. In: KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que se possa apresentar como ciência*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. Petrópolis: Vozes, 2025.
- BERKELEY, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. In: BERKELEY, G. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols. (vol. 2). Ed. Arthur Aston Luce e Thomas Edmund Jessop. London: Thomas Nelson and Sons, 1949.
- BERKELEY, G. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. Trad. Antonio Sérgio. In: BERKELEY, G.; HUME, D. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano; Três diálogos entre Hílas e Filonous em oposição aos céticos e ateus; Investigação sobre o entendimento humano; Ensaios morais, políticos e literários*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores XXIII)
- DESCARTES, R. Meditações. Trad. Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores XV)
- DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*. In: DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*, 13 vols. (vol. 7). Ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1904.
- CASSIRER, E. *Kant: vida e doutrina*. Trad. Rafael Garcia e Leonardo Rennó Ribeiro Santos. Petrópolis: Vozes, 2021.
- GARVE, C.; FEDER, J. G. H. *Kritik der reinen Vernunft*. Von Immanuel Kant. 1781 [Rezension]. *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, Göttingen, n. 3, p. 40-48, jan. 1782.
- HAHN, A. Ensaios relativos ao Filantrópico de Immanuel (tradução, apresentação e notas). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 7, n. 3 (Dossiê A Ideia de Universidade Pública e os Desafios Atuais da Formação em Filosofia), p. 371-380, dez. 2019.
- HAHN, A. Estudo introdutório do texto Das diferentes raças humanas, de Immanuel Kant. *Kant ePrints*, Campinas, Série 2, v. 5, n. 5 (número especial), p. 4-9, jul.-dez. 2010.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christina Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUME, D. *Treatise of human nature*. In: HUME, D. *The philosophical works of David Hume*, 4 vols. (vol. 2). Ed. Thomas Hill Green e Tomas Hodge Grose. Edinburgh: Adam Black, William Tait e Charles Tait, 1826.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

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

KANT, I. *Gesammelte Schriften (Akademieausgabe)*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1900 ss.

KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que se possa apresentar como ciência*. Trad. Joãosinho Beckenkamp. Petrópolis: Vozes, 2025.

KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento?. In: KANT, I. *Textos seletos*. Edição bilíngue (Introd. Emmanuel Carneiro Leão; Trad. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes). Petrópolis: Vozes, 1974.

KLEINGELD, P. Sobre como lidar com o sexismo e o racismo de Kant. Trad. Angélica Godinho da Costa e Vinicius Carvalho. *Studia Kantiana*, Curitiba, v. 20, n. 3, p. 97-110, jul. 2023.

LEE, S-K. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Trad. Birger Brinkmeier. In: WILLASCHEK, M.; STOLZENBERG, J.; MOHR, G.; BACIN, S. (Ed.). *Kant-Lexikon*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015.

LOUDEN, R. B. Translator's introduction to Essays regarding the Philanthropinum (1776/1777). In: KANT, I. *Anthropology, History, and Education*. Ed. Günter Zöller e Robert B. Louden (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.