

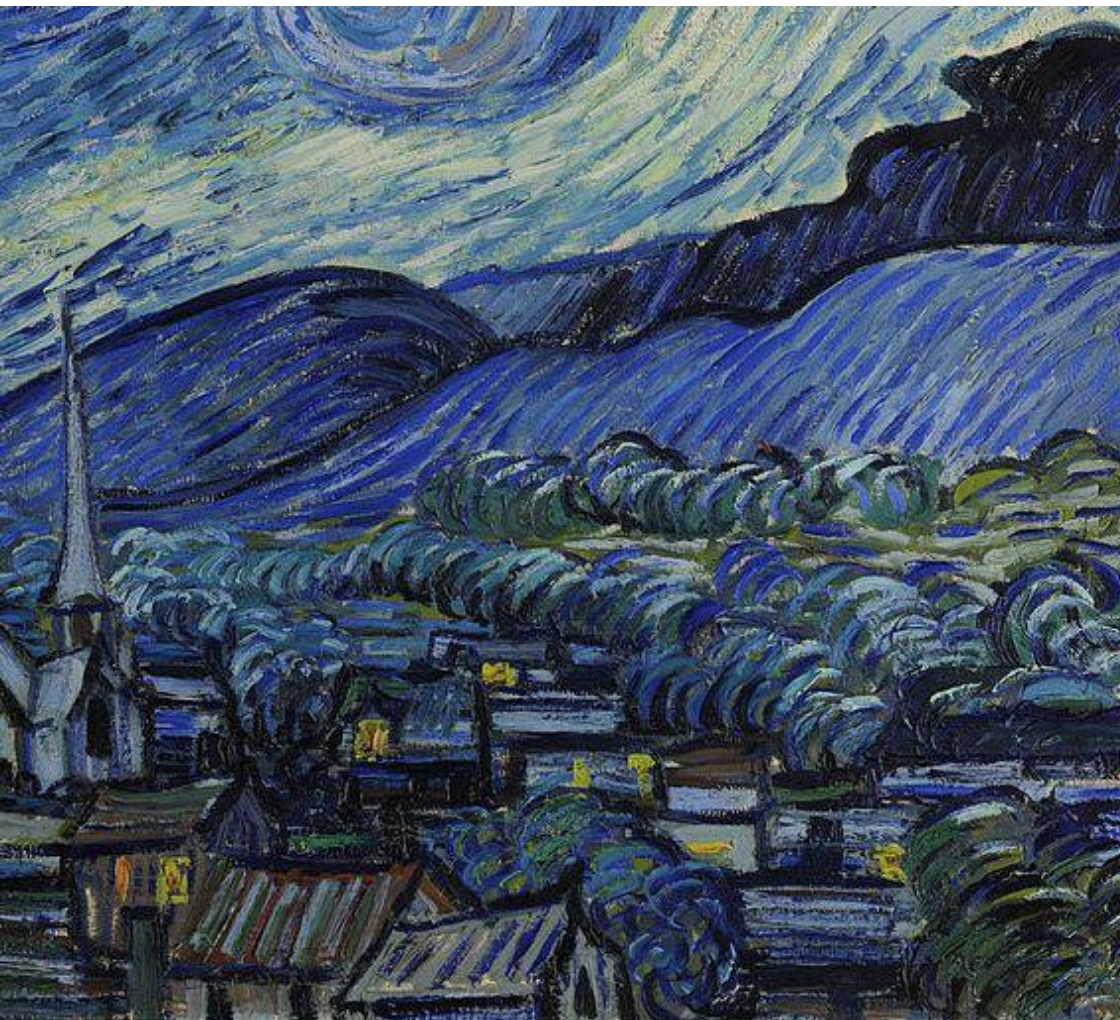
v. 23, n. 41, Maio-Ago. 2016

# Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

41





# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 23, n. 41, maio-ago. 2016

# **Universidade Federal do Rio Grande do Norte**

## **Reitora**

Ângela Maria Paiva Cruz

## **Vice-Reitor**

José Daniel Diniz Melo

## **Pró-Reitor de Pós-Graduação**

Rubens Maribondo do Nascimento

## **Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação**

Fernanda Nervo Raffin

## **Diretora do CCHLA**

Maria das Graças Soares Rodrigues

## **Vice-Diretor do CCHLA**

Sebastião Faustino Pereira Filho

## **Chefe do Departamento de Filosofia**

Cinara Maria Leite Nahra

## **Coordenador do PPGFil**

Daniel Durante Pereira Alves

## **Vice-coordenador do PPGFil**

Joel Thiago Klein

**Editor Responsável**

Dax Moraes (UFRN)

**Editores de Seção**

Daniel Durante (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

**Editores de Resenhas**

Eduardo Pellejero (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

**Conselho Editorial**

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Joel Thiago Klein (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

**Conselho Científico**

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)  
Jesús Vázquez Torres (UFPE)  
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)  
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)  
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)  
Juan Adolfo Bonaccini (*in memoriam*)  
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Marco Antonio Casanova (UERJ)  
Marco Zingano (USP)  
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)  
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)  
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)  
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)  
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)  
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)  
Roberto Machado (UFRJ)  
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)  
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Željko Loparić (UNICAMP)

### **Editoração Eletrônica e Normalização**

Dax Moraes

### **Revista Princípios:**

Departamento de Filosofia  
Campus Universitário, UFRN  
CEP: 59078-970 – Natal – RN  
E-mail: [principios@cchla.ufrn.br](mailto:principios@cchla.ufrn.br)  
Home page: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL  
v. 23, n. 41, maio-ago. 2016, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2016.  
Periodicidade: quadrimestral  
1. Filosofia. – Periódicos  
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



## Princípios

Revista de Filosofia

v. 23, n. 41, maio-ago. 2016

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

## SUMÁRIO

### Apresentação

*Cinara Leite Nahra* (UFRN); *Joel Thiago Klein* (UFRN) 7

### Artigos

Pluralismo para além do ceticismo: o problema da justificação moral  
*Flávia Carvalho Chagas* (UFPel) 11

Resonancias emocionales de la razón en Kant  
*Nuria Sánchez Madrid* (UCM; MIMECO, Espanha; FCT, Portugal) 33

Is there a *human* right to be assisted in dying?  
*Milene Tonetto* (UFSC; CAPES) 75

Kant em defesa da alimentação saudável  
*Sônia Soares* (UFRN) 105

Kelsen leitor de Kant: considerações a respeito da relação entre direito e moral e seus reflexos na política  
*Cristina Foroni Consani* (UFRN; CAPES) 125

A questão de Deus no contexto da filosofia moral de Kant  
*Gustavo Ellwanger Calovi* (UFSM; CAPES) 171

A vida, os propósitos da natureza e por que as coisas no mundo existem  
*Cinara Leite Nahra* (UFRN) 193

Os princípios kantianos para uma liberdade republicana de imprensa  
*Joel Thiago Klein* (UFRN; CNPq) 207

## Resenha

KANT, I. Primera Introducción de la *Crítica del Juicio* de Kant.  
 Trad. Nuria Sánchez Madrid. (2011).  
 A chave do segredo  
*Cinara Leite Nahra* (UFRN); *Carlos Moisés de Oliveira* (UFRN) 249

## Tradução

ZÖLLER, Günter. “A república platônica”: os primórdios da filosofia  
 jurídico-política de Kant na *Crítica da razão pura*  
*Hortênsia Teresa Tomaz da Silva* (UFRN) 261

## In Memoriam

Juan Bonaccini: a pessoa e o professor  
*Edrisi Fernandes* (UnB) 289

Analítica e ontologia: sobre a teoria kantiana dos objetos  
*Juan Adolfo Bonaccini* 295





## APRESENTAÇÃO

Este número da *Princípios* reúne um conjunto de textos dedicados à filosofia prática kantiana. Ele abarca trabalhos que fazem uma análise de questões que vão desde a fundamentação e do escopo da ação moral como nos artigos de Chagas (*Pluralismo para além do ceticismo: o problema da justificação moral*) e de Madrid (*Efectos emocionales de la razón en Kant*), e avançam para questões da ética kantiana aplicada, como nos artigos de Tonetto (*Is there a human right to be assisted in dying?*) e de Soares (*Kant em defesa da alimentação saudável*). Outras abordagens buscam reconstruir as relações de influência entre a filosofia moral kantiana e outras teorias morais e filosóficas, tal como a filosofia platônica no artigo de Zöller (*“A República Platônica”: os primórdios da filosofia jurídico-política de Kant na Crítica da Razão Pura*), na tradução de Silva, ou ainda, da influência da filosofia moral kantiana na teoria do direito e da política de Kelsen apresentada no artigo de Consani (*Kelsen leitor de Kant: considerações a respeito da relação entre direito e moral e seus reflexos na política*). Há ainda artigos que buscam reconstruir os desdobramentos da ética e da moral para outros âmbitos da filosofia prática kantiana, tais como a religião, a teleologia e a política, como são os casos, respectivamente, do artigo de Calovi (*A questão de Deus no contexto da filosofia moral de Kant*), de Nahra (*A vida, os propósitos da natureza e por que as coisas no mundo existem*) e de Klein (*Os princípios kantianos para uma liberdade republicana de imprensa*). Finalmente, este número temático também conta com uma resenha de Nahra e Oliveira para o livro *Primera Introducción de la Crítica del Juicio de Kant, Edición bilingüe, Introducción, edición crítica e traducción* de Nuria Sánchez Madrid.

O número se encerra com uma nova seção, *In memoriam*, na qual se encontra o artigo de Juan Adolfo Bonaccini (*Analítica e ontologia: sobre a teoria kantiana dos objetos*). Trata-se de uma republicação do seu último artigo publicado em vida. Republi-

cando seu último artigo este número pretende ser também uma homenagem ao nosso estimado colega e ex-conselheiro que muito contribuiu para a revista *Princípios* e para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande Norte. Bonaccini foi alguém que alcançou respeito e reconhecimento entre seus pares e será sempre lembrado como um colega, professor e pesquisador dedicado e competente. Por esta razão, o artigo é precedido por um tributo escrito por Fernandes, antigo orientando, colega e amigo.

Cinara Leite Naha  
Joel Thiago Klein  
(organizadores)

**Artigos**

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109





**PLURALISMO PARA ALÉM DO CETICISMO:  
O PROBLEMA DA JUSTIFICAÇÃO MORAL**

**[MORAL PLURALISM BEYOND RELATIVISM:  
THE MORAL JUSTIFICATION ISSUE]**

**Flávia Carvalho Chagas**

Universidade Federal de Pelotas  
Professora no Departamento de Filosofia

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 11-31

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Um dos maiores problemas na ética contemporânea consiste em se e como é possível justificar um princípio moral capaz de garantir o pluralismo das várias concepções de bem em uma sociedade democrática sem acabar por defender um relativismo moral, tendo em vista não só a necessidade de se disputar racionalmente sobre questões valorativas, mas também pelo fato das atrocidades e violências que a humanidade já experienciou historicamente. Assim, ao contrário do que alguns teóricos pensam, pretendemos mostrar que o pluralismo ético-social pode ser garantido por uma concepção monista em ética a partir da retomada e da articulação da perspectiva kantiana de racionalidade prática, a qual se baseia, por sua vez, nas figuras da autonomia, liberdade e do princípio da universalização.

**Palavras-chave:** Pluralismo; Monismo; Razão prática.

**Abstract:** One of the major problems in contemporary Ethics is whether and how it is possible to justify a moral principle capable of guaranteeing pluralism of the various conceptions of good in a democratic society without defending moral relativism, considering not only the need to rationally fight over value issues, but also the atrocities and violence mankind has historically gone through. Thus, as opposed to what some theorists think, this study intends to show that ethical and social pluralism can be guaranteed by a monistic conception in ethics from the resumption and articulation of the Kantian perspective of practical rationality, which is based, in turn, on autonomy, freedom and the principle of universality.

**Keywords:** Pluralism; Monism; Practical reason.

Em que tempos vivemos em relação à pergunta: o que é o certo/algo certo a se fazer? Esta pergunta faz sentido ainda hoje? Se ela não faz sentido, ou seja, se não faz sentido perguntar “há algo que seja o certo a se fazer em uma determinada situação?”, parece que estamos frente a uma posição cética ou relativista, segundo a qual o certo/o bom é sempre algo relativo meramente ao foro subjetivo de avaliação e de decisão moral, de modo que é totalmente impossível qualquer disputa sobre quais valores ou princípios são melhores ou justificáveis.

Por outro lado, como se sabe, não só a perspectiva kantiana, como muitos teóricos contemporâneos, sustentam a possibilidade e a necessidade de se disputar racionalmente sobre os fins e valores que devem nortear a vida humana na tentativa de promover ideais e ferramentas capazes de garantir um mundo mais justo, menos desigual e mais cooperativo e solidário<sup>1</sup>.

Assim, neste artigo pretendemos reconstruir a argumentação kantiana acerca da justificação de um princípio moral que tem a pretensão, por um lado, de apontar uma solução para o ceticismo moral – na medida em que o critério da universalizabilidade das máximas da vontade “determina” o que pode ser objeto de valor moral, e, por outro, deixa em aberto o problema dos possíveis preenchimentos, por assim dizer, do conteúdo moral, viabilizando, com isso, uma perspectiva pluralista, mas não relativista em ética.

---

<sup>1</sup> Mesmo não me detendo na perspectiva de Audi, ele coloca no início do seu livro *Moral Value and Human Diversity* que diante de vários problemas que vivemos no mundo atual, como crescimento populacional em países pobres, misérias, as contradições do desenvolvimento tecnológico, problemas ambientais, custos exorbitantes dos cuidados com a saúde, a Ética enfrenta dois grandes problemas, que são, por um lado, buscar oferecer e justificar princípios que possam servir de guia para a vida das pessoas, instituições e mesmo para o âmbito internacional (tratados sobre a mulher, refugiados, pessoas que solicitam asilo político etc), bem como, por outro lado, enfrentar a visão naturalista e cientificista de mundo, ou melhor, o ceticismo moral que se expressa na crença de que como a ética trata sobre valores, ela está fora do âmbito da justificação racional. Cf. Audi, 2007.



Antes de avançarmos na análise dos argumentos kantianos acerca da justificação de um princípio moral que, segundo ele, possibilita diferentes concepções de bem ou de vida boa enquanto preenchimentos alternativos do conteúdo formal do mesmo, é importante chamar a atenção para o contexto da dita discussão, a saber, a da filosofia moral, ou seja, do discurso sobre os fundamentos determinantes das ações dos agentes considerados a partir da sua consciência em um contexto específico e determinado de agência.

Os passos a serem seguidos enquanto estratégia da argumentação serão os seguintes: 1) em que sentido o imperativo categórico (IC) possibilita a pluralidade das concepções de bem; 2) esta tese supõe um modelo monista que funda-se em uma noção de razão prática; 3) a qual depende da compreensão da noção de razão prática enquanto capacidade ou disposição para agir a partir de regras ou de representações de leis; 4) para isso não é preciso supor intuições ou conhecimentos *sui generis*, mas apenas a pressuposição da razão como uma capacidade crítica e autoreflexiva acerca dos fins e não apenas dos meios.

## **1. O imperativo categórico como fundamento do pluralismo moral**

Pode parecer estranho, à primeira vista, o título desta seção para um leitor desavisado. De fato, o cético pouco familiarizado com a perspectiva kantiana, pode levantar a seguinte pergunta: como uma ética que está fundada em um único princípio pode ser a base para uma ética pluralista? Embora um modelo monista, que supõe um princípio como critério de juízo e avaliação moral, não exclua *a priori* este caminho, esta é uma das objeções mais comuns ao modelo kantiano quanto à impossibilidade deste permitir uma justificação plural de valores<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, Kekes (1993).

Todavia, é justamente porque o imperativo categórico consiste em um princípio formal e, portanto, vazio quanto ao conteúdo, é que tal critério torna possível o pluralismo moral. Com efeito, se agora o cético perguntar, afinal, o que significa agir de acordo com o princípio moral, a resposta de Kant consiste em afirmar que se deve adotar um tipo de procedimento, a saber, a universalizabilidade das máximas da vontade. Assim, não estão dadas ou pré-determinadas quais máximas são aptas ou boas candidatas à universalização, pois é a partir da capacidade crítica e autolegislatante que o sujeito deve poder reconhecer o que ele deve fazer ou quais máximas são dignas de ter um conteúdo moral.

Kant não tem dúvidas de que a sua perspectiva de fundamentação moral na racionalidade prática é a única via compatível com o pluralismo ético-social, por um lado, e, por outro, de que o modelo contrário a este é, precisamente, uma concepção moral baseada na noção de eudaimonia. Nesta direção, lemos na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*:

Finalmente, o egoísta moral é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe serve, e também como eudemonista coloca simplesmente na utilidade e na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento-determinação supremo de sua vontade. Pois como cada ser humano forma conceitos diferentes sobre aquilo que considera fazer parte da felicidade, é precisamente o egoísmo que leva a não ter pedra de toque alguma do genuíno conceito do dever, que, como tal, tem de ser inteiramente um princípio de validade universal. – Todos os eudemonistas são, por isso, egoístas práticos. Ao egoísmo pode ser oposto apenas o pluralismo, isto é, o modo de pensar que consiste em não se considerar nem em proceder como se o mundo inteiro estivesse encerrado em seu próprio eu, mas como um simples cidadão do mundo (Kant, *Anthropologie*, VI, BA 8).

É importante chamar a atenção para uma distinção, a qual consiste na diferenciação entre duas conotações da expressão “pluralismo moral”. Por pluralismo moral se entende tanto um pluralismo normativo, o qual deve estar inscrito e ser constitutivo da

própria noção de racionalidade prática, bem como designa o pluralismo social<sup>3</sup> e factual das distintas concepções de valores e bens morais, sejam considerados de um ponto de vista individual ou coletivas.

Assim, para os propósitos deste *paper*, iremos nos deter na possibilidade de justificação do primeiro sentido da expressão “*pluralismo moral*”, pois é justamente esta conotação que é fundamental para mostrar se e como o imperativo categórico, enquanto critério formal da racionalidade prática, possibilita diferentes conteúdos ou preenchimentos possíveis, desde que possam ser pensados como possivelmente universalizáveis de uma perspectiva racional.

Nesta direção, seria uma contradição, para Kant, fundamentar uma ética da autonomia e, ao mesmo tempo, partir de um conjunto de bens externos ou normas imediatamente e intuitivamente boas, por uma série de razões, entre elas, pelo fato de que: (1) já não seria uma ética baseada na autonomia e na autolegislação moral; (2) tais conjuntos de bens, valores e normas seriam apenas válidos de uma perspectiva empírica e contingente, sem mencionar (3) o perigo em se recair em um tipo de *conservadorismo contextual* ou num *relativismo global*.

Ora, como se sabe, a posição kantiana consiste na tese da necessidade de se disputar não somente sobre os meios, mas sobretudo sobre os fins ou sobre os valores, de modo que a figura da racionalidade prática deve ser capaz de garantir o pluralismo moral das várias concepções de bem sem cair, por um lado, conforme mencionamos acima, em um relativismo moral e, por outro, sem buscar uma fundamentação última para o moralmente bom entendido em termos de um realismo moral “forte”, como é o caso, por exemplo, de Boyd e Railton, os quais defendem a ideia geral de que a objetividade na ética supõe a noção de objetividade análoga às ciências naturais (ou seja, de que há fatos morais que são válidos objetivamente ou independentes da mente).

---

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, Herman (2007).

Com efeito, se nós não encontramos nos textos maduros de Kant sobre a ética um conjunto de verdades morais, que poderiam ou deveriam ser intuídas, então o céptico pode erguer novamente a pergunta: quais máximas têm (ou podem ter) a pretensão de validade universal? Tendo em vista que nos escritos críticos sobre a tarefa da justificação do princípio moral, a saber, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*, o objetivo é mostrar como e porque tal critério tem legitimidade ou validade, ou ainda, Kant tem que responder a famosa pergunta sobre a *quid juris* do imperativo categórico, a única pista sobre em que sentido o mencionado critério consiste em uma base pluralista é a própria formulação do mesmo como o princípio da autonomia e da autolegislação moral.

Mas se nós lemos com atenção como Kant concebe a tarefa do juízo reflexionante estético na *Crítica do Juízo*, talvez fique mais claro como nós temos que entender o modo do ajuízoamento para compreender o que significa reivindicar validade universal e necessária para uma máxima X. Com efeito, no §22 da *terceira Crítica* lemos:

Em todos os juízos pelos quais declaramos algo belo, não permitimos a ninguém ser de outra opinião sem com isso fundarmos o nosso juízo sobre conceitos, mas somente sobre o nosso sentimento: o qual, pois colocamos no fundamento não como um sentimento privado mas apenas como um sentimento comunitário [*gemeinschaftliches*]. Ora, este sentido comum não pode para este fim ser fundado sobre a experiência; pois ele quer dar direito a juízos que contém um dever: *ele não diz que qualquer coisa irá concordar com o nosso juízo, mas que deve concordar com este*. Logo, o sentido comum, de cujo juízo indico aqui o meu juízo de gosto como um exemplo e por cujo motivo eu lhe confiro validade *exemplar*, é uma simples norma ideal, sob cuja pressuposição se poderia com direito tornar um juízo – que com ela concorde e um comprazimento num objecto, expressa nesse juízo – regra para qualquer um: porque o princípio na verdade somente subjectivo, mas contudo admitido como subjectivo-universal (uma ideia necessária para qualquer um) poderia, no que concerne à unanimidade de julgadores diversos, identicamente a um

juízo objectivo, exigir assentimento universal, sob a condição apenas que se estivesse seguro de ter feito a subsunção correcta. (KU<sup>4</sup>, A 66/67)

A partir desta passagem referente à tematização do tipo de necessidade do assentimento universal em um juízo de gosto, nós podemos fazer uma analogia sobre a modalidade do ajuizamento moral, agora, mas apenas para tentar elucidar o que Kant quer 'dizer' quando ele afirma que o sujeito deve ajuizar as suas máximas *como se* elas pudessem ser pensadas como válidas de um ponto de vista universal. Assim, a pretensão de validade universal da máxima não pode ser entendida em um sentido empírico, ou como o resultado de um acordo consensual de uma comunidade ou conjunto de agentes, mas trata-se, como ele sustenta, de um princípio subjetivo – a máxima – que reivindica o assentimento universal na medida em pode ser pensada – segundo a consciência subjetiva de um agente – como válida universalmente.

Voltando agora à pergunta do cético acerca de se é possível saber e reconhecer quais máximas podem ser pensadas como válidas de uma perspectiva universal e reivindicando o assentimento universal por se tratar de um princípio ou valor justificado racionalmente, isso é algo que Kant não oferece uma resposta decisiva apenas pelo fato de que se trata de uma questão empírica que envolve elementos da psicologia, a saber, se e em que medida o sujeito é capaz de escolher livre e autonomamente.

Com efeito, se tivéssemos que seguir um conjunto de bens definidos e elencados previamente, seja como dados ou normas *a priori*, seja como um conjunto de valores aceitos como válidos a partir da construção histórico-social, então já não se poderia sustentar uma ética da autonomia e da autolegislação moral. Eis, exatamente, o ponto em que nos encontramos, a saber, o paradoxo do método em uma crítica da razão prática, pois “que o conceito

---

<sup>4</sup> Doravante utilizarei as siglas usuais para citar as obras de Kant: *Crítica da Razão Prática* (KpV), *Crítica da Razão Pura* (KrV), *Crítica do Juízo* (KU), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS), *Metafísica dos Costumes* (MS).

de bom ou mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela” (KpV, AA 111).

Todavia, o que pode ser pensado como uma falha na argumentação, acaba por ganhar força e legitimidade, pois ele não pode oferecer uma solução “definitiva” sem romper e contradizer as suas teses fulcrais de que se trata de uma ética da autonomia, da liberdade e da autoconsciência crítica do sujeito, único a quem compete julgar, avaliar e agir com base na moralidade. Ademais, se positivamente a resposta, sobre quais máximas são – ou podem ser pensadas como – morais, é deixada em aberto, do ponto de vista negativo a tarefa de saber quais máximas podem ser pensadas como imorais torna-se muito mais fácil justamente porque estas contradizem o princípio de universalização.

## **2. Monismo e formalismo como bases do critério moral**

Uma das críticas centrais ao paradigma kantiano consiste em afirmar que tal modelo inviabiliza aquilo que é considerado um valor das sociedades democráticas, a saber, a diversidade e a pluralidade dos valores e dos bens comunitários. Com efeito, muitos teóricos contemporâneos afirmam que o modelo kantiano, por se fundar em uma noção de razão universal, ou seja, em um único princípio, ele não pode dar conta do pluralismo das concepções de bem sustentadas pelos seres humanos como expressando o seu ideal de vida boa<sup>5</sup>.

Contra esta objeção, a proposta kantiana é a de que a única perspectiva possível para se defender uma concepção plural de valores e de bens morais depende da justificação em um princípio formal e vazio de conteúdo, garantindo assim, tanto o pluralismo como evitando as armadilhas e problemas do relativismo moral.

---

<sup>5</sup> Kekes, 1993.

Para evitar mal-entendidos, eu gostaria de diferenciar aquilo que Barbara Herman chama de pluralismo social no segundo capítulo do livro *Moral Literacy*, como “a presença em uma sociedade de tradições distintas e modos de vida”<sup>6</sup>, e o pluralismo moral ou normativo que parece estar vinculado a uma exigência conceitual (ou metaconceitual) que busca justificar um conceito do moralmente bom sem supor a existência de fatos ou verdades morais.

Barbara Herman aponta para o fato de que em muitas perspectivas morais o pluralismo é visto como um fator potencial para não se conseguir resolver problemas de desacordo moral, o que requereria, então, a possibilidade de justificação de um valor ou norma objetivamente válida. Talvez seja este exatamente uma das razões de porque Kant é visto como opositor do pluralismo, a saber, por fundamentar a moralidade em um “único” princípio. Todavia, o que tentarei defender, como a Herman o faz, “uma das razões para abraçar um modelo kantiano de julgamento moral é que ele pode reconhecer as reivindicações distintas de valores locais sem considerá-las como fixas” (Herman, 2007, p. 33).

O que parece problemático, todavia, na interpretação de Herman é que tal discussão sobre o pluralismo parece não ser solucionado com o que ela entende como pluralismo social. Minha conjectura é que neste ponto sistemático da argumentação Kant parece reivindicar algo “mais forte”, digamos assim, a saber, um pluralismo moral ou normativo, o que implica uma questão de justificação de segunda ordem.

Embora Barbara Herman trate dos “princípios práticos que estruturam o domínio deliberativo” (Herman, 2007, p. 42), a discussão neste momento da sua argumentação parece estar muito mais centrada em como tais princípios podem ser experienciados na nossa sensibilidade moral, bem como na exigência de articu-

---

<sup>6</sup> Herman, 2007, p. 29; tradução minha. Esta concepção do pluralismo social em Herman não parece estar distante do que Rainer Forst (1994; 2010) determina como o contexto ético de justificação normativa em seu livro *Contextos da Justiça*.

lação com a socialização e educação dos indivíduos do que uma investigação sobre a justificação acerca do escopo da razão prática.

Todavia, Herman pretende mostrar, a partir da investigação sobre a natureza da agência racional em Kant, como o modelo kantiano, ao contrário do que os céticos objetam, pode servir de base para uma concepção pluralista dos diferentes modos de vida em uma mesma comunidade moral. Assim, se o pluralismo social diz respeito aos diferentes *ethos* em uma mesma comunidade (ou diferentes *ethos* em diferentes comunidades) em que nós podemos nos aproximar de um ponto de vista meramente descritivo, o pluralismo moral ou normativo está atrelado à tentativa de justificação de uma concepção de valor moral capaz de tentar refutar o relativismo moral.

Dito de outro modo, parece-nos que um dos problemas em “ficar” apenas no nível de discussão do pluralismo social é que nós não teríamos como justificar porque algumas concepções de bem em algumas comunidades morais são problemáticas; o que demanda, então, um princípio normativo que seja capaz de mostrar que e por que certas concepções de bem *não* podem ser justificáveis.

Se nós voltamos ao sentido originário do princípio de universalização, vemos que este não deve ser entendido como uma verdade moral ou como o conteúdo verdadeiro da ética, mas sim no sentido de que ele indica um critério negativo, ou ainda, um conceito-limite que serve para “verificar” a possibilidade de coexistência de diferentes concepções de bem em uma sociedade. Nesta perspectiva, não está dada de antemão quais devem ser os fins a serem buscados ou quais são as concepções de bem e os valores que detém um conteúdo moral, de fato, garantido, assim, o pluralismo social. Por outro lado, qualquer possível concepção de bem deve poder ser compatível com outras visões de mundo do ponto de vista da sua possibilidade de justificação racional.

A partir desta via de interpretação do critério moral kantiano, é possível justificar porque determinados valores de uma comunidade, como a prática de estupro corretivo ou mutilação de mulhe-



res, ou também, como aponta Herman, desejos sádicos como abusar sexualmente de uma pessoa não poderiam ser justificadas como “boas” do ponto de vista moral, justamente porque ou elas lesam determinados direitos, ou não respeitam a pessoa em sua autonomia, ou estão fundados em um absurdo egoísmo, enfim, não poderiam ser racionalmente justificáveis perante a comunidade de seres humanos, para usar um termo de Rainer Forst (1994; 2010) no contexto de justificação normativo da moralidade em seu livro *Contextos de Justiça*.

Mas aqui nós entramos em outro problema, que constitui uma das objeções citadas no início do texto, a saber, a justificação kantiana da tese de que o valor moral se baseia na razão prática. Ou seja, afinal de contas: por que eu devo agir pela exigência normativa da racionalidade prática entendida a partir do critério da universalização? E, além disso, se tal exigência não está além dos interesses e do conjunto motivacional que o ser humano é capaz de ter? Embora seja a fonte de debates e diferentes interpretações, parece-nos que este não é meramente um problema de motivação e psicologia moral, mas de justificação e filosofia moral.

Com efeito, se nós temos clareza de que o valor moral, de acordo com a perspectiva kantiana, baseia-se na determinação da vontade pela razão empiricamente incondicionada, fica claro, em primeiro lugar, que o objeto dessa faculdade a ser perseguido em uma máxima X deve ser um conteúdo compatível com a exigência da universalizabilidade das máximas da vontade; em síntese, tal conteúdo deve poder ser racionalmente justificável perante qualquer agente.

Isso mostra, em segundo lugar, que a exigência normativa capaz de garantir a pluralidade e a diversidade das concepções concretas de bens em uma sociedade baseia-se na racionalidade prática, na medida em que ela representa um critério ou método formal de avaliações morais. Em suma, embora positivamente ela não determine um conjunto de bens válidos absolutos e irrestritos,

do ponto de vista negativo, todo possível preenchimento deve ser pensado como válido do ponto de vista racional, quer dizer, moral.

Com efeito, para Kant é fundamental a distinção entre agir por princípios racionais “pragmáticos” e agir por princípios racionais “morais” tendo em vista que a vontade humana é definida como um modo de agir com base em regras de ação. Assim, se toda ação moral é racionalmente justificada, a tese contrária nem sempre é verdadeira, pois nem toda ação racional, por fundar-se em princípios racionais, pode ser considerada moral.

O modo como se articulam os conceitos de razão e de moralidade torna-se explícito nas primeiras duas Seções da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS) e na *Crítica da Razão Prática* (KpV). De fato, nas primeiras duas Seções da GMS e nos seis primeiros parágrafos da KpV lemos que o agente pode determinar-se a agir de dois modos distintos, basicamente: ou agir de acordo com máximas que são consideradas válidas apenas subjetivamente ou por máximas que podem ser pensadas como válidas também objetivamente.

Nestes dois textos mencionados acima, lemos que o imperativo categórico consiste, então, não em uma norma concreta ou conjunto de normas concretas, mas um critério formal de avaliação de máximas. Logo, não está dado *a priori* quais máximas são ou não morais, de modo que cabe ao sujeito avaliar, a partir da sua consciência moral, quais máximas poderiam ser pensadas como válidas de uma perspectiva universal.

Em resumo, podemos dizer: se as regras são representadas como boas apenas subjetivamente, ou seja, consideradas válidas apenas para a “minha” vontade, então o fundamento de determinação do arbítrio consiste na expectativa das sensações de prazer decorrentes da realização de algum objeto apetecido. Portanto, tais máximas não podem pretender ter validade universal, ou seja, serem consideradas como boas moralmente. Todavia, tendo em vista que o bom não se confunde nem com o útil, nem com o agradável, máximas erguem a pretensão de serem consideradas como

morais se elas podem ser consideradas como válidas para todo ser racional em geral a partir do critério da universalizabilidade dos princípios subjetivos da vontade.

### **3. Razão prática**

A partir destas considerações, podemos agora tratar sobre a questão da possibilidade e da necessidade de defendermos uma perspectiva pluralista com base em um modelo monista. Tendo em vista que esta seção procurou esclarecer em que sentido o critério do imperativo categórico pode ser pensado como um procedimento metodológico para resolver problemas morais, resta-nos agora examinar a ideia de que é só a partir de um critério formal e “vazio” de conteúdo que podemos garantir o exercício da autonomia e da liberdade de pensar e agir segundo a nossa própria consciência e capacidade crítico-reflexiva.

Assim, se, por um lado, Kant deixa claro que o imperativo categórico não consiste em um conjunto de normas ou verdades morais, por outro, ele também não defende a tese, distorcida por muitos, da expansão cosmopolita e exigência de aceitação universal de valores determinados. Com efeito, sustentar a realidade de um conjunto determinado de bens e valores absolutos teria como consequência a recusa da capacidade autolegisladora e livre do próprio agente, além do fato de tratar-se de uma perspectiva dogmática, de acordo com a concepção kantiana.

Como aponta Korsgaard (2014), um dos problemas que as interpretações contemporâneas enfrentam consiste na reconstrução do corpus kantiano para além da interpretação de Kant como um realista metafísico. Todavia, é importante ressaltarmos as passagens em que ele afirma que, no âmbito prático, não se trata de saber se a razão pura não ultrapassa os seus limites buscando conhecer e determinar a ideia da liberdade, pois a busca pelas condições de possibilidade de todo possível conhecimento constitui a sua tarefa epistêmica, e sim saber se ela pode ser prática. Em outras palavras, a tarefa consiste em saber se a razão pode desem-

penhar uma função prática genuína, que significa não apenas determinar quais são os meios necessários para alcançarmos certos fins, e sim de ajuizarmos e determinarmos por fins e valores que podem ser justificados como racionais eles mesmos.

Parece-nos, portanto, que uma das perguntas-chaves para interpretarmos a concepção moral de Kant independente das leituras metafísicas inflacionadas consiste no esclarecimento sobre a figura sobre quem é o sujeito moral ou a razão prática em Kant. Com efeito, a questão se está implícita uma dupla ontologia na justificação da sua concepção de razão prática é uma das questões mais controversas e difíceis de resolver “dentro” e fora da filosofia kantiana, de modo que um caminho promissor consiste em assumir a tese da *KrV* de que tudo aquilo que “existe” pode ser objeto de um possível conhecimento.

Logo, Kant não precisa sustentar a realidade de um eu noumênico, suprassensível para fundamentar a validade do princípio moral, mas supor como ponto de partida para esta tarefa a consciência “moral” (prática) pré-filosófica do sujeito empírico na medida em que ele é capaz de agir a partir da representação de regras<sup>7</sup>. Ou seja, Kant não assume uma dupla ontologia com a distinção entre as duas perspectivas que o homem pode representar a si mesmo, como racional e sensível; trata-se, como afirma Kant, de uma distinção epistemológica entre diferentes pontos de vista que o mesmo sujeito pode considerar a si mesmo.

Assim, um dos argumentos fulcrais a respeito da compreensão da figura da razão prática em Kant sintetiza-se na tese de que esta consiste em uma faculdade ou disposição de realizar intenções, quer dizer, na capacidade que o agente tem de agir com base na representação de leis. Desta premissa fundamental, a qual deve englobar tanto o modo de agir instrumental como genuinamente moral, segue-se que só há dois tipos fundamentais de determina-

---

<sup>7</sup> Cf. p. ex. as seguintes passagens que corroboram esta interpretação: *GMS*, 412; *KpV*, A 14 (nota), *KpV*, A 19.

ção do arbítrio, a saber, ou empiricamente condicionado ou empiricamente incondicionado.

Sem entrar nos detalhes desta discussão, é importante chamar a atenção para o procedimento de justificação empreendido por Kant quando ele sustenta, em analogia à filosofia teórica, que é no próprio ato de ajuizar as suas máximas, quando o sujeito as avalia moralmente, que o agente tem consciência do que ele deve fazer, de modo que a consciência da necessidade de fazer X “ocorre” independentemente do sentimento de prazer e de desprazer, ou seja, de modo *a priori*.

Pressupor que se trata de uma distinção “real” é fazer aquilo que Ryle chama de um erro categorial. Com efeito, em *The Concept of Mind*, Ryle (2009) afirma que o mito dos dois mundos trouxe, na verdade, mais prejuízos do que benefícios para entendermos do que se trata aqui com a distinção entre o mental e o físico.

Assim, se a suposição de que o ponto de partida do argumento de Kant consiste em assumir que a justificação da validade da consciência da lei moral enquanto um imperativo categórico se baseia na consciência empírica que um agente tem, no momento em que ele ajuíza sobre o conteúdo de suas máximas, de uma exigência ou constrangimento *a priori* da razão prática, então nós não precisamos nos comprometer com a sustentação de teses metafísicas inflacionadas.

Por último, cabe lembrar que, para Kant, não é possível formular máximas morais independentemente da mente humana. Ou seja, a consciência moral, ou a consciência do que eu devo fazer, só se apresenta quando o sujeito avalia as suas máximas; em outras palavras, só surge a partir da reflexão no ato de julgar as suas máximas. Por isso, uma criança que ainda não é capaz de julgar por conceitos, também seria incapaz de ter consciência do que deve fazer. Para concluir a resposta kantiana, realismo e idealismo estão entrelaçados no sistema crítico-transcendental. Logo, a realidade depende da percepção humana (o modo como a reali-

dade é e deve-ser depende da perspectiva – do aparato cognitivo – humana).

Resgatando a famosa afirmação da *KrV* – “Conceitos sem intuições são vazios; intuições sem conceitos são cegos” –, nós podemos fazer a analogia “consciência moral sem sentimentos e interesses é vazia; sentimentos e interesses sem a consciência moral são cegos”. Essa analogia é de fundamental importância para que possamos ler o texto kantiano sem os *pré-conceitos* oriundos da leitura hegemônica construída a partir da recepção do pensamento kantiano com o idealismo alemão, incluindo, em seguida, as interpretações metafísico-dogmáticas de Schopenhauer e Nietzsche, por exemplo.

Todavia, é importante chamar a atenção para o que Kant afirma no decorrer da sua filosofia crítica, a saber, que tanto as nossas descrições quanto as nossas valorações são dependentes do modo como nós “construímos” os nossos valores e crenças a partir da estrutura cognitiva da mente humana, ou seja, tais modos de “ver” (descrever/valorar) já supõem *a priori* uma perspectiva, um ponto de vista, em uma palavra, algum lugar.

Assim, se não está pré-determinado quais máximas são morais ou que regras devem ser satisfeitas, ou ainda: dizer que cada sujeito deve julgar a partir da sua consciência o que deve ser feito, não desencadearia em uma posição relativista, algo que Kant decisivamente não estaria disposto a aceitar em seu projeto de justificação da ética?

#### **4. Relativismo e pluralismo conceitual**

Em um dos seus últimos livros, *Ethics Without Ontology*, Hilary Putnam (2005) afirma Kant ter sido um dos primeiros filósofos a defenderem um relativismo conceitual. Sem entrar nos detalhes e na reconstrução do argumento de Putnam sobre a noção de espaço em Kant, o argumento principal baseia-se na tese de que o conceito do bom não se define ou se determina por um conjunto específico

de bens e de valores, de modo a possibilitar diferentes preenchimentos ou conteúdos, desde que sejam justificados racionalmente<sup>8</sup>.

Um dos problemas apontados por Putnam consiste em que tradicionalmente pensar a exigência de justificação racional dos fins ou dos valores parece implicar na sustentação de bases e princípios metafísicos como fundamento da desejada objetividade. Todavia, nem Kant, nem Putnam compreendem a noção de objetividade a partir do apelo a um objeto como “prova” do direito e da legitimidade da justificação do valor moral.

A partir das passagens citadas do texto kantiano, fica claro que a famigerada objetividade que Kant tem em vista no âmbito da moralidade não consiste em sustentar algum tipo de intuição ou concepção de bem moral existente independente da mente humana, mas sim em apelar para a disposição crítica do agente enquanto um ajuizador competente, ou seja, enquanto um agente capaz de ajuizar corretamente e agir com base em interesses genuinamente morais.

Para concluir, eu gostaria de chamar a atenção não tanto para a autocontradição prática que o sujeito que não quer se engajar em um tipo de agir que envolve certas capacidades como a disposição para agir com base em razões e justificá-las também a partir de razões, mas para alguns *insights* que estão presentes em diferentes textos do *corpus* kantiano, a saber, a capacidade crítico-reflexiva e a capacidade de tomar interesse por fins que não necessariamente dizem respeito apenas aos desejos subjetivos de cada um por sua própria felicidade.

Assim, se entendermos que a tarefa da ética enquanto filosofia moral não é apenas, ou melhor, substancialmente, a de descrever o mundo, mas de pretender oferecer um guia possível para a condu-

---

<sup>8</sup> Ver também como Robert Brandon (1998), retomando alguns *insights* kantianos, articula esta ideia de que a nossa práxis baseia-se na capacidade especificamente humana de agir com base em razões, as quais, por sua vez, se articulam a partir da nossa capacidade de julgar ou agir pela representação de regras.

ta humana, ou seja, uma resposta à pergunta clássica sobre a vida boa, parece-nos impossível negar a possibilidade, e mesmo a necessidade, seguindo Kant e Putnam, de disputarmos não só sobre os meios, mas também sobre os fins quando tratamos acerca de questões valorativas.

Ora, embora a tarefa que Kant se propõe no âmbito da ética seja a da fundamentação de um princípio de validade universal, não podemos deixar de mencionar a sua preocupação de que ele não está inventando uma nova moral, mas apenas justificando do ponto de vista filosófico algo que já se apresenta no senso comum. Nesta direção, mais uma vez, fica claro que o ponto de partida da investigação moral que consiste no conhecimento moral vulgar, não só na *KpV*, mas também na *GMS*, mostra que a base ontológica da argumentação não pressupõe um realismo metafísico tal como encontramos na história da filosofia.

Se Kant não pretende determinar, a partir do critério da universalizabilidade das máximas da vontade, um conjunto de “verdades” ou “normas” morais, as quais poderiam ser concebidas consensualmente como boas para guiar as ações, cabe ao agente avaliar à luz do critério formal de racionalidade prática o que ele deve fazer, de modo que “a coisa certa a ser feita” implica o reconhecimento recíproco do outro como digno de respeito em sua autonomia e liberdade.

Por fim, Kant apresenta argumentos resgatados contemporaneamente, como, por exemplo, a partir não só de Putnam, mas também como de Sen, Audi e Brandon, acerca das disposições e capacidades humanas para tomar interesse por ideias e compromimentos que os agentes valorizam (e têm razão para assim o fazer) que independem do grau de satisfação privada com a própria condição subjetiva. Tal capacidade, segundo Kant, baseia-se em uma figura híbrida, por assim dizer, que constitui o sentimento de respeito e que envolve tanto elementos *a priori* relativos à fundamentação moral como também aspectos da psicologia motivacional.



Como já tratei destas questões em outros trabalhos, é importante apenas mencionar que enquanto a filosofia moral perseguir a legitimidade do seu discurso em analogias com o discurso positivista e objetificante das ciências naturais, cada vez mais a constelação crítica e epistemológica da filosofia moral parecerá absurda. Mas enquanto isso, fora dos nossos laboratórios em pesquisas metaéticas, nós continuaremos a exercer aquilo que nos constitui enquanto humanos: a atividade crítica e a capacidade de nos engajarmos em projetos, laços e vínculos afetivos!

## Referências

AUDI, Robert. *Moral value and human diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BOYD, Richard. How to be a moral realist. In: SAYRE-McCORD. (Ed.). *Essays on moral realism*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

BRANDOM, Robert. Action, norms, and practical reasoning. *Noûs*, v. 32, Supplement Philosophical Perspectives, 12, Language Mind and Ontology, p. 127-139, 1998.

DARWALL, S; GIBBARD, A; RAILTON, P. *Moral discourse and practice: some philosophical approaches*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

FORST, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit, Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. [Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.]

HERMAN, Barbara. *Moral literacy*. New York: Harvard University Press, 2007.

KANT, Immanuel. *Werke in Sechs Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel Verlag, 2011.

KEKES, John. *The morality of pluralism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

KORSGAARD, Christine. Realismo e construtivismo na filosofia moral do século XX. In: FERRAZ, C. *et al.* (Org.). *A filosofia prática de Kant: ensaios*. Pelotas: Nefil Online, 2014. p. 15-49. Disponível em:

< <http://nefil.ufpel.edu.br/dissertatio/acervo/9-kant.pdf> >. Acesso em: 13 abr. 2016.

PUTNAM, Hilary. *Ethics without ontology*. New York: Harvard University Press, 2005.

RYLE, Gilbert. *The concept of mind*. New York: Hertford College, University of Oxford, 2009.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Artigo recebido em 13/04/2016, aprovado em 22/05/2016







# RESONANCIAS EMOCIONALES DE LA RAZÓN EN KANT\*

## [EMOTIONAL RESONANCES OF REASON IN KANT]

**Nuria Sánchez Madrid**

Professora na Universidad Complutense de Madrid  
Departamento de Filosofía Teórica

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 33-74

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumen:** Este artículo se propone calibrar, partiendo del estado actual de la cuestión, las funciones que los sentimientos o emociones ejercen en todo el arco del proyecto crítico, afectando a la concepción del conocimiento y de la acción moral. Para ello, comenzaré analizando el sentido, no sólo retórico, del concepto kantiano de *Bedürfnis*, planteando sucesivamente la dimensión radical que el sentimiento de placer y displeacer posee en el ánimo humano, la necesidad de que la virtud sea ejercida con un corazón alegre, siguiendo la enseñanza de Epicuro, y finalmente la conexión de la belleza con la resonancia afectiva que penetra todo el edificio de la reflexión. En la conclusión extraeré algunas consecuencias que un estudio de las *Críticas* en clave sentimental puede introducir en la concepción usual de la razón en Kant, ampliando los mecanismos de implantación en el mundo de esta facultad, al reconocer la importancia del sentimiento y la inclinación para la construcción de la autonomía humana.

**Palabras clave:** Emociones; Razón; Vida; Sentimiento de placer; Finalidad; Belleza.

**Abstract:** This paper aims to appraise, based on the current state of research, the functions that feelings or emotions fulfill on the whole range of Kant's critical project, shaping his conception of knowledge and moral action. I will begin by analyzing the meaning, not just rhetorical, stemming of the Kantian concept *Bedürfnis*, addressing the deep influence that the feeling of pleasure and displeasure has on the human mind, the need for virtue is exercised with a joyful heart, following the teaching of Epicurus, and finally the connection of beauty with an emotional resonance that pervades the entire reflexive thinking. Finally, I will draw some consequences that a survey of criticism from an emotional point of view may generate for the usual conception of reason in Kant, spreading its mechanisms to reform the world, what entails to recognize the importance of feeling and inclination for constructing human autonomy.

**Keywords:** Emotions; Reason; Life; Feeling of pleasure; Purposiveness; Beauty.

“Parecería legítimo hablar, como lo hace Y. Yovel, de una “erótica de la razón” en Kant, reconstituyendo toda una semántica de la *Befriedigung* que envuelve el dinamismo racional, apuntando a una fusión de *logos* y de *eros*, de patente matriz platónica, una semántica de “intereses”, “faltas”, “privaciones”, “llamadas” y “pretensiones”, términos que no se agotan como metáfora, sino que transportan una evidente función sistemática”

(M. J. Carmo Ferreira, “O prazer como expressão do absoluto em Kant”, en *Pensar a cultura portuguesa*, Colibrí, 1993, p. 395-396).

La relevancia del sentimiento y la emoción para comprender cabalmente las exigencias de la razón en el proyecto crítico kantiano solo ha comenzado a subrayarse con la debida contundencia en los últimos quince años. Sin duda la publicación de la monografía de Robert Louden (2002) – *Kant's Impure Ethics* – rompió el hielo en un contexto interpretativo para el que la dicotomía de la razón y sentimiento era un inamovible *matter of fact* de la arquitectura kantiana. Más recientemente, los trabajos en los que Alix Cohen ha reivindicado la existencia en Kant de un modelo de racionalidad apto para la metodología propia de las ciencias humanas – véase su imprescindible *Kant and the Human Sciences* (2009) –, junto con los volúmenes que ha editado en torno al alcance de la emoción, especialmente de la mano de las Lecciones de Antropología y la Pedagogía (Cohen, 2016; 2014a; 2014b), han contribuido a normalizar el estudio de la razón en combinación con la emoción en Kant. Desde las coordenadas luso-brasileñas no podemos dejar de mencionar el excelente trabajo que Maria de Lourdes Borges<sup>1</sup> dedicó en 2012 a esta cuestión, sobre la que ha ido toman-

---

<sup>1</sup> Borges procede a describir una suerte de mapa de las emociones en la “ética impura” kantiana, lo que arroja el saldo de que la emoción constituye una suerte de *continuum* que cubre fenómenos tanto pasivos como activos del sujeto. Así, la emoción afectaría tanto al ser humano entendido como *anima*, como *mens* y como *animus*, en una gradación que da cuenta de su amplitud y



do partido un número creciente de especialistas en la obra kantiana. En la misma línea puede situarse un artículo pionero de Pauline Kleingeld (1998, p. 96/84) dedicado al análisis de las imágenes de la razón que enfoca su fuerza conativa, una especialista que en el volumen editado en 2014 por Cohen (2014a, p. 146-165) se ha ocupado también de atender a la presencia en Kant de “sentimientos racionales” que resultan instructivos acerca del horizonte de expectativas de las facultades superiores de conocer, favoreciendo la aplicación antropológica de los principios de la moral y visibilizando el funcionamiento no abstracto de la teoría de las facultades. Hablando de pioneras, coincidimos enteramente con la adjudicación de Cohen (2014a, p. 1) de este apelativo a Nancy Sherman (1989), Christine Korsgaard (2009) y Marcia Baron (1999), cuyos trabajos han iluminado especialmente a quienes se han propuesto seguir el rastro de lo emocional en la constitución de la moralidad en Kant. En el volumen mencionado – *Kant on Emotion and Value* –, Nancy Sherman ha distinguido entre el orden de los principios que hacen de nosotros agentes racionales y el orden empírico de los motivos que nos permiten concretar en la práctica de aquéllos principios, puesto de manifiesto por la antropología moral, argumentando que la exposición de las virtudes morales quedaría desprovista de base en caso de que ambas perspectivas no debieran conjugarse, como efectivamente ocurre, en el modelo de racionalidad práctica defendido por Kant (Cohen,

---

alcanse. Naturalmente que las emociones contarán con un mayor ascendiente en el plano del *anima*, como ocurre con la rabia y el temor, menos interesantes para el ejercicio de la moralidad que la simpatía, pero el error proveniría del sometimiento de estos resortes a un único modelo o patrón (Borges, 2012, p. 153; p. 171-172). Borges concluye de la mano de este estudio de lo emocional en la ética kantiana, que el ámbito de lo voluntario es en Kant más amplio que el de la acción racional (Borges, 2012, p. 175), a saber, una tesis que ya sostuviera Aristóteles en el libro III de la *Ética Nicomaquea*, si bien Kant deduce de esta afirmación un parecer contrario al habitual en el mundo griego, haciendo de la virtud el esfuerzo constante por combatir la influencia de las inclinaciones.

2014a, p. 29-30). Por su parte, Christine Korsgaard ha propuesto rebajar la tradicional contraposición entre la deontología kantiana y la teleología aristotélica, en la que se aprecia una mera discrepancia de abordaje psicológico, para subrayar que ambos pensadores cifran lo específico de la acción humana en la elección de un fin por su intrínseca bondad, como se advierte al hilo del análisis aristotélico de lo noble. Así pues, la cultura moral del sujeto y la disciplina de su receptividad se convierten para ambos planteamientos en la clave para suscitar la acción moral correcta (Cohen, 2014a, p. 59-60), que no puede sino derivarse espontáneamente del sujeto. Precisamente en el proceso configurador de la “madurez moral” (Cohen, 2014a, p. 83) en Kant ha hecho especial hincapié Marcia Baron, al considerar que se trata de un estado para el que resulta esencial pertrecharse de actitudes, sentimientos y perspectivas iluminadores sobre uno mismo y los demás. La teoría moral de Kant no instruye en efecto únicamente acerca de formas y principios puros del querer, sino que también comporta indicaciones relevantes a propósito de cómo debe educarse sentimentalmente el ser humano, sin las que los primeros carecerían del necesario vehículo antropológico. Recientemente, Patrick Frierson ha llegado a hablar de la existencia de una “normatividad afectiva” (Cohen, 2014a, p. 185-186) en Kant y al igual que Allen Wood ha elaborado una sutil y completa categorización de las diferentes modalidades del deseo en las que Kant repara, extrayendo consecuencias con respecto al control que debe aplicarles el ser humano (Cohen, 2014b, p. 94-113/133-150).<sup>2</sup> Debemos asimismo a Wolfgang Wieland (2007) una magistral lectura, procedente de la escuela de Gadamer, pero dotada de una personalidad peculiar, acerca del placer experimentado en el mero conocer en la obra de Kant, con especial atención a la tercera *Crítica*.

---

<sup>2</sup> Por mi parte, he intentado contribuir también con algunos escritos a esta línea de trabajo. Cf. Sánchez Madrid, 2016a; 2015a; 2015b; 2014a; 2013; 2012.

El creciente número de publicaciones de los últimos años centradas en cuestiones hasta hace poco consideradas marginales o sencillamente descentradas con respecto del modelo kantiano de racionalidad responde sin lugar a dudas a motivos de calado. En efecto, las resonancias emocionales de los principios y mandatos oriundos de la razón según la teoría kantiana de las facultades nos proporcionan valiosos aspectos para profundizar en nuestro conocimiento de sus funciones, límites y alcance. Desde la convicción de que el nivel de lo emocional permite descubrir dimensiones con frecuencia insospechadas, pero presentes en la concepción kantiana de la razón, me propongo fundamentalmente tres objetivos en el presente trabajo. En primer lugar, procederé a señalar algunos pasajes clave para enfocar la emergencia de notas sentimentales en el uso teórico de la razón, siempre que este se vislumbre desde su necesaria conexión con el uso práctico de esa facultad. Así pues, sostendré que el sentimiento aparece en tales textos como una suerte de expresión racional de la disposición teleológica de los intereses de la razón hacia el interés práctico. En segundo lugar, me propongo delimitar la función radical que el sentimiento de placer y displacer desempeña en la articulación de las representaciones del ánimo, reconociendo en él una suerte de indicador del “grado cero” del sentido que funciona como una pieza relevante en la lógica trascendental. En tercer lugar, analizaré el juicio positivo que a Kant le merece la apelación a un “corazón alegre” de Epicuro, extrayendo algún saldo del profundo y continuado diálogo que mantiene en este aspecto con un pensador clásico del que en principio, por su materialismo, la filosofía crítica se encuentra muy distanciada. Finalmente, analizaré la presencia de lo emocional en la teoría kantiana de la reflexión desplegada en ambas introducciones a la *Crítica del Juicio*, con especial atención a la prueba trascendental del principio de finalidad de las formas de la naturaleza en beneficio de la facultad de juzgar. Mi expectativa es que de la mano de estos cuatro pasos pueda sostenerse con una argumentación coherente que el eje de lo sentimental atraviesa como

un bajo continuo la entera crítica de la razón de Kant, de suerte que el sentimiento no deba ser considerado como lo otro del elemento racional del ser humano, sino bien al contrario como un cauce esencial para que este pueda comprender y evaluar precisamente los mandatos, máximas y apelaciones que la razón pueda dirigirle. En resumen, daremos prioridad a aquellas manifestaciones de la emoción en Kant que habilitan el diálogo entre nuestra naturaleza y los fines racionales, una función que no puede sino contribuir a valorar la dimensión antropológica de la sentimentalidad como un elemento esencial para la consumación histórica y empírica de las prescripciones que la razón hace al ser humano.

### **1. La razón menesterosa**

Uno de los conceptos más escurridizos del entero léxico kantiano es sin duda el que solemos traducir como “necesidad subjetiva” o “menesterosidad” – *Bedürfnis* –, a saber, el índice de determinación de las exigencias que la razón se marca en virtud de su propósito de alcanzar la unidad sistemática de todos sus conocimientos y de satisfacer las tareas planteadas por su supremo interés, a saber, el práctico. Sería erróneo considerar de antemano que la menesterosidad nos habla de un presunto sentimiento experimentado por la razón (Zammito, 1992, p. 238). Un pasaje dotado de una elocuencia extraordinaria con respecto a este complejo término lo encontramos en “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, en el que Kant declara sin ambages que la razón no puede sentir, sino que, por el contrario, produce sentimientos en virtud de las necesidades y carencias que detecta en las fuerzas que le acompañan. Por tanto, la correcta asociación de elementos sentimentales con la razón requerirá una ordenación adecuada entre ambas dimensiones, la sentimental y la racional, toda vez que la segunda explicaría los efectos sufridos en la primera:

La razón no siente; entiende su falta y produce mediante el impulso cognoscitivo el sentimiento de menesterosidad [*Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein und wirkt durch den Erkenntnißtrieb das Gefühl des Bedürfnisses*]. Esto está relacionado con lo que ocurre con el sentimiento moral, que no causa una ley moral, pues esta es enteramente oriunda de la razón, sino que es causado o producido por leyes morales, es decir, por la razón, por cuanto una voluntad activa y, sin embargo, libre, ha menester de fundamentos determinados.<sup>3</sup>

El texto pone de relieve una confusión que seguramente a Kant le parece peligrosa, lo que no es de extrañar teniendo en cuenta la polémica que originó el opúsculo al que pertenece el pasaje. La razón no puede sentir, por cuanto tal circunstancia le obligaría a supeditar sus fuerzas a la facultad de desear inferior, subvirtiendo así enteramente sus fines. Muy distinto es, sin embargo que la razón, tras diagnosticar una carencia produzca “mediante el impulso cognoscitivo” el sentimiento en el que consiste la *Bedürfnis*, interviniendo pues eficazmente en la economía de las facultades. No es la primera vez que Kant sostiene que la razón está en condiciones de producir por sí misma un sentimiento. En efecto, ese es el origen del respeto [*Achtung*]. La misma elección terminológica para nombrar este fenómeno aparece a oídos de Kant revestida de ambigüedad, toda vez que la palabra podría resonar a un antiguo sentimiento, bien lejos de su parentesco estrecho con la razón en su uso práctico. En este contexto práctico, la decisión kantiana será la siguiente: aun siendo un sentimiento, el respeto lo es de

---

<sup>3</sup> WhDO?, AA 08: 139-140, nota. Trad. R. Rovira. Todas las citas de obras de Kant se realizarán de acuerdo con las siglas publicadas por la *Kant-Forschungsstelle* de la Johannes Gutenberg-Universität de Mainz, seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos. Me he servido de las principales traducciones al castellano de las obras de Kant citadas, aunque en casi todos los casos ligeramente modificadas por mí. Cito a los autores de las traducciones que he seguido en las notas a pie, excepto en aquellos casos en que yo misma me he encargado de verter al castellano los pasajes.

una especie singular, al tratarse de un sentimiento “*autoproducido por un concepto de la razón [durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl]*”.<sup>4</sup> En realidad, el respeto amplía notablemente la concepción al uso de los sentimientos, desde el momento que estos pueden reducirse a la inclinación o el miedo, con arreglo a un mapa conceptual que parte de Aristóteles y sistematiza Tomás de Aquino en la sección dedicada a las *passiones* de la *Suma Teológica*. Frente a estas dos direcciones generales con que el sujeto muestra su relación con los objetos mundanos presentes o imaginados, el respeto nos permite cobrar conciencia de la subordinación de nuestra voluntad humana bajo una ley, sin que medien para ello ulteriores influjos cualesquiera que pudieran favorecer tal sometimiento, esto es, sin intervención de ningún móvil procedente del amor propio [*Selbstliebe*]. Por ello, el respeto no ha de considerarse causa de la obligación moral, sino un efecto sentimental resultante de la propia condición práctica de la razón. La correcta comprensión de este orden de razones es esencial para no malversar los rasgos sentimentales del respeto.

Pasajes bien conocidos de la Metodología de la razón pura de la primera y segunda *Crítica* recurren asimismo a un lenguaje sentimental para señalar el proceso de sucesiva humillación y elevación que la razón experimenta al comprender la necesidad de someterse a una disciplina y, acto seguido, la viabilidad de que esa llamada al orden la dirija ella misma. Con ello, Kant expone una suerte de descubrimiento de lo que significa la autonomía al nivel de una facultad:

Es humillante [*demüthigend*] para la razón humana no lograr nada en su uso puro e incluso necesitar de una disciplina para domar sus excesos e impedir las quimeras que proceden de ellos. Pero, por otra parte, el hecho de que sea ella misma la que pueda y tenga que ejercer esta disciplina, sin admitir otra censura por encima de ella, es algo que la

---

<sup>4</sup> GMS, AA 04, 401-402, nota. Trad. Roberto R. Aramayo.

yergue [*erhebt*] y renueva la confianza que tiene en sí misma [*giebt ihr ein Zutrauen zu sich selbst*].<sup>5</sup>

El texto señala que al sentimiento de la humillación de la razón le sucede una confianza renovada, un vocabulario que seguramente debamos entender en un sentido metafórico, como Kleingeld (1998, p. 84) anima a hacer. Pero a mi entender la mera elección de tales metáforas es suficiente para sostener que determinadas emociones remiten al “antropomorfismo simbólico” ensayado por Kant en la parte conclusiva de los *Prolegómenos*<sup>6</sup>, mediante el que se trata de “humanizar” a entes o fuerzas desconocidos no con una intención antropomorfizante, sino en la idea de captar *al menos en el lenguaje* realidades que de otra manera permanecerían enteramente desconocidas para nosotros. Lo que quiero decir en definitiva es que el recurso al sentimiento para referirse a las tareas y expectativas de la razón tiene el propósito de iluminar esos procesos como si se tratara de un cierto recorrido biográfico. Esa concesión al relato tendría la ventaja de comunicarse con la subjetividad humana sin caer en excesos, toda vez que el lector entenderá la mención a los sentimientos señalados como un legítimo desplazamiento semántico. Otro ejemplo de potente elocuencia es el que alude, en el *Canon de la razón pura*, a un *empeño* [*Bestrebung*], sostenido en definitiva por el interés práctico de la razón para traspasar constantemente los límites impuestos por la experiencia, con el fin de consumir la recolección bajo una unidad sistemática de todos sus conocimientos.<sup>7</sup> Kant denomina curiosamente *propensión* [*Hang*] a la tendencia que arrastra a la razón a no descansar hasta dar con esta figura circular, expresiva de la perfección de todas sus tareas, a saber, el término indicativo de la

---

<sup>5</sup> KrV, A 795/B 823. Trad. M. Caimi.

<sup>6</sup> *Proleg.*, § 57, AA IV: 357, trad. M. Caimi; cf. KrV, A 697/B 725, trad. citada. Véase a este respecto el oportuno comentario sobre estas páginas de Gérard Lebrun (2010, p. 323). Cf. Sánchez Madrid (2014b, p. 201-210).

<sup>7</sup> KrV, A 797/B 825. Trad. citada.

tendencia imputable al ser humano a la transgresión del bien moral. Esa propensión – leemos en el texto aludido – va de la mano con una menesterosidad que no cesa en la búsqueda de sistematicidad, una realidad más anhelada que presente en definitiva. Así, pues, Kant despliega ante nosotros una razón en cierto modo deseante, expuesta a la atracción que ejercen sobre ella determinadas imágenes, en buena parte ideales, que gobiernan y explican los pasos emprendidos por esta facultad dominante en la economía del ánimo.

Una resonancia sentimental similar la encontramos en las referencias de Kant a un *regocijo* [*Vergnügen*] que embargará – sostiene – a quienes tengan a bien comparar la marcha argumental de las dos primeras *Críticas*, en las que está en juego la cimentación de los dos usos legislativos de una misma razón. Si ello se produce – indica Kant –,

[t]ales comparaciones regocijarán [*Vergnügen machen*] a quienes hayan podido quedar convencidos por las proposiciones que figuran en la Analítica, pues dan pie para esperar [*veranlassen mit Recht die Erwartung*] que algún día quizá quepa comprender la unidad global de la capacidad racional (tanto pura como práctica) y pueda derivarse todo de un principio; lo cual supone la exigencia ineludible de la razón humana [*das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft*], que solo encuentra plena satisfacción [*völlige Zufriedenheit*] en una unidad sistemática completa de conocimientos.<sup>8</sup>

El texto remite a emociones experimentadas por el sujeto-lector que sigue la argumentación de la *Crítica* – al que Kant alude al final de la Introducción a la *Crítica de la razón pura* –, pero en clara dependencia de las exigencias internas de la razón, lo cual nos conduce a una cuestión relevante, a saber, la identificación kantiana del eje de los sentimientos mencionados en la obra crítica, no con determinaciones subjetivas de un psiquismo humano, sino con efectos derivados de la receptividad hacia los precep-

---

<sup>8</sup> KprV, AA 05: 90-91. Trad. Roberto R. Aramayo.



tos de la razón. En definitiva, el sentimiento no emerge como expresión de la subjetividad, sino que es la subjetividad la que se convierte en plano de exhibición del influjo que la razón y sus fines pueden ejercer sobre ella misma. Es igualmente digno de consideración el hecho de que la misma menesterosidad desempeñe con frecuencia la función de rebajar la carga metafísica algo numinosa de expresiones como la de una necesidad incondicionada. En efecto, en la sección de la Dialéctica dedicada al Ideal de la razón, Kant afirma que se trata de “un verdadero abismo para la razón humana [*der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft*]”<sup>9</sup>, que supera con mucho la representación clásica de la eternidad, toda vez que esta refiere a una duración imposible de cubrir con imágenes, pero no concierne al soporte último de todo lo real.<sup>10</sup> Ahora bien, el ideal de la razón suministra los medios para salir del escollo que obstaculiza la marcha de la razón en su deseo de metafísica, al basarse meramente en la menesterosidad de esta facultad “de llevar a consumación por medio de él toda unidad sintética”.<sup>11</sup> De esa manera, la razón sigue reivindicando su dimensión de facultad en condiciones de dar cuenta de todos los conceptos, opiniones y afirmaciones que realiza, no solo atendiendo a fundamentos objetivos, sino en ocasiones – como la planteada por el texto citado – también subjetivos. Huelga decir que en tales circunstancias es la percepción de la *Bedürfnis* la que justifica la producción de representaciones ideales que pongan en manos de la subjetividad humana la objetualidad ideal necesaria para contribuir a la culminación del interés práctico de la razón.

Toda esta “vida sentimental” de una razón que no siente – si se nos permite la formulación – entronca con lo que Kant denomina

---

<sup>9</sup> KrV, A 613/B 641. Trad. citada.

<sup>10</sup> R 993, AA 15: 438: “[Lo sublime] es algo así como el descubrimiento de un abismo en nuestra propia naturaleza al extenderse más allá de los límites de los sentidos [*Es ist gleichsam die Entdeckung eines Abgrundes in unserer eigenen über die Sinnengrützen sich erstreckenden Natur*]”.

<sup>11</sup> KrV, A 613/B 641. Trad. citada.

metafísica como disposición natural o *metaphysica naturalis*, a saber con el hecho de que esta disciplina llamada a convertirse en ciencia comienza como evidencia sentimental de una necesidad, a saber, la que conduce a la razón a intentar dar respuesta a preguntas “que no pueden ser respondidas por ningún uso empírico”.<sup>12</sup> La metafísica emerge pues tan pronto como la razón se ha ensanchado tanto en los seres humanos como para alcanzar la especulación. Ahora bien, este ensanchamiento no se ha visto acompañado en época de Kant – y podríamos extender la respuesta a la nuestra – de la deseable ascensión al estatus de los saberes científicos, lo que anima a considerarla una ciencia singular, más relacionada con la valoración de un estado de cosas que con la historia de un progreso. De ahí la imagen de la piedra de Sísifo que Kant elige para referirse a esta disciplina, de origen más sentimental que puramente lógico o, mejor dicho, cuyo origen reside en la conexión íntima entre la tendencia al concepto y las emociones anímicas. En ninguna actividad del espíritu se siente con tanta intensidad el vínculo entre razón y emoción como en el caso de la metafísica, quizás por su carencia de utilidad y perspectiva pragmática, quizás porque vive más de lo que quiere ver que de lo que ciertamente tiene a la vista:

Solo conozco por suerte para los seres humanos una única ciencia de este tipo, a saber, la metafísica, una filosofía teórica de la razón pura, es decir, de todas las fuentes de la experiencia. Ella es la piedra de *sysyphus*, en torno a la que uno gira incansablemente, sin llevarla a un lugar duradero [*der Stein des sysyphus, an dem man rastlos wälzt und ohne ihn jemals an seine bleibende Stelle zu bringen*].<sup>13</sup>

El proyecto crítico, que aspira a inaugurar una nueva época en esta piedra de Sísifo, no se propone sino levantar acta de “toda elaboración [*Bearbeitung*] de la razón especulativa, aunque fuese vana”<sup>14</sup>,

---

<sup>12</sup> KrV, *Einl.*, § VI, B 21. Trad. citada.

<sup>13</sup> R 5115, AA 18: 94.

<sup>14</sup> KrV, A 703/B 731. Trad. citada.

depositándolas todas en el archivo de la razón humana con vistas a prevenir futuros yerros. Hasta el momento, hemos intentado plantear que las fuentes de semejante elaboración, de factura casi freudiana, hunden sus raíces en cimientos levantados por un lenguaje emocional, que no denota tanto presuntos sentimientos de la razón, sino más bien, como se señalaba en el primer pasaje que comentábamos de *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, sentimientos alumbrados por la percepción y diálogo con la razón, una facultad a la que únicamente de modo indebido podríamos asociar directamente sentimientos o inclinaciones. El mismo surgimiento de la metafísica responde en Kant a la escucha por parte del ánimo humano de principios incongruentes con nada que pueda tener consistencia empírica y temporal. Es el descubrimiento de la razón el que nos permite descubrir una nueva manera de sentir en la antropología kantiana que sostiene como un bajo continuo el entero proyecto crítico.<sup>15</sup>

## **2. El sentimiento de la vida como experiencia radical del ánimo humano**

Debería dejarse definitivamente de lado la consideración de Kant como un autor enemistado con el orden de lo emocional, gustoso de obligar al sujeto a renunciar a su peculiar sentir y al entero campo de sus inclinaciones.<sup>16</sup> Nada más lejos de la verdad. La lectura atenta de las Lecciones de Antropología, que cubren un amplio arco temporal en la docencia de Kant, permite cobrar conciencia de la importancia que para nuestro pensador posee la

---

<sup>15</sup> Sobre la presencia en las *Reflexiones* de Kant de una mención – un *hapax* – a la *antropología trascendentalis*, me permito remitir a mi trabajo (2016b), de próxima publicación en un volumen colectivo en De Gruyter.

<sup>16</sup> He intentado contribuir a este cambio de mirada, propiciado por los trabajos de Loudon, Sherman, Baron, Korsgaard y Cohen, en mi libro *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão* (Sánchez Madrid, 2016c), que incluye un prefacio de Leonel Ribeiro dos Santos (CFUL, Portugal) y un post-facio de Márcio Suzuki (USP, Brasil).

transformación y cultura progresiva de lo que llama, con una denominación genérica, instintos, que solo la “dejadez” convierte en pasiones. El trabajo del ser humano sobre sí mismo debe situarlos bajo la égida de la razón, esto es, volverlos dependientes de esta facultad.<sup>17</sup> Por ello mismo, Kant se opone al desprecio que la escuela estoica dirige a las pasiones en general, toda vez que considera que el término *passio* engloba no solo a afectos y pasiones, sino también a sentimientos e inclinaciones. Sin embargo, los últimos son originarios, esto es, proceden del bagaje emocional con que nace el ser humano, y solo requieren de educación y medida para que los sentimientos no incrementen su fuerza hasta el punto de impedir que el sujeto compare su estado actual, bajo el dominio del afecto o de la pasión, con el resto de representaciones y deseos.

¿Acaso concuerdan los afectos y pasiones con la sabiduría? Los estoicos decían que afectos y pasiones [*Affecten und Leidenschaften*] serían justamente contrarios a la sabiduría y que tendrían que ser arrancados de raíz para llegar a ser sabios (se llama a esta doctrina apatía, liberación de las pasiones). Se considera con ello que la naturaleza nos ha dotado de afectos y pasiones, cuando en realidad no nos ha dado afectos y pasiones, sino sentimiento e inclinaciones [*Gefühl und Neigungen*]. El hecho de que el sentimiento escale hasta el afecto procede de la disposición del sujeto y el que la inclinación se convierta en pasión procede de la sensibilidad ciega de los seres humanos, que no saben gobernarse a sí mismos. Así pues, un deseo desenfrenado se convierte en una pasión. Nuestros sentimientos exigen un término medio [*Mittelmaaß*], de modo que podamos convertirnos en dueños de nosotros mismos.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1524: “La naturaleza tiene instintos, que están dirigidos a fines sabios. Pero estos deben ser conducidos con reflexión y no degenerar por dejadez [*Verwahrlosung*] en ciegas pasiones [*blinde Leidenschaften*]. Hay que volver a los instintos dependientes de la razón [*von der Vernunft abhängig*]. La naturaleza conduce mediante instintos, que deben ser conducidos, a su vez, por la razón”. Cf. Päd. AA 09: 442: “El estado salvaje es la independencia de las leyes. La disciplina somete al hombre a las leyes de la humanidad y comienza a dejarle sentir la coacción de las leyes”.

<sup>18</sup> V-PP/Powalski (1782-83), AA 27: 204-205.

Los estoicos habrían marrado notablemente en el conocimiento de la naturaleza humana, al pasarles inadvertido que no todas las emociones son idénticas, sino que algunas de ellas son más originarias, y por ello inocentes. La fuerza de la distinción rousseauiana entre amor de sí y amor propio es bien apreciable en este punto. Tras este aligeramiento de la carga de culpa proyectada sobre el orden de los sentimientos, cabe preguntarse en qué consiste en Kant el sentimiento de contento más extendido entre los seres humanos. Este sentimiento es el de placer, por el que se entiende la

representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida [*Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens*], esto es, con la facultad de causalidad de una representación con respecto a la realidad efectiva de su objeto (o a la determinación de las fuerzas del sujeto para la acción que la produce).<sup>19</sup>

El pasaje expresa con contundencia que el placer es el índice manifestativo de una concordancia o coincidencia entre un ente externo – objeto o acción – y las condiciones subjetivas de la vida, esto es, la facultad de desear que pudiera producir la acción o el objeto promotores del sentimiento de placer. El texto no descarta que esa facultad sea responsable de la realidad que le resulta placentera. Esa es una de las direcciones que puede tomar el proceso. Pero bien pudiera ocurrir que lo contemplado no contara con intervención directa ni indirecta del observador que juzga, lo que toca de lleno la experiencia estética en clave kantiana. En textos menos conocidos que la célebre nota de la segunda *Crítica* Kant va aún más lejos, vinculando tanto al placer como al displacer con lo que denomina “lo absoluto”.<sup>20</sup> Cuando intenta aclarar en qué consiste

<sup>19</sup> KprV, Pról., AA 05: 9, nota. Trad. citada.

<sup>20</sup> Véase R 4857, AA 18: 11 (“Solamente el placer y el displacer constituyen el absoluto, porque son la propia vida [*Lust und Unlust machen allein das absolute aus, weil sie das Leben selbst sind*]”). Cf. KU, § 1, AA 05: 204; R 4856, AA 18:

ese absoluto, indica que se trata de la misma vida. Como he sugerido en otros textos (Sánchez Madrid, 2016a), a mi entender esa identificación de lo que cae del lado de la vida con lo absoluto sitúa al placer y displacer en una posición de gozne mediador que marca la única relación posible entre lo cognoscible y lo incognoscible. De alguna manera, lo que cae por debajo de la línea de flotación del sentimiento de placer y displacer sencillamente no existe para el ser humano, pues ni siquiera puede aspirar a entenderlo. El sentimiento opera así como el elemento necesario para identificar islas de sentido, previas al conocimiento, cuyo camino preparan, pero con el que no se identifican. En esta línea Kant cita en alguna ocasión al fundador de la Escuela Cirenaica, Aristipo, como excelente conocedor de los misterios que se encuentran tras la aparición del placer y el displacer: “Según Aristipo solo el placer y el displacer son verdaderas realidades, todo el resto son solamente representaciones de relaciones [*Nach Aristipp sind Lust und Unlust allein wahre Realiteten, alles andere sind nur Vorstellungen von Verhältnissen*]”.<sup>21</sup>

Ambos señalarían en dirección hacia algo parecido al origen de la representación, que de alguna manera fundan y a la que anteceden necesariamente. Por ello, Kant reparará, normalmente en textos de la tercera *Crítica*, en el rastro persistente del placer y su contrario en toda representación generadora de conocimiento, pues a su base siempre se encontrará la base orientadora que constituye el sentimiento. La promoción de Aristipo del placer al lugar

---

11 (“En toda relación en la que queremos volver algo comprensible, ambos miembros tienen que conocerse. Ahora bien, a veces el objeto se desconoce, pero la sensación es conocida. Por tanto, esta no puede hacerse comprensible. Sin embargo, la sensación y el sentimiento de placer están en nosotros mismos, por lo que ambos están determinados y son comprensibles en nosotros mismos”).

<sup>21</sup> R 6324, AA 18: 647. Cf. R 771, AA 15: 315: “Dado que la autoafección [*Selbstempfindung*] es el último fundamento de determinación de todas nuestras acciones, todo se refiere al sentimiento (que es o bien placer o displacer)”.

del Bien supremo tendría que ver con una suerte de sustitución del principio con el fin. En el origen de nuestra relación con el mundo no puede sino hallarse como vehículo de orientación el sentimiento. Una certeza semejante atribuye Kant a Epicuro, al que no escatima elogios en un conocido pasaje de la “Análítica de lo bello” de la *Crítica del Juicio*:

Tampoco debe negarse que todas las representaciones en nosotros, ya sean objetivamente meramente sensibles o enteramente intelectuales, sin embargo, pueden estar ligadas subjetivamente con agrado [*Vergnügen*] o dolor [*Schmerz*], por muy imperceptibles que sean ambos (porque en su conjunto afectan al sentimiento de la vida [*das Gefühl des Lebens*] y ninguna de ellas, en la medida en que es una modificación del sujeto, puede ser indiferente; incluso [no debe negarse] que, como Epicuro afirmó, el agrado y el dolor en último término son siempre corporales, ya partan de la imaginación o hasta de las representaciones del entendimiento, porque la vida sin el sentimiento del órgano corporal es meramente conciencia de la existencia [*Bewußtsein seiner Existenz*], pero no un sentimiento del bienestar o del malestar [*kein Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens*], esto es, del incentivo o suspensión de las fuerzas vitales, porque el ánimo es por sí mismo toda vida (el principio mismo de la vida [*das Lebensprincip selbst*]) y los obstáculos o excitaciones tienen que buscarse fuera del mismo o hasta en el hombre mismo, con ello, en combinación con su cuerpo.<sup>22</sup>

El texto nos interesa especialmente por cuanto introduce la cuestión del cuerpo y lo corporal en el planteamiento de la naturaleza del placer. El sentimiento de placer y displacer consulta en realidad su parecer al cuerpo, pero al mismo tiempo lo hace a propósito de representaciones, esto es, operaciones intelectivas de las facultades del ánimo. Nos encontramos, pues, ante una experiencia que

---

<sup>22</sup> KU, § 29, *Allg. Anm.*, AA 05: 277-278. Trad. Roberto R. Aramayo. Cf. Prol., § 46, AA 04: 334, nota: “[E] yo no es más que el sentimiento de una existencia, sin el más mínimo concepto, y es solo la representación de aquello con lo cual todo pensar está en relación (*relatione accidentis*) [*ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht*]”. Trad. citada.

combina la representación con lo corporal, enriqueciendo la conciencia de nuestra existencia con un suplemento que no es sino el sentimiento de bienestar o malestar. Lo que aquí comparezca como bienestar o malestar responderá inequívocamente al posible aumento o descenso de las fuerzas vitales, de suerte que la cuestión de la relación entre la razón y la vida – un campo aún por explorar en la investigación sobre Kant – cobra todo el protagonismo en la argumentación.<sup>23</sup> Kant llega a localizar una suerte de “grado cero” de lo sentimental en la existencia humana, que presenta en los términos de una “intuición empírica indeterminada”, en un conocido pasaje de los “Paralogismos” de la primera *Crítica*:

[M]i existencia tampoco puede considerarse como deducida de la proposición Yo pienso, como lo creyó Cartesio [...], sino que es idéntica a ella. [La proposición Yo pienso] expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, una percepción [*eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung*] (y por tanto prueba que en el fundamento de esta

---

<sup>23</sup> De esta cuestión trata de manera central el escrito VNAEF, AA 08: 412-413: “Dice *Crisipo* en su enérgico lenguaje de estoico: ‘La naturaleza ha dado al cerdo un *alma*, en vez de *sal*, para que no se corrompa’. Este es, pues, el grado ínfimo de la naturaleza del hombre previo a toda cultura, a saber: el instinto meramente animal. – Pero parece como si en esto el filósofo hubiera lanzado una mirada profética sobre los sistemas fisiológicos de nuestro tiempo; solo que ahora, en vez de la palabra *alma*, se ha preferido usar la expresión *fuerza vital* (y en ello se procede con razón, pues de un efecto puede muy bien concluirse una *fuerza* que lo produce, pero no inmediatamente una *sustancia* especialmente apropiada a esta clase de efecto), mientras que la *vida* se pone en la *acción* de fuerzas estimulantes (el estímulo vital) y en la facultad de *reaccionar* a fuerza estimulantes (la facultad vital), y se llama *sano* al hombre en el que un estímulo proporcional no produce ni un efecto excesivo ni uno demasiado débil: ya que, de lo contrario, la operación *animal* de la naturaleza se transforma en una operación *química*, que tiene como consecuencia la corrupción, de tal modo que no es (como se creyó generalmente) la corrupción la que ha de seguirse de y tras la muerte, sino la muerte la que ha de seguirse de la corrupción previa. – Así pues, en este caso de representa la *naturaleza* en el hombre antes aun de su humanidad, por tanto, en su universalidad, tal como actúa en el animal, solo para desarrollar fuerzas que después puede utilizar el hombre según leyes de la libertad”. Trad. R. Rovira.



proposición existencial [*Existentialsatz*] hay ya una sensación, que en consecuencia pertenece a la sensibilidad), pero precede a la experiencia, que ha de determinar por medio de la categoría el objeto de la percepción con respecto al tiempo. [...] Una percepción indeterminada significa aquí algo real [*etwas Reales*] que ha sido dado, pero solo al pensar en general y, por tanto, no como fenómeno, ni tampoco como cosa en sí misma (*noumenon*), sino como algo que existe de hecho [*als Etwas, was in der That existirt*] y que es designado como tal en la proposición Yo pienso.<sup>24</sup>

Como se sostiene en el pasaje, a la base de aquella percepción empírica indeterminada se encuentra ya una sensación, pero se trataría de una sensación previa a cualquier experiencia, esto es, una suerte de dispositivo que anuncia la apertura del ser humano a las realidades mundanas, cuando estas no han hecho aún aparición en el escenario de la experiencia. La clasificación ontológica de esta condición es compleja, toda vez que no se trata ni de un fenómeno ni de un noúmeno, sino de algo real dado, si bien solo al pensar, “como algo que existe de hecho”, implicado en la proposición *Yo pienso*.<sup>25</sup> La interpretación del pasaje no es sencilla, pero me atrevo a apuntar que esa realidad pre-fenoménica va de consuno con la disposición al sentimiento del ánimo y no puede sino identificarse con el tipo de percepción de sí que habilita el placer o displeacer. Es cierto que Kant no menciona expresamente en el pasaje a ninguno

---

<sup>24</sup> KrV, B 423. Trad. citada.

<sup>25</sup> Recomendamos consultar en relación con la función que cumple el cuerpo en la apertura kantiana de la experiencia el espléndido trabajo de Oroño (2015, p. 490-491): “[C]iertos pasajes de la ‘Estética trascendental’ y de la ‘Reflexión de Leningrado’ nos permite[n] vislumbrar un modo de autoconciencia *a priori* que toma en consideración la corporalidad del sujeto. [...] [E]l criticismo kantiano nos conduce a un modo de autoconciencia *a priori* que no se identifica con la representación intelectual que debe acompañar a cada una de nuestras representaciones [...], ni con la conciencia empírica que podemos tener de nosotros mismos. [...] En lugar de ello, nos encontramos aquí con una representación sensible *a priori* de la propia corporalidad, sin la cual no poseeríamos experiencia externa, al menos tal como es concebida en el marco del idealismo trascendental de Kant”.

de estos operadores, pero no es menos cierto que el texto desrealiza todo lo posible el sentimiento para presentar expurgada de toda nota ajena su calidad ontológica. En la percepción empírica indeterminada, en la que sugiero reconocer la formulación analítico-trascendental del sentimiento, el ánimo es capaz por primera vez de comenzar a distinguir entre representaciones que proceden espontáneamente de su ánimo y otras que proceden de objetos ajenos, a saber, entre fenómenos y cosas en sí mismas. Justamente las posiciones entre las que cobra forma el “Yo existo pensando” en el pasaje de la nota de B 423. Esa misma función podemos recuperarla a la luz de un texto esencial a este respecto de la *Fundamentación*, donde leemos lo siguiente:

Hay una observación que no exige precisamente de un reflexión sutil, sino que se puede suponer que puede hacer hasta el entendimiento más ordinario, si bien a su manera, mediante una oscura distinción de la capacidad de juzgar, que él llama sentimiento [*durch eine dunkele Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt*]: que todas las representaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (como las de los sentidos) no nos dan a conocer los objetos de otro modo que como nos afectan, a la vez que permanece desconocido para nosotros lo que ellos puedan ser en sí mismos y que, por lo tanto, en lo que concierne a este tipo de representaciones, podemos llegar así meramente, incluso con la más rigurosa atención y claridad que pueda añadir nunca el entendimiento, al conocimiento de los *fenómenos*, jamás al de las *cosas en sí mismas*.<sup>26</sup>

La profundidad hermenéutica de esta oscura distinción del Juicio permite establecer un primer mapa, por provisional que sea, de orientación ontológica para el sujeto. No es indiferente que sea el sentimiento el elemento en condiciones de levantar semejante edificio, que será sucesivamente depurado por el único camino viable, a saber, el de la elaboración conceptual. El mismo acceso a lo vital que supone la captación de la distinción mencionada invita a detenerse en consideraciones de alcance para el sistema kantiano. Por

---

<sup>26</sup> GMS, AA 04: 450. Trad. citada.

de pronto, la vida aparece como un fenómeno tendente al encubrimiento en Kant, del que únicamente se libra por medio de acciones reflexionadas y conscientes, nunca hundándose en el mero goce. Otra vía para que la vida cobre un peso específico casi insoportable es el tedio. Esta sensación emerge cuando el ánimo se encuentra vacío de sensaciones, suscitándose así un *horror vacui* – señala Kant – que trae consigo el presentimiento de una muerte lenta<sup>27</sup>, mientras que el deleite se ve acompañado por un acortamiento del tiempo, contenido en las expresiones de uso común con las que los hablantes manifiestan intuitivamente su asombro por el paso rápido y casi imperceptible del transcurrir temporal – “¿Adónde se fue el tiempo?; ¡Qué corto se nos ha hecho el tiempo!”<sup>28</sup> –. Uno de los ejemplos más célebres de Kant con respecto a este fenómeno esconde un préstamo inconfeso a la obra de Lord Kames.<sup>29</sup> La escasez y multiplicidad de pensamientos y acciones determina la brevedad o extensión de la vida, uno de los tópicos estoicos de los que se hace eco Kant en su concepción de la existencia. Y en esa misma medida, puede decirse que el análisis antropológico de lo sentimental modifica el acceso a este orden permitido por la Estética trascendental de la primera *Crítica*, toda vez que el sujeto trascendental no es la persona de carne y hueso. Una de las maneras más naturales y sencillas de evitar la caída en el tedio de sí es la distracción voluntaria, que se convierte en una operación propiciadora de una rica meditación y del hallazgo de soluciones que hasta entonces habían permanecido entre brumas. *Tacto lógico* es el nombre que se reservará a aquella capacidad para orientarse en la oscuridad del ánimo hasta dar con las sendas más

---

<sup>27</sup>ApH, § 61, AA 07: 233. Trad. M. Caimi.

<sup>28</sup>ApH, § 61, AA 07: 234. Trad. citada.

<sup>29</sup>ApH, § 61, AA 07: 234. Trad. citada. Debo la referencia a Lord Kames a Márcio Suzuki, que ha rastreado esta y otras presencias de autores pertenecientes al empirismo inglés en la obra estética y antropológica kantiana (Suzuki, 2014b, p. 469-470/484-485).

adecuadas para resolver un problema o disolver un enigma<sup>30</sup>, un proceder que ha visto surgir a todos los juicios provisionales, piezas de una suerte de lógica oscura del ánimo. Es esta una experiencia que está igualmente a la mano del músico, tan acostumbrado a sacar provecho justamente de la proliferación de las representaciones oscuras.<sup>31</sup> La pertenencia de la distracción a la dietética del ánimo se formula de la siguiente manera en la *Antropología en sentido pragmático*:

[D]istraerse, esto es, hacer objeto de una desviación a su facultad de imaginación involuntariamente reproductiva – por ejemplo, cuando un clérigo ha pronunciado ya su sermón aprendido de memoria y quiere impedir que le siga haciendo ruido en la cabeza –, es un procedimiento preventivo de la salud del ánimo, necesario y en parte también artificioso.<sup>32</sup>

Pero el elogio que Kant dirige a los expedientes artificiosos de los hombres para lograr no distraerse involuntariamente no es ninguna excepción. Autores como Georg Friedrich Meier habían analizado tales dispositivos con brillantez y perspicacia psicológica<sup>33</sup>, concluyendo que el erudito y el sabio debía ocuparse de tenerlos siempre a mano, al propiciar el descubrimiento de asociaciones que de otra manera pasarían desapercibidas para la reflexión. Si recuperamos por un momento el hilo conductor de la acción como medio de conocimiento de la vida, veremos confirmada la condición profundamente nihilista de esta última. En efecto, por sí misma no entrega nada, sino que necesita rellenarse literalmente con actividades y proyectos. Por ello, el sentimiento, a diferencia del goce, puede figurar como índice de elaboración vital, de manera

---

<sup>30</sup> ApH, § 6, AA 07: 139-140. Trad. citada.

<sup>31</sup> ApH, § 5, AA 07: 136. Trad. citada.

<sup>32</sup> ApH, § 47, AA 07: 207. Trad. citada. Cf. V-Anth/Mensch, AA 25/1: 946.

<sup>33</sup> Véase el brillante artículo sobre este tema en Meier de Suzuki (2014b, p. 105-116).

que, cuando desaparece esa mediación, el aborrecimiento, el disgusto y el asco surgen con premura:

El ser humano siente su vida mediante la acción y no mediante el goce [*Genuß*]. Cuanto más ocupados estamos, más sentimos que vivimos, tanta mayor conciencia tenemos de nuestra vida. En el ocio no solo sentimos que la vida se nos escapa, sino que sentimos incluso una ausencia de vida de la actividad [*Leblosigkeit der Thätigkeit*]; por lo tanto, no contribuye a entretener nuestra vida. El goce de la vida no rellena el tiempo, sino que lo deja vacío. Pero ante un tiempo vacío el ánimo humano tiene aborrecimiento, disgusto y asco [*Abscheu, Unmuth und Ekel*]. El tiempo presente puede parecernos lleno, pero en el recuerdo aparece sin embargo vacío; pues cuando se llena con juegos, etc., parece estar lleno mientras que dura, pero en el recuerdo está vacío; pues cuando no se ha hecho nada en la vida de uno, sino únicamente desperdiciado el tiempo y se ve retrospectivamente el tiempo pasado, no se entiende cómo ha llegado al final tan rápido, puesto que no se ha hecho nada en él. El tiempo solo se rellena con acciones; solo sentimos nuestra vida en ocupaciones, en el goce no sentimos nuestra vida suficientemente, pues la vida es la facultad de la espontaneidad y el sentimiento de todas las fuerzas del ser humano. Cuanto más sentimos nuestras fuerzas, más sentimos nuestra vida.<sup>34</sup>

El texto precedente contiene toda una declaración de intenciones. Kant distinguirá implícitamente entre un sentido inferior y otro superior del sentimiento, de manera que el primero se solape con la absorción de la vida por el goce. Frente a esta posibilidad, la acción y, desde luego, la escucha del mandato racional, repercuten de manera intensa en el ánimo, generando en él una suerte de sensación de incremento de sus fuerzas. A la vista de este recorrido textual, podríamos sostener con cierta convicción que a ojos de Kant nunca nos sentimos más vivos que cuando abrimos el acceso a nuestro ánimo con mayor fuerza a la razón, precisamente para que transforme un espacio que por sí mismo es una fábrica de vivencias nihilistas en un territorio dotado de sentido y respetuoso

---

<sup>34</sup> V-Mo/Collins (1774/1775), AA 27: 381.

con la dignidad humana, sobre el que se pueda levantar la construcción de un relato coherente y satisfactorio para el sujeto.<sup>35</sup>

### **3. La virtud y la condición epicúrea de “un corazón siempre alegre”**

Es bien conocido que la moral kantiana prescinde de la movilización de la voluntad por obra de las inclinaciones, mostrando que estas pueden ser sobrepujadas por el influjo que el imperativo categórico posee sobre el ánimo. Si se hace abstracción del alcance que la inclinación tiene sobre la voluntad, resultará mucho más visible el modo en que la ley impulsa a aquella a actuar y el sentimiento de respeto acreditará tal determinación, apareciendo como el reverso subjetivo de la misma ley. No es de extrañar que Kant defina el respeto como “la máxima de cumplir una ley tal incluso quebrantando todas mis inclinaciones”.<sup>36</sup> Este sobrepujamiento de los *móviles a posteriori* no deja, sin embargo, de contar con efectos sobre el sentimiento. Se trata del “efecto negativo sobre el sentimiento [*die negative Wirkung aufs Gefühl*] (por el quebranto [*Abbruch*] que acontece para las inclinaciones)”<sup>37</sup>, que Kant no duda en calificar como un dolor que nos sitúa ante el único caso de un sentimiento cuya relación con un conocimiento de la razón puede determinarse *a priori* por conceptos. Ahora bien, la tonalidad aní-

---

<sup>35</sup> Nos ha ayudado a reconocer la interconexión entre los distintos niveles de vida en Kant el magnífico trabajo que Molina ha dedicado a la relación entre razón y vida en este pensador: “Si damos [...] una mirada de conjunto a los distintos sentidos del concepto de vida en Kant, podemos notar que hay una continuidad entre ellos: primero, la vida en su nivel biológico, que no implica necesariamente autoconciencia, pero que la hace posible; segundo, la vida en sentido estético, en un nivel *a la vez* animal y racional, que sí conlleva un grado elemental de autoconciencia como conciencia de la propia vida, de las fuerzas vitales o de la vitalidad del cuerpo; finalmente, la vida en sentido práctico, en un nivel racional, que implica la conciencia de nosotros mismos como sujetos capaces de autodeterminación” (Molina, 2015, p. 514).

<sup>36</sup> GMS, AA 04: 400. Trad. citada.

<sup>37</sup> KprV, AA 05: 72-73. Trad. citada.

mica del quebranto de las inclinaciones no es negativa más que en un primer momento. En efecto, puede generar lo que Kant califica de análogo del sentimiento de placer, resultante de una suerte de satisfacción negativa en la propia existencia que comparte más de un rasgo con la ecuanimidad de tradición estoica. Veamos la descripción de esa resonancia afectiva de la conciencia de la propia autonomía:

Mas, ¿acaso no se ha señalado una palabra que designe, no un disfrute como el de la felicidad, pero sí una complacencia en la propia existencia [*ein Wohlgefallen an seiner Existenz*], un análogo de la felicidad [*ein Analogon der Glückseligkeit*] que ha de acompañar necesariamente a la conciencia de la virtud? ¡Claro que sí! Esa palabra es *autosatisfacción* [*Selbstzufriedenheit*], que en sentido estricto siempre alude tan solo a una complacencia negativa en la propia existencia [*ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz*], donde uno es consciente de no necesitar nada.<sup>38</sup>

Una complacencia negativa en la propia existencia comporta un reconocimiento sin alharacas de la función que el sentimiento desempeña en el ánimo humano, pero disuelve definitivamente la asociación de Kant con un pensamiento rigorista que expulsa cualquier emoción del espacio de la moral. Lejos de ello, no es infrecuente encontrar textos, especialmente procedentes de las obras antropológicas, en los que el contento y la alegría en general propician en el ánimo humano una disposición que contribuye al progreso de la experiencia general del mundo, incluida la experiencia moral. Por lo general, Kant elogia el principio de *voluptuosidad* [*Wohllust*] de Epicuro, siempre que éste se entienda como él mismo aconseja traducirlo, a saber, como un corazón siempre jovial, un temple anímico que acompaña a la figura del sabio.<sup>39</sup> Pero pare-

---

<sup>38</sup> KprV, AA 05: 117 *et seq.* Trad. citada.

<sup>39</sup> Suzuki recuerda la recomendación del filólogo Johan David Michaelis en *De la influencia de las opiniones sobre el lenguaje, y del lenguaje sobre las opiniones* (1762) de traducir la *voluptas* de Epicuro no tanto como *Wohllust*, sino como

ce sentir también una considerable simpatía hacia la ecuanimidad [*Gleichmütigkeit*], a saber, la disposición de quien no se alegra ni se entristece más que con los estados que juzga merecedores de ello, dando muestra no de una indeseable insensibilidad, sino de una satisfactoria fortaleza<sup>40</sup> y de un duradero contento consigo mismo:

La indiferencia debida a la insensibilidad [*Gleichgültigkeit aus Unempfindlichkeit*] es estupidez, pero la ecuanimidad [*Gleichmüthigkeit*] es un efecto de la fortaleza y no de la debilidad; consiste en la posesión de un bienestar indiferente a la condición de los objetos externos, y en la conciencia de la mayor parte de sentimientos de bienestar que obvia todas las circunstancias externas. La ecuanimidad se acomoda a los filósofos. [...] Uno siente en sí mismo que es la fuente de la vida. La salud del alma y del cuerpo es ciertamente la mayor fortuna; es la mayor suma de placer y contento, una suma que con todo se sigue sintiendo aunque haya dolores.<sup>41</sup>

La educación antropológica y una práctica continuada enseñan a alcanzar este estado anímico, promisorio de felicidad, habida cuenta de que en tal situación el sujeto se siente fuente de sus propios placeres y distracciones, esto es, se sabe autónomo en su manera de sentir. Si los afectos se suelen considerar instancias en las que el ánimo se muestra fundamentalmente pasivo<sup>42</sup>, la descripción del hombre ecuánime parece cuadrar el círculo. La ecuanimidad se opone al afecto porque procede de la aplicación de principios y de la adopción de una disposición mental firme, pero no por

---

*angenehme Empfindung*, esto es, como sensación agradable (2014a, p. 348-349).

<sup>40</sup> Véase ApH, AA § 62, AA 07: 235. Trad. citada. Sobre el corazón siempre alegre véase V-Anth/Mron, AA 25/2: 1344-1345; cf. V-Anth/Collins, AA 25/1: 18.

<sup>41</sup> V-Anth/Fried, AA 25/1: 561.

<sup>42</sup> Sobre el mapa de los afectos – en la escala que va de las emociones a las pasiones – en Kant, me permito remitir a mi trabajo (Sánchez Madrid, 2013, p. 109-132). Véase también Harder (2009).



ello debe vincularse a una insensibilidad que preconice la paz de los cementerios.<sup>43</sup> En buena parte, consiste en tener presente un único pensamiento, a saber, que ningún revés de la fortuna ha de ser más importante que el signo de nuestra propia conducta. Lo segundo está en efecto bajo nuestro control, mientras que lo primero no. Por ello la máxima estoica del *sustine et abstine* debe considerarse una máxima cargada de sabiduría.<sup>44</sup> Cultivar un comportamiento semejante incrementa la actividad del ánimo y suministra al sujeto un seguro capital para su deleite interno<sup>45</sup>, una imagen cara a Kant, que no duda en recomendar a la juventud que frecuentaba sus lecciones la renuncia a placeres inmediatos con la intención epicúrea de dotarse de un fondo de satisfacción futura, una posesión que proporciona al sujeto la conciencia de “tener la fruición en su poder”.<sup>46</sup> En ocasiones también se hace hincapié en que cuanto más desprovista está la complacencia de marcas sensibles, más potente y estimulante se muestra. Considero muy acertada la observación de Márcio Suzuki, según la cual la valoración del hombre ecuánime se completaría con la consideración del filósofo que ríe, en la estela del sabio Demócrito.<sup>47</sup> La disposición para considerar todo a la luz del humor facilita en efecto representarse las cosas lúdicamente y aumenta la salud anímica<sup>48</sup>, de la misma manera que los *hobby-horses* preconizados por el *Tristram Shandy* de Sterne, aficiones que ofrecen a los individuos la posibi-

---

<sup>43</sup> V-Anth/Mron, AA 25/2: 1319 y 1343.

<sup>44</sup> V-Anth/Mron, AA 25/2: 1320.

<sup>45</sup> Recomiendo la lectura de las observaciones de Suzuki (2014a, p. 367) sobre la tripartición kantiana del alma (*Seele; anima*), ánimo (*Gemüth; animus*) y espíritu (*Geist; mens*) y sus fuentes en Hutcheson. Cf. Suzuki (2014a, p. 360/365).

<sup>46</sup> ApH, § 25, AA 07: 165; cfr. ApH, § 63, AA 07: 237. Trad. citada. Véanse los provechosos comentarios de Suzuki acerca de la influencia del pensamiento de Hume en tales pasajes (2014a, p. 364-365).

<sup>47</sup> Suzuki (2014a, p. 352).

<sup>48</sup> V-Anth/Collins, AA 25/1: 173 y V-Anth/Fried, AA 25/1: 563.

lidad de olvidarse de sí mismos durante un buen rato de la mano de una ociosidad atareada.<sup>49</sup>

En el contexto de las emociones que coadyuvan a sostener el trabajo de una moralidad que sería un edificio abstracto sin ellas, Epicuro resulta un autor clásico especialmente simpático para Kant, que admira la perspicacia con que el filósofo hedonista advirtió de la imposibilidad de cumplir con las condiciones de la virtud sin disponer de un corazón alegre. Es indiscutible que Epicuro muestra una confianza desmedida en las fuerzas propias de la virtud<sup>50</sup>, pero por lo que hace a la elección del temple de ánimo apropiado a lo que Kant califica como “intención moral en lucha”<sup>51</sup> parece no presentar objeción alguna. La reclamación epicúrea de contento en la vida práctica no invita al sujeto a enriquecer su experiencia del placer, sino más bien a reducirla y acomodarla a humildes exigencias. Lo peculiar de la existencia del sabio de Samos, seguramente procedente del relato de Diógenes Laercio, así lo confirma:

Epicuro fue un filósofo que sembró el camino a la virtud con flores. No fue, como se cree habitualmente, complaciente con la voluptuosidad [*gegen die Wollüste nachsichtlich*], sino más bien un docto tan estricto de la virtud, que casi fue más allá de las fuerzas humanas. Enseñó que la verdadera felicidad no consiste en grandes medios, sino en la sobriedad [*Genügsamkeit*]. La polenta, una especie de papilla de cebada, era su comida. La paz del ánimo y un corazón siempre alegre [*Der Friede der Seele und ein stets fröhliches Hertz*] eran para él la felicidad.<sup>52</sup>

Kant se muestra convencido de que un corazón valeroso no puede sino cumplir sus deberes con alegría. La famosa nota de la *Religión* redactada en polémica con Schiller insiste también en ello. Como

---

<sup>49</sup> ApH, § 45, AA 07: 203-204; cf. V-Anth/Parow, AA 25/1: 334. Véanse los comentarios de Suzuki al respecto (2014a, p. 380 *et seq.*).

<sup>50</sup> R 6838, AA 19: 176.

<sup>51</sup> KprV, AA 05: 84.

<sup>52</sup> PhilEnz, AA 29: 9.

ha subrayado recientemente Pablo Muchnik<sup>53</sup>, el corazón ejerce las funciones de una suerte de laboratorio de la moral, sin permanecer como un mero espectador de los conflictos trabados entre el respeto y la fuerza de las inclinaciones, que solo admiten un campo de batalla como el humano. Un laboratorio pervertido de la mano de las prácticas propias de la expiación exaltada que considera poder suprimir la mancha de la transgresión del mandato moral expiándola, en lugar de arrepentirse sinceramente por el mal realizado. La expiación no puede realizarse en ningún caso con alegría, sino ocultando un secreto odio a la ley. En realidad, se trata de una conducta que pretende librarse del alambique moral que representa el órgano moral del corazón.

Las reglas para ejercitar la virtud (*exercitiorum virtutis*) remiten a las dos disposiciones de ánimo, la del ánimo *valeroso* y la del *alegre* (*animus strenuus et hilaris*) en el cumplimiento de sus deberes. Porque para vencer los obstáculos con los que tiene que luchar ha de concentrar sus fuerzas y a la vez ha de sacrificar muchos goces de la vida, cuya pérdida puede poner al ánimo a veces sombrío y hosco; pero lo que no se hace con placer, sino solo como servidumbre, carece de valor interno para aquel que obedece su deber con ello, y no se lo ama, sino que se evita en lo posible la ocasión de practicarlo [*was man aber nicht mit Lust, sondern blos als Frohndienst thut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen*].<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Véase su trabajo contenido en Cohen (2014a, p. 241): “El ‘corazón’ disuelve la tensión entre los compromisos de Kant aparentemente contradictorios con la universalidad de la propensión y la libertad del individuo. Lo hace median-do, al nivel de la moralidad individual, entre los principios *a priori* que constituyen el carácter de un agente y su expresión fenoménica en emociones típi-camente morales – una mediación que a su vez vuelve a esas emociones sus-ceptibles de generalización antropológica. Si esta lectura es correcta, el ‘cora-zón’ es el eje de la antropología moral de Kant – es esencial para entender sus puntos de vista en la *Religión* con respecto al mal radical y la regeneración moral, pues el corazón es el epicentro del combate moral del agente”. Trad. mía.

<sup>54</sup> MS, AA 06: 484-485. Trad. A. Cortina y J. Conill.

La comparación con otros textos, especialmente procedentes de la *Religión*, permite identificar la alegría o contento preconizado por Epicuro y ensalzado por Kant con una suerte de resonancia afectiva de los combates librados por la auténtica virtud, hasta el punto de convertirse en índice de la presencia de esta última. En la medida en que la virtud es una exhibición de desnudo y valentía, con la que se han cometido tantos abusos, reduciéndola incluso a objeto de burla – de modo parecido a lo que ha ocurrido con el término Ilustración, señala Kant –, no está de más denunciar que muchos de sus falsos amigos desconocieron al verdadero enemigo al que aquella se enfrentaba, un enemigo “que se esconde tras la razón y es por ello tanto más peligroso”.<sup>55</sup> Las inclinaciones apenas cumplen un papel aquí, son un *hostis* del que no cabe temer demasiado. No en vano, la virtud y el propio respeto prueban que existe otra manera de cultivar la sensibilidad humana, un cultivo que si bien al comienzo costará sudor y lágrimas, posteriormente se instalará en el ser humano como otra manera de sentir posible, para la cual prepara una experiencia como la de la contemplación de lo bello.

#### **4. Belleza y teoría: sentir el consenso entre la vida y el mundo**

El descubrimiento y contemplación de lo bello constituye uno de los aspectos de la obra kantiana que mejor permiten enfocar la relación entre el sentimiento y la actividad de pensamiento. Veíamos con anterioridad la capacidad del sentimiento para señalar situaciones en las que el sujeto advierte algo así como la génesis del sentido. Kant afirma en una de sus *Reflexiones*, que las “[l]as cosas bellas indican que el ser humano concuerda con el mundo e incluso su intuición de las cosas con las leyes de su intuición [*Die Schöne Dinge zeigen an, daß der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung*

---

<sup>55</sup> RGV, AA 06: 57. Trad. F. Martínez Marzoa.

*stimme*]<sup>56</sup>, por lo que no es de extrañar que semejante percepción redunde en una emoción de acuerdo y correspondencia entre el pensar y las formas de la naturaleza. En la R1021<sup>57</sup> se definirá el placer como la advertencia de un “consenso con la vida”, un fenómeno que puede ir de la mano de representaciones, objetos y acciones. La belleza no sería nada sin el sentimiento de placer que comporta para el sujeto.<sup>58</sup> Hablamos de un placer que tiene causalidad en sí mismo – como leemos en el §12 de la *Crítica del Juicio* –, al mantener el estado de la representación y la ocupación de las facultades anímicas sin ninguna finalidad ulterior, como si se tratara de un fin en sí mismo. Nuevamente la *dilatación* [*Weilung*] que se produce en la contemplación de lo bello es análoga – pero no idéntica – a la *demora* [*Verweilung*] mediante la que un atractivo despierta la atención del ánimo. La diferencia entre ambas temporizaciones es relevante, pues mientras que en la primera el ánimo es activo, en la segunda se comporta pasivamente.<sup>59</sup> Si intentamos profundizar en las raíces de la dilatación, nos encontraremos con el cumplimiento de nuestras expectativas cognoscitivas en el terreno de las leyes más empíricas, en la medida en que se dejan reunir bajo una unidad sistemática, como un motivo por el que “sentimos alegría (propiamente nos sentimos aligerados, tras haber satisfecho una necesidad), exactamente como si fuera una feliz casualidad la que favoreciese nuestra intención [*daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall*

---

<sup>56</sup> R 1820, AA 16: 127.

<sup>57</sup> R 1021, AA 15: 457: “La causalidad de la representación con respecto a [...] la actualidad del objeto [...] es el deseo (la vida; el consenso con la vida: el placer) [*das Leben; der consensus mit dem Leben: die Lust*]”.

<sup>58</sup> KU, § 9, AA 05: 218: “Exigimos el placer que sentimos como necesario a cualquier otro en el juicio de gusto, casi como si tuviera que considerarse una propiedad del objeto, determinada por conceptos. Pues en efecto la belleza sin el sentimiento del sujeto no es nada por sí misma [*da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjects für sich nichts ist*]”. Trad. citada.

<sup>59</sup> KU, § 12, AA 05: 222. Trad. citada.

wäre, erfreuet (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden]”<sup>60</sup>. La *Crítica del Juicio*, especialmente las dos Introducciones a la obra, están repletas de pasajes en los que Kant repara en la intensa conexión entre los procesos cognoscitivos y el sentimiento de placer. La posibilidad de que se surja el displacer al ver decepcionadas nuestras expectativas es manejada por Kant a título meramente hipotético, lo cual no deja de ser sumamente revelador de sus intenciones, a saber, proceder a la deducción del principio trascendental de conformidad a fin de la naturaleza para la reflexión humana.<sup>61</sup> El placer en juego tiende a pasar desapercibido al quedar solapado por el conocimiento más común, pero Kant hace hincapié en que “este placer ha existido ciertamente en su tiempo y, sólo porque la experiencia más común no sería posible sin él, se ha mezclado progresivamente con el mero conocimiento y no ha sido nunca más particularmente notado”<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> KU, *Einl.*, § V, AA 05: 184. Trad. citada.

<sup>61</sup> KU, *Einl.*, § VI, AA 05: 187: “Siempre nos disgustaría [*missfallen*] una representación de la naturaleza mediante la cual se nos dijera de antemano [*uns vorhersagte*] que en la mínima investigación más allá de la experiencia más común, tropezaríamos [*stossen*] con una heterogeneidad de sus leyes que haría imposible para nuestro entendimiento la unificación [*Vereinigung*] de sus leyes particulares bajo leyes generales empíricas; porque esto contradice [*widerstreitet*] el principio de la especificación de la naturaleza en sus géneros y a nuestro Juicio reflexionante en la intención de este último [principio].” Véase el decisivo pasaje de EEKU, § V, AA 20: 215-216, nota al margen del párrafo en el manuscrito: “N.B. ¿Habría podido Linneo confiar en el esbozo de un sistema de la naturaleza, en caso de haber tenido que preocuparse, al encontrar una piedra, que llamó granito, de si ésta podría diferenciarse por su constitución interna de cualquier otra que también lo pareciera, pudiendo confiar solo en encontrar cosas singulares para el entendimiento, por así decir aisladas, nunca una clase de las mismas que pudiera ser llevada bajo conceptos genéricos y específicos?”, trad. N. Sánchez Madrid. Para atender con la debida atención analítica a esta cuestión recomiendo la lectura de Wieland (2001; 2007, *passim*) y del reciente monográfico de la revista *Il Cannocchiale*, dedicado a la recepción y comentarios en Italia de la EEKU, editado por Palermo (2014).

<sup>62</sup> KU, *Einl.*, § VI, AA 05: 187.

Desde el comienzo, pues, del conocer humano ha existido una suerte de *studium*, esto es, de empeño para traer leyes heterogéneas bajo leyes más elevadas en la medida de lo posible, aun sin abandonar el domicilio de lo empírico. Esta historia originaria del conocer procede de manera detectivesca<sup>63</sup>, a partir de un indicio inequívoco consistente en el placer que no dejamos de experimentar allí donde se descubre la unificación de dos o más leyes empíricas bajo un principio que las comprenda a ambas. Se trata de un placer rayano con una admiración que no cesa, por mucha familiaridad que se haya alcanzado con el objeto que suscite ese sentimiento. El placer experimentado en el progreso y producción de conocimiento parece ser el efecto – la resonancia sentimental, de nuevo – de un pacto, contingente, pero esencial, firmado entre la condición finita del ser humano y las formas heterogéneas que el mundo nos ofrece. Angelica Nuzzo me parece haber formulado oportunamente esta circunstancia:

En sentido transcendental, las emociones son maneras subjetivas de proporcionar sentido a la contingencia; en sentido reflexivo, son maneras de expresar la conciencia de nuestra propia contingencia. [...] Complacencia es la expresión emocional de este estado mental de sintonía con y participación en la entera naturaleza descubierta por el principio del Juicio. Ahora bien, esta emoción informa nuestra exploración cognitiva dentro de la naturaleza. El hecho de que en este encuentro la condición de una *Stimmung* se establezca y se sienta significa que una *Stimme* – voz de la naturaleza – es recibida, escuchada y de alguna manera respondida como un lenguaje dotado de significado. La Naturaleza habla un lenguaje que nuestra imaginación entiende (frente al entendimiento, que se mantiene sordo y mudo ante la Naturaleza): habla de una manera figurada a través de sus “formas bellas”.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Me permito remitir, en relación con este aspecto de la prueba deductiva, al estudio introductorio de mi traducción al español y edición anotada de la EEKU (2011, pp. 11-84).

<sup>64</sup> Nuzzo, “The place of emotions in Kant’s transcendental philosophy” (In: Cohen, 2014a, p. 102; trad. mía).

Coincido plenamente con la sugerencia de que el proceso cognoscitivo está basado en último término para Kant sobre una correspondencia entre la *Stimmung* del sujeto y la *Stimme* de la naturaleza, que parece hablarnos con un lenguaje significativo. Podría afirmarse que no se trata más que de retórica, de una *economía poética de la crítica* – por decirlo con palabras de Leonel Ribeiro dos Santos –, que no se acomoda demasiado a la sobriedad esperable de la lógica trascendental. Sin embargo, todo apunta a que la entera lógica kantiana se encuentra basada sobre esta experiencia de un placer originario, ya olvidado, indicador de que la Naturaleza no rehúye de su captación cognoscitiva, sino que más bien se entrega complacida a tal proceso. Hay toda una “normatividad afectiva”<sup>65</sup> funcionando en la filosofía trascendental, atendiendo aún a recibir un análisis y sistematización adecuados. A mi juicio, tal normatividad es el germen que permite desplegar la *teoría kantiana de la humanidad*, en el bien entendido de que esta consiste en una cultura del ánimo, consistente en la capacidad para comunicarse con otros y para sentir en compañía de ellos, que sustente la forma política republicana, como se refleja en el §60 de la *Crítica del Juicio*, el único que integra la parte metodológica de la Crítica del gusto.<sup>66</sup> En el curso *Metaphysik der Sitten Vigilantius*,

---

<sup>65</sup> Véase en el trabajo de Frierson contenido en Cohen (2014a, p. 186), cuyas consideraciones me resultaron muy útiles para la elaboración del presente trabajo.

<sup>66</sup> KU, § 60, AA 05: 355: “La propedéutica para todo arte bella, en la medida en que se aplica al más alto grado de su perfección, no parece estar en las prescripciones, sino en la cultura de las fuerzas del ánimo mediante aquellos conocimientos que se llaman *humaniora*: presumiblemente porque *humanidad* significa, por un lado, el *sentido de participación* universal, por otro, la facultad de poder *comunicarse* íntima y universalmente [*Humanität einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein mittheilen zu können bedeutet*], propiedades que, combinadas, constituyen la sociabilidad adecuada a la humanidad [*die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen*], mediante la que ésta se diferencia de la limitación animal.



Kant matiza que la comunicación recíproca de los pensamientos debe inspirar la seguramente previa – cronológicamente – comunicación recíproca de sentimientos y sensaciones. De ahí

que no podamos tener ningún sentimiento sin pensamiento, al menos ningún sentimiento moral. Otra cosa no podría expresar una solidaridad moral, sino una conforme a instinto (simpatía) [*nur instinctmäßiges Mitgefühl (Sympathie)*]. Sobre este goce recíproco, que se produce por cuanto uno participa a otro de sus pensamientos y viceversa, descansa la franqueza [*Offenherzigkeit*], *animus apertus sinceritas aperta*.<sup>67</sup>

De nuevo apreciamos aquí la convicción kantiana de que, si no se desea echar a perder el sentimiento al verlo transformarse en afecto o incluso en pasión, debe convertírsele en un útil suplemento de las obras de la razón, esto es, en un sustento de los fines que esta se propone en el ámbito antropológico. No se persigue en absoluto fomentar – como veíamos arriba – una suerte de simpatía empírica y animalesca entre los sujetos, sino el que sean capaces de sentir una receptividad especial ante la presencia de lo racional, no solo en el caso del conocimiento, sino también en el concerniente a la acción moral. El sentimiento, lejos de constituir una amenaza para el orden anímico, como pensaban los estoicos, es capaz de convertirse en socio certero de la facultad racional, mostrándose especialmente en el caso de la belleza como la primera captación del sentido por parte del sujeto, con anterioridad a la función unificadora trascendental de la percepción. Antes de manejar conceptos, estamos naturalmente predispuestos para sentir contento con la perspectiva que esas funciones de unidad abren para nosotros. El sentimiento de placer en lo bello nos reconcilia, pues, con el hecho de que haya un mundo y de que este se deje conocer por nosotros.

---

<sup>67</sup> V-MS/Vigil (1793-1794), AA 27: 935-936.

## Conclusiones

Las consideraciones anteriores han sido posibles gracias a una secuencia de trabajos, de los que he tratado de dar cuenta de manera equilibrada al comienzo, que han modificado de manera sustancial el escenario de la investigación kantiana actual. La atención al eje de lo sentimental nos permite atender a la esfera, variada y múltiple, de las resonancias sentimentales o emocionales derivadas de los efectos que la razón posee sobre el ánimo humano, poniendo de manifiesto que las emociones no son autónomas, sino que están llamadas a transmitir y comunicar evidencias fundamentales de esencial importancia para la prosecución de la obra de la razón, una función coincidente con lo que Kant denominará proceso de Ilustración. El descubrimiento de una manera de sentir en la que la inclinación no lleva la égida, sino que se convierte en expresión de un precepto o una apelación o llamado de la razón, eleva al ser humano, le vuelve más consciente de su propia dignidad, abriendo una nueva etapa en la relación del proyecto crítico con la antropología que seguramente desemboca en una obra como la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Allí, en efecto, el corazón aparece como el centro – el eje, como lo formula Muchnik – de la experiencia moral, esto es, como la válvula que permite traducir constantemente el punto de vista de la razón al humano. Confiamos en haber contribuido a mostrar que el orden de las emociones problematiza en Kant el espacio delimitado por la subjetividad humana en diálogo con la razón, de suerte que la sentimentalidad rechazada con mayor o menor displicencia – la que debe ser quebrantada sin reticencias – sea la inmanentemente psicológica, mientras que aquella que en cambio comunica el influjo que la razón tiene en el ser humano recibe parabienes y es motivo de simpatía. En cierto modo, se trata, por un lado, de dar continuidad a la tarea que Epicuro se marcó, pero con los instrumentos hermenéuticos y simbólicos suministrados por el Cristianismo, la cosmovisión en mejores condiciones de combinar lo humano y lo sagrado, como Kant sostiene con renovado asombro en la *Dialéctica* de

la segunda *Crítica* y en sus escritos sobre religión. Por otro, se trata de enlazar los descubrimientos acerca de la humanidad del hombre arrojados por la investigación sobre los juicios de belleza con la exigencia de encauzar una obra política que haga del gusto el laboratorio estético de la concordia civil. Ambos propósitos sitúan en el centro de la escena la cultura del sentimiento, de suerte que este, lejos de pervertir la naturaleza humana por medio del mero disfrute del goce, la vuelva digna de su propia condición de fin último de la naturaleza, pero al mismo tiempo fin final de la Creación.

## **Bibliografía**

BARON, M. *Kantian Ethics almost without Apology*. Ithaca: Cornell U.P., 1999.

BORGES, M. Kant on sympathy and moral incentives. *Ethic@*. Florianópolis, v. 1, n. 2, dez. 2002, p. 183-199.

BORGES, M. *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: UFPel, 2012.

BORGES, M. Passions and evil in Kant's philosophy. *Manuscrito*. Campinas, v. 37, n. 2, jul.-dez. 2014, p. 333-355.

CARMO-FERREIRA, M. J. O prazer como expressão do absoluto em Kant. In: GONÇALVES, J. C. (Ed.). *Pensar a cultura portuguesa: homenagem ao Prof. Doutor Francisco José de Gama Caeiro*. Lisboa: Colibri; CFUL, 1993, p. 391-402.

COHEN, A. The ultimate experience: Kant on dinner parties. *History of Philosophy Quarterly*. v. 26, n. 4, 2008, p. 315-336.

COHEN, A. *Kant and the human sciences*. London: Palgrave MacMillan, 2009.

COHEN, A. Kant's "Curious catalogue of human frailties" and the great portrait of nature. In: SHELL, S. Meld; VELKLEY, R. *Kant's observations and remarks: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 144-162.

COHEN, A. (Ed.). *Kant on emotion and value*. London: Palgrave MacMillan, 2014a.

COHEN, A. (Ed.). *Kant's lectures on Anthropology: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014b.

COHEN, A. The roles of feelings in Kant's account of moral education. *Journal of Philosophy of Education*. 2016. (en prensa).

HARDER, Y. J. Kant: les émotions d'un point de vue pragmatique. In: ROUX, S. (Ed.). *Les émotions*. Paris: Vrin, 2009. p. 161-184.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften (tomos 1-22); Deutsche Akademie der Wissenschaften (tomo 23); Göttingen; Berlin: Akademie der Wissenschaften (desde tomo 24), 1900-. (Los volúmenes y páginas de las obras de Kant se citarán en números arábigos).

KLEINGELD, P. The conative character of reason in Kant's philosophy. *Journal of the History of Philosophy*. v. 36, n. 1, 1998, p. 77-97.

KOSGAARD, C. *Self-Constitution: agency, identity and integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

LOUDEN, R. *Kant's impure Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LOUDEN, R. *Kant's human being*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MOLINA, E. Sentimiento de la vida y autoconciencia en Kant. *Anuario Filosófico*. v. 48, n. 3, 2015, p. 493-514.

OROÑO, M. Autoconciencia y corporalidad en la teoría crítica kantiana. *Anuario Filosófico*. v. 48, n. 3, 2015, p. 469-491.

PALERMO, S. V. (Ed.). Sulla prima introduzione alla *Critica del Giudizio*. *Il Cannocchiale*. Vol. XXXIX, n. 1, 2014.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Contingencia y trascendentalidad: la primera introducción de la *Crítica del Juicio* y la catábasis reflexiva de la lógica trascendental. In: KANT, I. *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*. Trad., ed. y notas por N. Sánchez Madrid. Madrid: Escolar y Mayo, 2011. p. 11-84.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Ingenio, sagacidad e invención en las *Lecciones de Antropología* de Kant. *Studi Kantiani*. Vol. XXV, 2012, p. 71-89.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Las pasiones y sus destinos: el examen de las emociones en la Antropología de Kant. *Ideas y valores*. Vol. LXII, suplemento 1, 2013, p. 109-132.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Corpo, desejo e razão: a sedução como arte de dominação na Antropologia de Kant. In: BORGES, M. Lourdes. (Org.). *Comentário da Antropologia em sentido pragmático de I. Kant*. Florianópolis: FUNJAB/CIK, 2014a.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Kant y la retórica de la razón: la causalidad hermenéutica como figura poética de la *Crítica*. In: SERRÃO, A. Veríssimo. (Ed.). *Poética da razão: homenagem ao Professor Leonel Ribeiro dos Santos*. Lisboa: CFUL, 2014b. p. 201-210.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. The *prudence* [Klugheit] and the rules for guiding *life*: the development of the pragmatic normativity. In: DÖRFLINGER, B. et al. (Ed.). *Kant's Lectures on Anthropology* (Collins, Parow, Friedländer, Menschenkunde, Busolt). Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2015a.

SANCHEZ MADRID, Nuria. La profondeur des dispositifs civilisateurs: la dialectique négative entre la politesse et la moralité chez l'*Anthropologie* de Kant. *Éndoxa*. Madrid, n. 35, 2015b, p. 119-138.

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Huyendo de la nada: finitud y formas de la sociabilidad en la Antropología kantiana. In: ARAMAYO, R. Rodríguez; RIVERA, F. (Ed.). *La filosofía práctica de Kant*. México: UNAM; Colombia: UNC y CTK E-Books, 2016a. (en prensa).

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. „Anthropologia transcendentalis“: die Selbstkenntnis der Vernunft und die Antinomische Grundlage der Reflexion bei Kant. In: TOMMASI, V. (Ed.). *Kant und die anthropologia transcendentalis*. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2016b. (en prensa)

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. *A civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*. Florianópolis: NEFIPONLINE, 2016c. (em prensa).

SHERMAN, N. *The fabric of character*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: 34, 2014a.

SUZUKI, M. Georg Friedrich Meier e os paraísos artificiais de Immanuel Kant. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, v. 19, n. 1, 2014b, p. 105-116.

WIELAND, W. *Urteil und Gefühl*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

WIELAND, W. Die Lust im Erkennen. In: STOLZENBERG, J. (Ed.). *Kant in der Gegenwart*. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2007. p. 291-316.

ZAMMITO, J. *The genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

Artigo recebido em 5/02/2016, aprovado em 13/03/2016

---

\* Este trabajo procede de una investigación resultante del proyecto *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFUL, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal, y se inscribe también en la iniciada en los Proyectos *Naturaleza humana y comunidad (III). ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) y *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos ambos por el MINECO del Gobierno de España. Versiones preliminares de este trabajo se presentaron en los seminarios “Cultura emocional e identidad” y “Sentimientos y reflexividad”, organizados en el marco del Proyecto CEMID “Cultura emocional e identidad” por Alejandro Vigo y Ana Marta González en el Instituto Cultura y Sociedad de la Universidad de Navarra en marzo y noviembre de 2015. Agradezco a los participantes en ambos seminarios sus observaciones y sugerencias. Este artículo pertenece a las actividades programadas en el PIMCD n. 60 "Emociones políticas y virtudes epistémicas en el siglo XVIII. Innovación en la enseñanza en humanidades", del que soy investigadora principal, concedido por el Vicerrectorado de Calidad de la UCM durante el curso académico 2016/17.

**IS THERE A *HUMAN* RIGHT TO BE ASSISTED IN DYING?\***

**[TEMOS UM DIREITO *HUMANO* A SER ASSISTIDO NA MORTE?]**

**Milene Tonetto**

Professora adjunta de Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina  
Bolsista CAPES

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 75-104

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109





**Resumo:** Este artigo defende a plausibilidade da concepção de um direito humano a ser assistido na morte, entendido não apenas como um direito negativo (de não-interferência), mas como um direito que requererá assistência e ações positivas para ser atendido. Argumenta-se que o princípio da autonomia individual e a noção de dignidade de Kant, tomados isoladamente, não podem fornecer uma justificação plausível para o direito humano a ser assistido na morte. Levando em conta o enfoque da pessoalidade defendido por Griffin, sustenta-se que os princípios da liberdade, de provisão mínima e autonomia devem ser tomados em conjunto para justificar os direitos humanos. Por meio desses princípios, pode-se defender que uma pessoa com uma doença terminal que tem constatada a sua morte iminente ou que sofre de uma doença intratável, incurável e irreversível pode renunciar ao direito à vida e escolher a morte. Nesse sentido, o direito à vida não restringe o direito humano a ser assistido na morte e um estado que permite a prática da morte assistida não desrespeita o direito humano à vida. Finalmente, o artigo defende que esta posição protege as pessoas vulneráveis de tomar decisões sob pressão e evitam a objeção da ladeira escorregadia.

**Palavras-chave:** Direitos humanos; Direito à morte assistida; Dignidade humana; Autonomia; Liberdade.

**Abstract:** This paper will focus on the issue of whether it is plausible to think about a human right to be assisted in dying. The right to be assisted in dying cannot be considered just a right of non-interference. It is better understood as a claim right because it demands assistance and positive actions. I will argue that the principles of individual autonomy and Kant's notion of dignity taken independently cannot be considered plausible justification for the human right to be assisted in dying. Griffin's personhood account points out that principles of liberty, minimum provision and autonomy must be taken together to justify human rights. Based on his theory, I will argue that a person with a terminal disease who was aware of her imminent death or who suffered from an intractable, incurable, irreversible disease may waive the right to life and choose death. Therefore, the right to life would not restrict the human right to be assisted in dying and a state that allowed the practice of assisted dying would not be disrespecting the human right to life. This article will defend that the personhood account is able to protect vulnerable people from making decisions under pressure and avoid the slippery slope objection.

**Keywords:** Human rights; Right to assisted dying; Human dignity; Autonomy; Liberty.

The process of dying in a hospital is becoming more drawn out with advances in medical technology. Nowadays, physicians have the means to sustain patients' lives whose mental and physical health cannot ever be restored, and whose pain cannot be eliminated. In many cases, people facing a terminal disease are "forced" to remain in states of advanced physical suffering or mental infirmity. An elevating fear of a lingering death is probably one reason for increased concern in defending a human right to assisted dying. However, the principle "to avoid suffering and pain" cannot be the sole justification for the human right to be assisted in dying.

This article will focus on the issue of whether it is plausible to think about a human right to assisted dying. The first main interest is to discuss whether it can be considered a *human right*. In the literal sense, the right to be assisted in dying may denote an odd idea in claiming a right to the inevitable, namely, death. Why would someone request a right to something inescapable and often considered an evil to be avoided? Thus it is important to make an initial clarification: in this paper, the human right to be assisted in dying will be taken to mean that a person with a terminal disease who is aware of imminent death can request the right to choose *when* and *how* to die. The human right to be assisted in dying considered as a *claim right* imposes duties and responsibilities on parties assigned. This implies that we must consider *who* has the duty to assist someone in dying. Other features will also be discussed, such as, whether the human right to be assisted in dying is a universal and an absolute right.

The second aim will be to analyze whether the right to life restricts or trumps the human right to assisted dying. In our society, the request to be assisted in dying may sound strange because the right to life is considered an inalienable right. The human right to assisted dying might imply that the patient must give up the

inalienable right to life, which he cannot do<sup>1</sup>. Furthermore, there are bioethicists who invoke the right to life to justify the prohibition of euthanasia and physician-assisted suicide (PAS). According to this interpretation, the right to life implies not only protection of life, but also a duty to go on living under any circumstances. So they claim that the human right to life disallows the alleged human right to assisted dying. For this reason, opponents of the human right to assisted dying argue that this notion is groundless and logically incoherent (Kass, 1993, p. 34).

Finally, the third main purpose is to find a proper justification for the human right to assisted dying. The principles of individual autonomy, human dignity and the principle to avoid suffering are normally the main arguments invoked to justify it. Following the individual autonomy principle, for instance, one can claim to choose freely what he wants to do with his life since no harm will be inflicted on others, therefore must be allowed the right to a “dignified” death. There are, however, many controversies related to individual autonomy and the use of human dignity to defend the human right to be assisted in dying. First of all, if human dignity is considered an inherent and a non-relational value, is it plausible to say that someone is living an “undignified” life because she is suffering? Or in terms of autonomy, consider the individual who wants to die but has a disease that leaves him unable to end his life and in need of assistance to die. Opponents say that individual autonomy considered merely as the capacity for independent decisions and action cannot impose on others a positive duty to kill. We will see that the human right to be assisted in dying cannot be considered *merely* a right of non-interference. Based on Griffin’s personhood account, we will argue that it is not only autonomy, but also liberty and living with minimum provision that

---

<sup>1</sup> For a discussion about the inalienable right and its distinctions from forfeitable and waivable see Feinberg (1978).

are the plausible justifications of the human right to be assisted in dying.

### **1. The philosophical justifications for the human right to assisted dying**

The aim of this section is to carefully examine whether there is a plausible justification to the human right to assisted dying. We will focus on two main principles: human dignity and individual autonomy. First, the human right to be assisted in dying is sometimes justified through the idea of the dignity of all human beings. In recent years, human dignity has become a common notion in bioethical discussions. This is, probably, due to the centrality of this conception both in the Universal Declaration of Human Rights (UDHR, UN, 1948) and in the Universal Declaration on Bioethics and Human Rights (UDBHR, UNESCO, 2005). Article three of the UDBHR establishes that “human dignity, human rights and fundamental freedoms are to be fully respected”. In different contexts, human dignity is frequently invoked to defend the right to life (for instance, in debates on abortion) and to defend the right of choosing how to die. In discussions on the end of life, people often defend that they want to control their own destinies to avoid a lingering death. They want to choose the time, the manner and the circumstances of their own deaths and claim for a right to self-determination that includes not being dependent on others. This is also called a right to die with dignity.

In Oregon, the Death with Dignity Act enacted in 1997 “allows terminally-ill Oregonians to end their lives through the voluntary self-administration of lethal medications, expressly prescribed by a physician for that purpose”. The idea of having a death with dignity is also defended by some groups in the UK. For instance, *Dignity in Dying*, a nationwide organization, “believe that everyone has the right to a dignified death” and campaigns “to legalise assisted dying, within upfront safeguards, for terminally ill, mentally com-

petent adults”.<sup>2</sup> The main point to be addressed here is the following: advocates of the legalization of assisted dying argue that people have the right to die with dignity, while their opponents are against such a procedure using the same notion. So the problem is: is human dignity as it is stated in UDBHR concerned with promoting a right to life or a right to choose how to die?

In contemporary use, as well as in the UN’s documents, human dignity is understood as an inherent value<sup>3</sup> of human beings and thus has strong moral implications, such as the justification of the right to equal treatment for human beings. Contrary to some scholars’ interpretations (Sensen, 2009) I have argued that Kant’s theory can serve as a source of inspiration for the contemporary conception of dignity as a non-relational value. Kant sustained that dignity is “unconditional and incomparable” (Kant, GMS, AA 04: 436) and an inner worth (Kant, GMS, AA 04: 435; TL, AA 06: 435) of humanity. The first feature means that this value does not depend on other conditions or contingent facts to be established. According to Kant, “what is related to general human inclinations and needs has a *market price*; that which, even without presupposing a need, conforms to a certain taste, that is, with a delight [...] has a *fancy price*.” (Kant, GMS, AA 04: 435). In opposition to a

---

<sup>2</sup> The Dignity in Dying organization supported Lord Falconer’s Assisted Dying Bill, that ran out of time before the 2015 General Election, and Rob Marris’ Bill which was not passed on September 11, 2015. Members of Parliament (MPs) rejected plans for a right to die in England and Wales in a free vote in the Commons: 118 MPs were in favour and 330 against allowing some terminally ill adults to end their lives under medical supervision.

<sup>3</sup> See, for instance, the preamble of *The Universal Declaration of Human Rights* (1948): “Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world.” See also the preamble of the *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (1976): “Considering that, in accordance with the principles proclaimed in the Charter of the United Nations, recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world [...]”.

relative worth, dignity does not depend upon a market price or a fancy price. Then Kant says: “that which constitutes the condition under which alone something can be an end in itself has not merely a relative worth, that is a price, but an inner worth [*einen innern Wert*], that is, *dignity*.” (Kant, GMS, AA 04: 435). Something that has an unconditional value has an inner worth, that is, has value in itself.

The second feature, incomparability, is used to say that the value of human beings cannot be exchanged for things, it cannot be subject of trade-offs. Kant uses “incomparable” to describe dignity as a value that does not allow equivalents. This can be confirmed in the following passage of *Groundwork*, “what has a price can be replaced by something else as its *equivalent*; what on the other hand is raised above all price and therefore admits of no equivalent has a dignity.” (Kant, GMS, AA 04: 434). Something with an incomparable worth cannot be destroyed or harmed on behalf of an end that has relative value. If dignity is an incomparable value, then it cannot be exchanged for an object that has a market price. In other words, humans possess a property with inherent worth called dignity and, therefore, they can make right claims on each other. In this sense, we can say that human dignity is considered a *non-relational* property, that is, a property that does not change according to the different circumstances or relationships in which human beings find themselves. Humans beings have this value simply because they have humanity, and because of that must be respected. Then, according to Kant, the only thing that has dignity is humanity, since humanity is capable of acting autonomously: “*Autonomy* is therefore the ground of the dignity of human nature and of every rational nature.” (Kant, GMS, AA 04: 436). All rational beings have dignity and stand under the law that each of them should treat themselves and all others “*never merely as a means, but always at the same time as ends in themselves.*” The value of dignity does not lie in life itself as

a biological fact, but in living morally with autonomy.<sup>4</sup> A human being as a rational animal is a being of little importance and shares with the rest of the animals an ordinary value:

But a human being regarded as a *person*, that is, as the subject of a morally practical reason, is exalted above any price; for as a person (*homo noumenon*) he is not to be valued merely as a means to the ends of others or even to his own ends, but as an end in itself, that is, he possesses a *dignity* (an absolute inner worth) by which he exacts *respect* for himself from all other rational beings in the world. He can measure himself with every other being of this kind and value himself on a footing of equality with them. (TL, AA 06: 434-5)

For this reason, persons demand respect; they must be treated as ends in themselves and never merely as means. This conception can guarantee that every human being can value himself and others on an equal footing. Finally, Kant says in the *Doctrine of Virtue* that “I cannot deny all respect to even a vicious man as a human being” (TL AA: 06: 463) nor deny his moral worth, “for on this supposition, he could never be improved, and this is not consistent with the idea of a *human being*, who as such (as a moral being) can never lose entirely his predisposition to the good.” (TL AA: 06: 464). This passage makes clear that humanity in each person has dignity, no matter how immoral the person may be (Hill, 1980, p. 91). For this reason, punishment for criminal convictions should be applied respecting the dignity of humanity. Kant explains that, “there can be disgraceful punishments that dishonour humanity itself (such as quartering a man, having him torn by dogs, cutting off his nose and ears).” (TL AA: 06: 463).

As mentioned before, those who support the legalization of assisted dying appeal to the idea of human dignity to justify their

---

<sup>4</sup> It is worth calling attention here that this is not a conception of individual autonomy. Onora O’Neill has sustained that Kant’s conception of autonomy differs from individual autonomy and calls it “principled autonomy”. (O’Neill, 2002).

position. However, Kant uses this concept to show that suicide is morally forbidden: “A human being [...] is not a thing and hence not something that can be used *merely* as a means, but must in all his actions always be regarded as an end in itself. I cannot, therefore, dispose of a human being in my own person by maiming, damaging or killing him.” (GMS, AA 04: 429) Therefore, it is not permitted in Kant’s view to commit suicide in order to escape from prolonged suffering, because this wrongly presumes that human dignity rests on the happiness of the person who lives the life. In Kant’s conception, human dignity cannot be lost nor diminished. The need for care, dependence on others, does not mean that a person is living an undignified life. So we cannot use the conception of human dignity as non-relational value (inherent, unconditional and incomparable value) to justify the human right to be assisted in dying.

The fact that all persons have dignity implies a duty to respect all human beings. Included here is a duty to not take of another’s or one’s own life. However in Kant’s thought this does not exclude exceptional cases. For instance, Kant argues that the taking of the life of others is justifiable in self-defence and in capital punishment. (RL, AA 06: 332) Some commentators have pointed out that, in relation to suicide, Kant also considers cases where it could be justified. In his article “Kant and the ends of life”, Thomas Mertens defended that “Kant rejects suicide based on reasons of self-interest, but he considers certain self-chosen actions praiseworthy even when they lead to death if they are motivated by non-selfish reasons, such as the greater good or honor” (Mertens, 2015, p. 48). So Mertens argues that when life and morality conflict, Kant gives priority to morality: “Kant emphasizes the value of human life, but he does not fully embrace the right to life: it seems as if the legal protection of life is not extended to every human being” (Mertens, 2015, p. 45), but only to those who live or have the potential to live a moral life. Based on this, Mertens concludes



that we may hesitate in assuming that Kant is the father of the modern concept of human rights.

I partially agree with Merten's considerations. As I argued earlier, in Kant's theory we can find the presumption that all human beings should be respected, even the vicious and criminal ones. I agree with Mertens when he says that in Kant's theory the right to life is not absolute. However, the case of death penalty is justified in Kant's theory by the law of retribution and should be applied in accordance with the humanity principle. For Kant, in the case of murder only the death penalty applied by a court (not by a person's private judgement) will satisfy justice. Only in a case of murder may the loss of life as punishment be applied and it must be in accordance with the humanity principle. This does not stand in accordance with some of the UN's documents. For instance, protocol n. 13 of European Convention on Human Rights states "that everyone's right to life is a basic value in a democratic society and that the abolition of the death penalty is essential for the protection of this right and for the full recognition of the inherent dignity of all human beings." At the same time, Protocol n. 6 requires countries to restrict the application of the death penalty to times of war or "imminent threat of war".

Kant derives a broader set of rights from the unique innate right to freedom that is due to all in virtue of humanity. In this interpretation, it is possible to show how the concepts of rights, humanity and dignity are connected in Kant's moral theory. This is, of course, too brief to stand as a full account of Kant's view;<sup>5</sup> however, my point here is this: once one admits that such dignity exists as non-relational value how does one accept that we have a right to be assisted in dying? Kant's strong interpretation of human dignity justifies respect for persons and their lives. Thus, we may conclude that the principle of dignity as an unconditional and

---

<sup>5</sup> For further reading see Tonetto (2014).

incomparable value cannot be a plausible argument to defend assisted dying.

Consider, now, individual autonomy as a justification to the human right to be assisted in dying. A person who claims this right may refuse a treatment or procedure so that death will occur. Physicians may apply treatments and interventions that do not cure some diseases. Some procedures can do nothing more than keep the patient alive by sustaining vital functions. The respirator and other artificial devices to provide food and water are examples of interventions that can keep a comatose individual alive for decades. A right to assisted dying is meant to embrace a right to refuse such life-sustaining treatments and procedures. Some people would prefer to die than to live in pain, or in dependence. In this sense, individual autonomy is conceived as a mere choice or the independence to choose according to some preferences.

Many authors who support individual autonomy as independence in bioethics argue it is derived from Mill's conception of persons of individuality and character. Mill argues that the development and flourishing of persons of individuality and character is promoted by civil or social liberty. Such persons can flourish only if they enjoy protection, not only against the tyranny of despots and dictators, but also against the tyranny of the society. However, protection against the tyranny of the magistrate is not enough: "[T]here needs protection also against the tyranny of prevailing opinion and feeling; against the tendency of society to impose, by other means than civil penalties, its own ideas and practices as rules of conduct on those who dissent from them." (Mill, 1989, p. 8) This passage highlights an aspect of autonomy as self-determination, the ability or power to make our own decisions. Mill also considers individuals as not merely choosing to implement whatever desires they have at a given moment, but taking control of those desires as well, reflecting on and selecting among them in distinctive ways. This concerns the conception of autonomy as reflective scrutiny and self-expression. According to Mill,

“[a] person whose desires and impulses are his own – are the expression of his own nature, [...] – is said to have a character. One whose desires and impulses are not his own, has no character, no more than a steam engine has a character” (Mill, 1989, p. 60-1). Mill uses this account of the formation of character as the basis for important normative claims. He holds that individuality contributes to the wellbeing of humankind. Persons of marked character make “the free development of individuality one of the leading essentials of well-being” (Mill, 1989, p. 57), construed broadly as “grounded in the permanent interests of man as a progressive being” (Mill, 1989, p. 14). Mill maintains that individuality and the liberty that protects it are essential for utility. More specifically, liberty is necessary for each person to cultivate his or her own individuality and character and so to contribute both to individual and to social well-being. Hence Mill’s firm and famous view is that “the only unfailling and permanent source of improvement is liberty” (Mill, 1989, p. 70). Therefore, utilitarian reasoning requires a very extensive respect for individual liberty and that the

sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. [...] The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign. (Mill, 1989, p. 13)

Human beings are independent and have the right to make decisions about themselves, provided that these decisions do not cause harm to others and to society. Each person has the right to control his or her body and life, and in conditions of unbearable suffering may determine the time and nature of his or her death.

Onora O’Neill has claimed that individual autonomy, considered to be the capacity for independent decisions and action, is ethically inadequate for bioethics and that it damages relations of trust.

When we are sick it is very hard to exercise what is demanded by individual autonomy: “We are all too aware of our need and ignorance, and specifically that we need help from others whose expertise, control of resources and willingness to assist is not guaranteed” (O’Neill, 2002, p. 38). A person who is injured or sick is highly vulnerable and dependent on the competence of others. Individual autonomy may seem impossible for patients because a mere choice or decision may be extremely hard. In *Rethinking Informed Consent in Bioethics*, Manson and O’Neill reaffirm this position: “[t]hose who seek to interpret individual autonomy minimally as *mere, sheer choice* may be able to show that informed consent operationalises autonomy conceived in this way, but will find it hard to show that this conception of autonomy is fundamental to ethics” (Manson; O’Neill, 2007, p. 19).

Furthermore, individual autonomy appears to be insufficient to justify a human right to assistance to die. A person who wants to die may request positive assistance to bring about her death. It appears not to be only a question of having a choice to be respected, but, for example, also to refuse a treatment offered. The human right to be assisted in dying may embrace the right to have a lethal injection administered by one’s physician or be prescribed a lethal dosage of drugs. So, the human right to be assisted in dying will impose duties on others. Those wanting but unable to bring about their own deaths will have a claim to assistance from others who are duty-bound to help them die. So, the right to individual autonomy, understood as merely a negative right for others to respect one’s choice, may be insufficient to justify a positive right to assistance.

Currently, three different types of legal assisted dying practice are permitted in some countries in Europe and in some US states. According to Davina Hehir and Philip Satherley (2014, p. 105), the first situation is that the patient has a terminal illness, with a typical prognosis of six months or less to live, and takes doctor-prescribed life-ending medication by herself. This – assisted dying-

is the system in the US states of Oregon, Washington, Vermont and Montana. The second is that the patient has an incurable condition *or* faces unbearable suffering *or* has a terminal illness (that is, they may not necessarily be dying) and takes the life-ending medication by himself or herself. This – assisted suicide – is the system in Switzerland. Third, the patient typically has an incurable condition *or* faces unbearable suffering *or* has a terminal illness (that is, they may not necessarily be dying) and their life is ended by a doctor administering an injection of medication. This – voluntary euthanasia – is the system in Netherlands (which also practices assisted suicide to a lesser extent), Belgium, and Luxembourg. In all of them the patient is at the center of the decision-making process, but he still needs assistance from others. The patient must satisfy various criteria to qualify for assistance to die, and safeguards are in place to ensure the patient's protection.

As can be seen, the human right to be assisted in dying means a right to become dead. In some cases, this will be very close to a claim to commit suicide. However, some will say that the human right to be assisted in dying may not be necessarily related with problems of dying and technology. In this sense, it is alleged that a moral right to voluntary euthanasia or assisted suicide is not derived from a right to refuse treatment or not to suffer but from a putative right to commit suicide. The problem is that suicide can be irrational. It is in many cases an act of a disturbed mind or depressed person. It is important to stress that the human right to be assisted in dying must be secured to a free, informed and competent person who is facing a terminal disease. As we will see, Griffin has pointed out that “like all human rights, the right to death is borne only by normative agents.” (Griffin, 2008, p. 221) The right to death cannot be justified *only* by the principle of individual autonomy. The “decision” of an autonomous person to die is necessary but not sufficient. Some conditions must be observed, such as, to have a terminal disease.

If individual autonomy were the only necessary condition to justify the right to death, easily we would face the slippery slope critique. Opponents assert that the legalization of doctor-assisted dying is the first step on a slippery slope where the vulnerable will be threatened. They worry that the legalization of assisted dying will lead people who are not necessarily dying, but have a non-terminal chronic illness or disability to die, and then it could be extended to people who do not wish to die or cannot express their wish either way. As a result, those who oppose assisted dying assert that its liberalization will undermine trust between doctor and patient. The slippery slope argument says that the legalization of assisted dying will create or legitimize a culture in which when you are frail, infirm and judged to be a burden on others, you will be expected to seek assistance to die. Ray Tallies says the first step in dealing with such claims is to reiterate certain distinctions:

A law to permit mentally competent, terminally ill adults who are suffering unbearably to receive assistance to die at their considered and persistent request would not at the same time legalize assisting people with non-terminal illnesses to commit suicide or legalize voluntary euthanasia, in which people can have their lives ended by someone else. Assisted dying would not apply to people with disabilities who are not terminally ill; elderly people who are not terminally ill; people with non-terminal illness; or people who are not mentally competent, including those who have dementia or depression. (Tallis, 2014, p. 191)

As we have seen, these distinctions are not vague or ambiguous. And they are also clear for the general public.

Opponents to the human right to assisted dying also sustain that premature death will become a cheaper alternative to palliative care. They say that if optimal palliative care were universally available, assistance to die would be unnecessary. Palliative care brings huge benefits to many dying patients; however, like other types of healthcare, it has limitations and may fail in some patients. Doctors say that some symptoms can be uncontrolled even when they provide first-rate palliative care. Opponents also say

that in countries where assisted dying is allowed, investment in palliative care has diminished or even that it has ceased to exist. Perhaps this is not the case. Ray Tallis argues:

The usual pattern is that the liberalization of the law (in some countries, such as the Netherlands, [...]) has been accompanied by increasing investment in palliative care services. In Oregon the proportion of people dying in hospice care – a marker of the availability of palliative care- has more than doubled since the Death with Dignity Act was introduced (Tallis, 2014, p. 190-1)

As can be seen, individual autonomy taken independently cannot be considered plausible justification for the human right to be assisted in dying. It can be argued also that human dignity considered as non-relational value (that is, inherent, incomparable value) cannot be used to justify the human right to assisted dying. Then, a conception of relational dignity needs to be assumed to defend the human right to death. For instance, in the personhood account, Griffin assumes that “there is [...] an intrinsic value of a human life as well as a value for the person living it” (Griffin, 2008, p. 220). However, he argues that “the human right to life does not protect the intrinsic value of life on Kant’s strong interpretation of it” (Griffin, 2008, p. 219). Griffin does not go over to Kant’s way of speaking mainly because the distinction between the value of life *for* the person living it and the value of the life *in itself* (Kant uses this second notion) is far too sharp: “the dignity of having a rational nature includes exercising it in making rational judgements, and one cannot respect a rational nature and therefore its exercise without respecting those judgements, which may well concern what is good *for* persons” (Griffin, 2008, p. 220). In Griffin’s account, the human right to life protects the intrinsic value of human life in protecting our personhood. However, he sustains that “there is nothing in the intrinsic value that makes it incommensurable with the other two values, the values for oneself and for others, nor anything that makes it resistant to frequently

being outweighed by the value of the life for the person who lives it” (Griffin, 2008, p. 220). Therefore, Griffin holds that the rights to autonomy and liberty allow people to decide whether a life of pain should be continued or not: “Whether dignity-destroying pain or deterioration is to be endured is one of the most momentous decisions that one can take about what one sees as a life worth living” (Griffin, 2008, p. 220). In the next section, we will analyse how Griffin’s personhood theory can justify the human right to death. We will see that besides individual autonomy other concepts are necessary to justify a right to die. The aim will be to formulate a proposal that can avoid the limits and critiques pointed out in this section.

## **2. Personhood as the justification to the human right to assisted dying**

Griffin devotes some sections of his book *On Human Rights* to justifying the right to death. His discussion starts by delineating the scope of the right to life and stressing that the personhood account supports a right to life with positive as well as negative elements. He argues that the human right to life, as a universal moral right, does not restrict the permissibility of suicide and euthanasia. Then he holds that there is a right to death derived from autonomy, liberty and minimal provision.

In debates of the 17th and 18th centuries, the right to life was conceived merely as a negative right, that is, a right that does not entail duties on others. It was identified merely as a right not to be deprived of life without due process (Griffin, 2008, p. 97-110/p. 212). The general concern of the debate was the protection of individuals against the arbitrary actions of governments. However, the scope of the right to life can be expanded if we think about its grounds. The right to life can justify positive rights instead of just the prohibition of murder. For example, if you get involved in a car accident with victims and luckily you are not injured you must not deny assistance to avoid other victims’ death. The right to life can



imply a positive duty to save a victim's life, a positive duty to provide medicine if victims are seriously injured (health care) and so on. All of us would want to be rescued or aided if we were in grave danger of losing our life. Griffin points out that the right to life expansion is not a theoretical possibility, but what has actually happened:

The putative right has grown from a right against the arbitrary termination of the normal life of someone already living (murder), to a right against other forms of termination of life (abortion, suicide, euthanasia), to a right against the prevention of the formation of life (contraception, sterilization), to a right to basic welfare provision, to a right to a fully flourishing life. (Griffin, 2008, p. 213)

In this line of thinking, the right to life can play the role of restricting the termination of life. Some of these rights might be plausibly derived from the right to life, for instance, the right not to be murdered; however, this line of thought leaves the right to life without a clear delimitation of its scope. If we accept that the right to life implies positive duties we can face some problems. How great will the demands be? In Griffin's account, the human right to life is not considered a right to a fully flourishing life, but only to that more austere state, the right to guarantee the life of a normative agent. Griffin sees human rights as protections of our human standing or our personhood. Grounding human rights in personhood imposes an obvious constraint on their content: "they are rights not to anything that promotes human *good* or *flourishing*, but merely to what is needed for human *status*. They are protections of that somewhat austere state, a characteristically human life, not of a good or happy or perfected or flourishing human life" (Griffin, 2008, p. 49). And what is necessary for our status as agents includes autonomy, liberty, and some sort of minimum material provision. That element of austerity, that reference to a minimum, must not be lost. So the notion of personhood can be divided into three clearer components:

To be an agent, in the fullest sense of which we are capable, one must (first) choose one's own path through life – that is, not be dominated or controlled by someone or something else (call it “autonomy”). And (second) one's choice must be real; one must have at least a certain minimum education and information. And having chosen, one must then be able to act; that is, one must have at least the minimum provision of resources and capabilities that it takes (call all of this “minimum provision”). And none of this is any good if someone then blocks one; so (third) others must also not forcibly stop one from pursuing what one sees as a worthwhile life (call this “liberty”). (Griffin, 2008, p. 33)

Because we attach high value to our individual personhood, we see its domain of exercise as to be protected. In the personhood account, we have a right to life, because life is a necessary condition of normative agency. However, the protection of the life of a normative agent can be demanding. There is a positive side to the human right to life that cannot be dismissed. For instance, we also have the right to the health care necessary for our functioning as normative agents, but “there is nothing in the personhood account that implies that life must be extended as long as possible or that health must be as rude as possible” (Griffin, 2008, p. 100).

As we said before, the right to life can be invoked to justify banning abortion and euthanasia. The right to life in this interpretation not only protects our freedom to live, but can also oblige, even condemn, us to go on living: “It may seem an odd interpretation of a human right that would have these consequences – a welcome entitlement that turns into an unwelcome prohibition” (Griffin, 2008, p. 215). So, a person that desires to die should waive the sort of right to life that these groups have in mind. But not all rights are waivable. The personhood account of human rights can provide a distinction between the human rights that are waivable and those that are not.

On the personhood account, one looks at whether normative agency would thereby be seriously diminished; if so, the right in question is unwaivable. That is why, though one cannot waive one's rights to

Is there a *human* right to be assisted in dying?

autonomy and liberty, one probably can, in certain circumstances, waive one's human right to privacy. (Griffin, 2008, p. 216)

Griffin says that one person cannot waive autonomy or liberty. Except in rare circumstances, if I freely ask you to take all my decisions in life for me, you may not do it. If I voluntarily offer to be your slave, you must not accept. However, for most of us the loss of certain minor privacies would not seriously compromise our normative agency.

In some way, Griffin assumes that we have a duty to maintain our normative agency. In a secular ethics, my obligation to maintain my status as a normative agent is one that I owe, it seems, to me. But he questions how strong this obligation will be. If I have certain powers of decision in society, then my correlative obligation to others is that I exercise them responsibly. However that obligation has no clear implications about my committing suicide:

Respect for personhood would require respect for its very existence. But respect for personhood would require respect also for its exercise – for example, in reaching a judgement that suicide in certain conditions is rational. There is no reason why the first form of respect should always outweigh the second. It would, most of us would think, be outweighed by one's life's holding nothing but intolerable pain, as judged by oneself, as a normative agent, for oneself. (Griffin, 2008, p. 217)

As we saw before, according to Griffin there is an intrinsic value of a human life in itself as well as a value for the person living it. But this does not mean that the human right to life restricts suicide and euthanasia. The right to life protects the intrinsic value of human life in protecting our personhood generally. But there is nothing in the intrinsic value that makes it “resistant to frequently being outweighed by the value of the life for the person who lives it” (Griffin, 2008, p. 220).

The important point to stress here is that the right to life cannot be interpreted as a duty to have life preserved under *any* circum-

tances. In this sense, the right to life does not severely restrict suicide and euthanasia. According to Griffin:

A free, informed, and competent person will choose a valuable life but may not choose a valueless life or, all the more, a life in which the bad overwhelms the good. Both of those choices, for life and for death, are manifestations of the same highly valued thing, one's status as a person. (Griffin, 2008, p. 221)

If rights protect the option to live a worthwhile life, they should also protect the choice not to live a worthless life: “The right to life enters this argument only in the obvious way that it enters any appeal to autonomy or to liberty: the rights are to living autonomously and living at liberty” (Griffin, 2008, p. 222). We can sum up Griffin's argument in this way: if living at liberty, with autonomy and with a minimum provision is of great value, then living, as well as living *in that way*, is valuable, and this seems to justify a claim to some broader preservation of life or to termination of life. The right to life cannot be used to justify the consequence to oblige us to go on living in pain or with a terminal disease. It is not only autonomy, but also living with minimum provision and at liberty, that are the justifications of the human right to assisted dying.

This may be a powerful argument to try to sustain a right to choose how to die instead to try to justify it from human dignity or individual autonomy. In some countries like Brazil and in the UK,<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> “In England there is no law allowing either PAS [physician-assisted suicide] or euthanasia. There have been a few precedents with people in persistent unawareness, people with conditions similar to that experienced by Terry Schiavo. Most recently in the United Kingdom, there was the case of Diane Pretty, a woman in her fifties who suffered from ALS (Lou Gehrig's Disease), a degenerative disease which spreads from the limbs up, and eventually suffocates the patient. Unfortunately, this terrible illness is deadly and untreatable. Diane Pretty attempted to change the country's laws so that she could end her own life with the help of a doctor, and her case went all the way to the House of Lords (Queen on the application of Dianne Pretty v. Director of Public Prosecutions and Secretary of State for the Home Depart-

it is still a crime to help someone to take or attempt to take his own life when facing a terminal disease. Thus, based on minimum provision, autonomy, and liberty people can campaign to change the law to allow the choice of how to die. But we can make sure that a human right to choose how to die ensures that this decision is indeed an act performed by a free, informed, and competent agent, and should help only people with terminal diseases or facing intolerable pain and suffering. Therefore, as we can see, it is possible to sustain both a right to life and a right to choose to die.

### **3. Is the right to be assisted in dying a *human* right?**

It was pointed out in the last section that the human right to be assisted in dying can be plausibly justified on the personhood account. In this section, a different problem will be examined. To address the question of whether there is a *human* right to be assisted in dying, we need to determine the concept of a *human* right. Then, we need to check whether the human right to assisted dying can be properly described as a human right. The question of what is a human right is not easy to answer. Nonetheless, we can provide a general description of this concept. James Nickel explains the generic idea of human rights. Four main defining features can be identified.

First, there is an evident feature: human rights are *rights*: “Most if not all human rights are claim rights that impose duties or responsibilities on their addressees or dutybearers” (Nickel, 2014). Nickel develops this idea saying: “human rights have *rightholders* (the people who have them); *addressees* (parties assigned duties or responsibilities); and *scopes* that focus on a freedom, protection, or benefit. Further, rights are *mandatory* in the sense that some beha-

---

ment UKHL 61 (29 November 2001)) and later to the European Court of Human Rights, where it was ultimately unsuccessful. The European Court of Human Rights ruled that England could decide on these matters. At present, the position in England is that neither PAS nor euthanasia is permissible.” (Cohen-Almagor, 2008, p. 3)

viours of the addressees are required or forbidden” (Nickel, 2007, p. 9).

We have seen that the right to be assisted in dying cannot be considered merely a right of non-interference, that is, a right that implies others are morally barred from interfering with an individual choice to become dead. It has been argued that individual autonomy is insufficient to justify the right to be assisted in dying because in some cases people will need assistance to die from others. A person who claims a right to die may request positive assistance to bring about her death. In this sense, we cannot assert that the right to be assisted in dying is a *liberty right* or that it violates no moral duties. We have seen that suicide can be an act of a disturbed mind. The suicide of a depressive mother can interfere with her children’s moral right to be cared for. It seems plausible to think that we have a duty to prevent suicide in this case. Thus, the right to be assisted in dying can be better understood as a *claim right*. According to this, individuals may be morally obliged not only to not interfere with a person’s suicidal behaviour, but to assist in that behaviour. It does not mean that the human right to be assisted in dying will demand that the assistance to die service must be provided by people who do *not* wish to do so. It demands the authorization of the state to have trained assistance (public or private) by people who are willing to provide it. In the case we are considering (patients who have a terminal disease with less than six months of life remaining or who are suffering from an intractable, incurable, irreversible disease) the service provided will include things like prescription and sale of controlled drugs and the help of medical professionals.

Second, human rights are *plural*. Human rights address a variety of specific problems such as guaranteeing fair trials, ending slavery, securing health care for all, ensuring the availability of the right to education, preventing genocide and so on: “If someone accepted that there are human rights but held that there is only one of them, this might make sense if she meant that there is one

abstract underlying right that generates a list of specific rights” (Nickel, 2014). We have seen that in Griffin’s proposal, human rights have their justifications in the three values of personhood: autonomy, liberty, and minimum provision. He explains human rights as being protections not of a fully flourishing life, but only of the more austere life of a normative agent. Besides that, from these values, Griffin derives a more pluralist account that includes as human rights the right not to be tortured, the right to be educated, the right to health care, the human right to assisted dying and so on.

Third, human rights are *universal*: “All living humans – or perhaps all living persons – have human rights. One does not have to be a particular kind of person or a member of some specific nation or religion to have human rights” (Nickel, 2014). They are universal in the sense that they extend to everyone. Characteristics such as race, sex, religion, social position, and nationality are irrelevant to whether one has human rights: “Included in the idea of universality is some conception of independent existence. People have human rights independently of whether they are found in the practices, morality, or law of their country or culture” (Nickel, 2014).

In the personhood account, human rights are not universal in the class of all human beings: “They are restricted to the sub-class of human normative agents”. According to Griffin we “have a better chance of improving the discourse of human rights if we stipulate that only normative agents bear human rights – *no exceptions*: not infants, not the seriously mentally disabled, not those in a permanent vegetative state, and so on” (Griffin, 2008, p. 92). He stress nonetheless that this conclusion is compatible with the obligations to members of all these classes: “To deny an infant the chance to reach and exercise and enjoy maturity is a fare more horrendous wrong than most infringements of human rights” (Griffin, 2008, p. 95). That conclusion is also not incompatible with the idea that children have human rights. Griffin says that is

clear “that many children, as opposed to infants, are capable of normative agency. So [his] scepticism about infants’ rights does not extend in any wholesale way to children’s rights” (Griffin, 2008, p. 94). For him we should see children as acquiring rights in stages – the stages in which they acquire agency. If human rights should not be extended to infants, to patients in an irreversible coma or with advanced dementia, or to the severely mentally defective “it is hard to find a case for extending them to foetuses” (Griffin, 2008, p. 95). The personhood account of human rights allows also the practice of abortion of early foetuses.

The conception that only normative agents have human rights could lead us to the conclusion that the deprived person, for instance, a patient in a permanent vegetative state, could not have a human right to die. Thus, in Griffin’s conception there is still a valid condition that a patient should be mentally competent, well informed, free from pressure, or have declared in the past the wish to die in specified circumstances. All persons considered capable of normative agency or who in the past were capable of wishing and choosing to become dead if in a permanent vegetative state can claim the human right to be assisted in dying. In this sense, the human right to be assisted in dying can be considered a universal human right. This argument is strong in its ability to protect vulnerable people and avoid the slippery slope critic. As we have argued, autonomy and liberty are needed to justify the human right to be assisted in dying. In all cases the patient must be at the center of the decision-making process and manifest in a moment of his life the desire to die. He is justified not to choose to carry on a life in which the bad irreversibly overwhelms the good. He needs to be able to claim in order to have the right to be assisted in dying and proxies can be designated to exercise it on his behalf. Those who are certifiably terminally ill and irreversibly dying have a right to end their lives, if they have taken this decision in the past. A senile person does not have a right to die if she is *incapable* of claiming it for herself.



Fourth, “human rights are high-priority norms. They are not absolute but are strong enough to win most of the time when they compete with other considerations. As such, they must *have strong justifications* that apply all over the world and support the independence and high priority of human rights” (Nickel, 2007, p. 9). Absolute rights cannot be limited, suspended or restricted for any reason, even during a declared state of emergency. International human rights law recognises that few rights are absolute and reasonable limits may be placed on most rights and freedoms.

As we have seen, it is implicit in the justification of the human right to assisted dying that the right to life cannot be considered an absolute right. Autonomy, liberty and minimal provision are needed to justify the right to death. This means that a free, informed, and competent person will choose a valuable life, but may not choose a life in which the bad irreversibly overcomes the good. Thus, in this case, the right to be assisted in dying overwhelms the right to life. As James Griffin argued “the best account of human rights will make them resistant to trade-offs, but not too resistant” (Griffin, 2008, p. 37). A free, competent and informed person’s decision not to live a valueless life is a strong justification to defend the high priority of the human right to die. In this way, we can sustain that right to life does not restrict the human right to die.

Similarly, the human right to assisted dying cannot also be considered an absolute right. Some circumstances can justify its suspension. The choice for death can be an option of a disturbed mind or the result of family pressures. For instance, a patient with cancer would feel under pressure to request assisted dying so as to relieve the burden of costs of treatment on their family. It seems plausible not to grant the right to assisted dying in such cases and protect the life of a patient who is not terminally ill.

## Conclusions

In this article, we argued that the human right to be assisted in dying can be better understood as a claim right. A claim right entails obligations to some entitled goods or services, and it necessarily implies another person's obligation. As we saw, the human right to be assisted in dying is not justified only by individual autonomy which secures non-interference in one's decision. Many people suffering from a terminal illness want to die, but their state leaves them unable to end their lives. People may ask for assistance to exercise their right, for instance, to have a doctor prescribe life ending medication. In this way, we have argued that the human right to assisted dying requires a physician to be able to assist the patient's desire. The physician will decide whether the patient is free, informed and competent. It will be important to consider what obligations on others might be entailed by protecting a right to die. For this reason, the individual autonomy principle is not sufficient to justify the human right to die. Other values should be added to arrive at an acceptable justification.

We have argued that a plausible way to justify the human right to be assisted in dying is based on the personhood account. Based on the values of autonomy, liberty and minimal provision, it can be argued that a free, informed, and competent person may not choose a life in which the bad overwhelms the good. We have seen that in the personhood account only normative agents have human rights. So, the human right to die is due only to a normative agent – free, competent and informed. And this argumentation will not permit the consequences foreseen by slippery slope critics. An old and ill patient cannot choose to become dead because he feels like a burden to his children, neither would a physician encourage patients' suicides because a hospital has scarce resources. At the same time, the argument that only a free, competent and informed patient has the right to be assisted in dying, will prevent suicides committed by disturbed minds; as in the cases of depressed per-

sons who are not suffering from irreversible and incurable illnesses.

Therefore, it can be argued that states which prohibit such assistance through state institutions, and prohibit individuals from delivering it through individual actions or non-state institutions, are violating some basic human rights understood as moral rights. By making it illegal for doctors to help their patients die even when they are suffering and want to die, we force people experience terrible ordeals without medical support.

## References

COHEN-ALMAGOR, Raphael. The human right to assisted dying with dignity: an argument in Ethics and Law. *Health Law & Policy*. Spring 2008, p. 2-8.

CRISP, Roger. (Ed.). *Griffin on Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DIGNITY IN DYING, Campaign for. 2015. Available on:  
< <http://www.dignityindying.org.uk/about-us> >. Accessed on: June 12, 2016.

FEINBERG, J. Voluntary euthanasia and the inalienable right to life, *Philosophy and Public Affairs*. v. 7, n. 2, Winter 1978, p. 93-123.

GRIFFIN, James. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HEHIR, Davina; SATHERLEY, Philip. Assisted dying around the world today. In: CLOSE, Lesley; CARTWRIGHT, Jo. (Ed.). *Assisted dying: who makes the final decision*. London: P. Owen, 2014. p. 105-122.

HILL, T. Humanity as an end in itself. *Ethics*. v. 91, n. 1, Oct. 1980, p. 84-99.

- KANT, I. *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant: practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KASS, Leon R. Is there a right to die? *The Hastings Center Report*. v. 23, n. 1, Jan.-Feb. 1993, p. 34-43.
- MANSON, N. C.; O'NEILL, O. *Rethinking informed consent in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- MERTENS, T. Kant and the ends of life. In: DALL'AGNOL, Darlei; TONETTO, Milene Consenso. (Ed.). *Morality and Life: Kantian Perspectives in Bioethics*. 1. ed. Pisa: Edizione ETS, 2015.
- MILL, J. S. *On liberty and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- NICKEL, James. *Making sense of Human Rights*. Oxford: Blackwell, 2007.
- NICKEL, James. Human Rights. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2014 Edition. Available on: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/rights-human/>>. Accessed on: June 12, 2016.
- O'NEILL, O. *Autonomy and trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- OREGON HEALTH AUTHORITY. *Death with dignity Act*. 1997. Available on: <<https://public.health.oregon.gov/ProviderPartnerResources/EvaluationResearch/DeathwithDignityAct/Pages/index.aspx>>. Accessed on: June 12, 2016
- SENSEN, O. Kant's conception of human dignity. *Kant-Studien – Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*. v. 100, n. 3, Jan. 2009, p. 309-331.

TALLIS, Ray. The right to an assisted death. In: CLOSE, Lesley; CARTWRIGHT, Jo. (Ed.). *Assisted dying: who makes the final decision*. London: P. Owen, 2014.

TONETTO, M. C. Dignidade e direitos em Kant. *Kant e-Prints* (Online). Série 2, v. 9, n. 1, jan.-jun. 2014, p. 42-53.

Artigo recebido em 12/06/2016, aprovado em 22/07/2016

---

\* This article is a result of my postdoctoral research developed at the University of Oxford. I would like to thank the Brazilian Federal Agency CAPES for supporting my research at the Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics.

# **KANT EM DEFESA DA ALIMENTAÇÃO SAUDÁVEL**

## **[KANT IN DEFENSE OF HEALTHY FOOD]**

**Sônia Soares**

Professora na Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Departamento de Nutrição  
Doutora em Filosofia

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 105-123

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O direito humano à alimentação adequada (DHAA) foi consagrado na Carta Magna brasileira, reconhecendo na dignidade da pessoa humana o seu fundamento. Admitindo esta garantia jurídica como pré-condição para uma reflexão ética, defendo neste artigo a necessidade de utilizar a doutrina kantiana dos deveres e do cuidado de si para fundamentar a escolha de uma alimentação saudável como um dever de virtude, para o que será necessário estabelecer a dimensão moral da alimentação no âmbito da filosofia de Kant. O objetivo é mostrar a aplicação da filosofia prática de Kant na elaboração de uma nova abordagem dos problemas alimentares atuais. Minha defesa deve ser vista como complemento ao argumento da utilidade do alimento em geral presente nas políticas e programas públicos voltados para a alimentação, nutrição e segurança alimentar, que destacam os benefícios pessoais e coletivos obtidos a partir da escolha de uma alimentação saudável.

**Palavras-chave:** Alimentação saudável; Direito humano; Cuidado de si; Virtude; Kant.

**Abstract:** The Human Right to Adequate Food (HRAF) was enshrined into the Brazilian Constitution, recognizing the dignity of the human being as its foundation. Admitting this legal guarantee as a precondition for ethical reflection, I defend in this article the need to use the Kantian doctrine of duties and self-care to justify the choice of a healthy food as a duty of virtue, for what it will be necessary to establish the moral dimension of food within the philosophy of Kant. The goal is to show the application of the practical philosophy of Kant in developing a new approach to the current food problems. My defense should be seen as a complement to the utilitarian argument of food, currently found in public policies and food programs, nutrition and food security, which highlight personal and collective benefits derived from the choice of a healthy food.

**Keywords:** Healthy food; Human right; Self-care; Virtue; Kant.

No âmbito jurídico internacional, a alimentação foi considerada um direito humano no *Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais* (PIDESC), adotado no ano de 1966, pela Assembleia geral da Organização das Nações Unidas (ONU), juntamente com o *Pacto Internacional de Direitos Cíveis e Políticos* (PIDCP).<sup>1</sup> Os Pactos tinham o objetivo de conferir obrigatoriedade aos direitos e liberdades afirmados na *Declaração Universal de Direitos Humanos* (DUDH) aprovada pela Assembleia Geral da ONU, em 1948, uma vez que a Declaração nada mais era do que uma recomendação de princípios gerais dos direitos humanos, sem poder vinculante.<sup>2</sup> Um Pacto, assim como um tratado ou uma convenção internacional, tem caráter vinculante, significa que as pessoas são titulares de direitos e os Estados são titulares das obrigações (FAO, 2010).

Signatário da DUDH e dos Pactos, é inegável o avanço jurídico na concepção do direito à alimentação também no âmbito do ordenamento jurídico nacional que estabeleceu o direito de todos à alimentação adequada e à segurança alimentar (*Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006*)<sup>3</sup>. Todavia, é sabido que apenas a garantia jurídica não é suficiente para efetivar a realização do direito humano à alimentação adequada (DHAA). É certo que como direito de todo cidadão, exigem-se obrigações por parte do Estado, tanto positivas, como ações de caráter regulatório e fiscalizador, impedi-

---

<sup>1</sup> O Capítulo II da 3ª Convenção de Genebra (1929), que trata da Alimentação e do Vestuário dos Prisioneiros de Guerra, restringe esse direito a prisioneiros, por isso não considero sua anterioridade do ponto de vista do reconhecimento da alimentação como um “direito humano”.

<sup>2</sup> É o artigo XXV, parágrafo 1º da DUDH que contém uma referência explícita à alimentação como direito, embora, de maneira indireta, como parte do direito à vida: “toda pessoa tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem-estar, inclusive *alimentação*” (grifo meu).

<sup>3</sup> Referida como LOSAN (Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional). Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Este direito foi incluído no artigo 6º da Constituição Federal, em 2010.



tivas dos obstáculos à sua realização, porém não será por imposição do Estado que faremos as escolhas adequadas a respeito da nossa alimentação, mesmo naquelas situações em que temos o conhecimento do que é saudável e o acesso a tais alimentos. Se temos no campo jurídico o *direito* de todos a uma alimentação saudável, que gera uma obrigação do Estado no sentido de propiciar as condições para a realização deste direito e não colocar obstáculos a isso, é preciso superar ainda as nossas inclinações, de modo que a existência de responsabilidades por parte do Estado não isenta o cidadão de obrigações; sob certas condições, é ele o responsável por suas escolhas alimentares. Por esse motivo, não há como separar o direito à alimentação de uma ética da alimentação; as formas de realização desse direito são questões éticas, na medida em que envolvem escolhas, seja de gestores públicos, seja de todo cidadão, sujeitos livres.

É diante deste contexto que será possível defender a alimentação saudável como um dever ético, a partir da doutrina da virtude de Kant, assumindo como pressupostos o direito à alimentação como direito inato e a necessidade da condição jurídica para que esse direito tenha segurança, isto é, para que todos possam realizá-lo a partir de suas livres escolhas. Neste trabalho, parto do caso brasileiro, do ponto de vista do direito público, em que poderíamos pensar que o direito à alimentação não é um direito inato, posto que precisou ser estabelecido por um ato legal; no entanto, nossa LOSAN o coloca como inerente à condição humana e anterior e indispensável à realização de todos os outros direitos constitucionais que são adquiridos. Ser inerente pode ser considerado como interno à condição humana, portanto, seria inato no sentido kantiano, já que Kant<sup>4</sup> afirma que “o que é *inatamente* meu ou teu

---

<sup>4</sup> As citações das obras de Kant são feitas da maneira tradicional, indicando a abreviatura do título, número do volume e página da Akademie Ausgabe (exceto para as *Lições de Ética*), seguida do ano e página da obra consultada em português, e adotando as seguintes siglas: *KpV*: *Crítica da razão prática*; *KrV*: *Crítica da razão pura*; *GMS*: *Fundamentação da metafísica dos costumes*; *IgA*:

também pode ser qualificado como o que é *internamente* meu ou teu” (MS, AA (06):237, 2003, p. 83, grifos do autor). Além disso, nossa constituição considera o direito à alimentação inerente à condição humana, então a alimentação é inerente à liberdade porque a condição humana é a de um ser livre, um ser que vive porque se alimenta.<sup>5</sup> É, então, na liberdade que vou encontrar o ponto de ligação entre alimentação saudável e moralidade na filosofia de Kant, no âmbito da doutrina dos deveres de si. Meu objetivo é contribuir para o enfrentamento dos problemas alimentares atuais, tendo em vista o conflito entre as escolhas que estão apenas submetidas aos hábitos, inclinações e às leis da natureza e aquelas que precisam estar em harmonia com as leis da liberdade, afinal, ao mesmo tempo que o alimento é objeto da sensibilidade, para o qual os impulsos da natureza humana podem ser direcionados, é o alimento *saudável* que *deve* ser também um fim, o que exige princípios práticos *a priori* para estabelecer tal determinação. Fica claro que este debate só pode se dar no âmbito da ética e não do direito, já que a garantia do direito à alimentação adequada, embora necessária, não será suficiente para sua realização (Soares, 2015).

### **A escolha alimentar em Kant: o primeiro ato de liberdade**

No texto “Começo conjectural da história humana” (1786), a partir do relato bíblico, Kant destaca o papel central da alimentação, no início da história do agir humano (como primórdios da história humana), a qual vai se desdobrar como história do primeiro desenvolvimento da liberdade (MAM, AA (08):109, 2009, p.

---

Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita; *LE*: *Lezioni di ética*; *MAM*: Início conjectural da história humana; *MS*: [A] *metafísica dos costumes*; *Päd*: *Sobre a Pedagogia*; *VN-R*: *Lições de direito natural* (Feyerabend).

<sup>5</sup> O aforismo I de Brillat-Savarin (1995, p. 15) expressa essa relação íntima entre vida e alimentação: “o universo nada significa sem a vida, e tudo o que vive se alimenta”.

157). Seguindo o fio condutor da razão ligada à experiência, o filósofo se permite um passeio “nas asas da imaginação” e destaca quatro momentos da história humana, colocando a alimentação, como instinto, no primeiro momento, para garantir a própria existência humana. Segundo o relato bíblico, nas conjecturas de Kant, o primeiro casal seguia a voz de Deus, como instinto, na busca dos alimentos permitidos, quando bastariam o olfato e o paladar para que a nova criatura pudesse “pressentir” – como todas as outras criaturas – a adequação ou não do alimento ao consumo. Mas eis que por intervenção da visão, independente do instinto, a razão foi instigada a buscar outros alimentos, na medida em que, por meio daquele sentido, foi apresentado algo semelhante ao já experimentado, que ainda não se experimentou, o que possibilitou extrapolar seus conhecimentos a respeito dos alimentos. Claro que, eventualmente, o que se lhe apresentava, embora não recomendado pelo instinto, poderia não contradizê-lo, expondo aí um problema, a saber, que “é uma propriedade da razão que ela, com o auxílio da imaginação, pode criar não apenas desejos *desprovidos* de impulso natural, mas pode criar até mesmo desejos *contrários* a ele” (MAM, AA (08):111; 2009, p. 159, grifos do autor).

Minha intenção com este relato é mostrar que Kant identifica o primeiro ato de liberdade com o ato de escolher um alimento, o que coloca, intrínseca e originariamente unidas, a liberdade (razão) e a alimentação. Para alimentar o corpo, movido pelo desejo, o homem se descobriu livre, por isso Kant estabelece o começo da história humana nessa ruptura entre o instinto e a razão, uma razão que transpõe os limites de toda a animalidade, mas não a aniquila. É preciso ressaltar ainda, sempre no caso da alimentação, que é o sujeito que estabelece o que poderá servir ou não como alimento, movido pela imaginação, mas não apenas por ela.

Foi em virtude da natureza deste sujeito que Kant assim afirmou, nas *Lições de Direito Natural* (1784): “O ser humano sabe que não deve comer aquilo que lhe é nocivo. Isto é uma regra objetiva. Se ele, no entanto, deixa-se levar pela sensibilidade e come, ele

está agindo segundo regras subjetivas da vontade” (V-NR, AA (27):1322, 2010, p. 105). A natureza própria do sujeito que é capaz de saber, mas também de querer algo diferente do que sabe, ou seja, de ter uma vontade, é o que lhe possibilita estabelecer regras para si mesmo. Tal só é possível pela liberdade do arbítrio humano, o qual, embora possa ser afetado, não é determinado pela sensibilidade. Nisto nos distinguimos de toda a animalidade.

A questão que se coloca, pois, é como atender a uma necessidade essencial de modo moral, a partir de uma lei da razão que determine a vontade, independente de qualquer móbil, o que apenas para seres racionais pode ser pensado, já que é característica do livre arbítrio poder superar o impulso sensível. É sabido que temos uma inclinação imediata para a conservação da vida. O próprio Kant chegou a afirmar que inexistente valor moral nas ações praticadas tendo em vista aquele fim, pois, “os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não *por dever*” (GMS, AA (04):398, 2014, p. 28, grifos do autor), ou seja, do ponto de vista fisiológico não haveria qualquer necessidade de um dever em relação à alimentação. Kant questionou a necessidade de um imperativo da razão para a satisfação de uma necessidade fisiológica para a qual já existe em nós um impulso natural (MS, AA (06):215, 2013, p. 21), por exemplo, um bebê, logo ao nascer, busca o seio da mãe para se alimentar. Por que, então, precisaríamos de um imperativo para obter alimentos quando fôssemos sujeitos livres? A boa vontade seria necessária para a escolha de uma boa alimentação? A natureza não seria suficiente para nos possibilitar a correta escolha dos alimentos? Como estabelecer deveres em relação a uma necessidade natural?

Não quero dizer com isso que qualquer estímulo sensível para a escolha saudável dos alimentos deva ser excluído, o que faria da alimentação um ato meramente mecânico, pelo contrário, isso é até uma condição necessária, mas jamais será suficiente para que se possa estabelecer um dever ético em relação à alimentação saudável. De fato, buscar o alimento segundo o que dá prazer ou

satisfação é uma ação entendida por Kant como um impulso natural satisfeito segundo as mais diversas inclinações particulares, cuja experiência seria suficiente para dar a conhecer tanto o que traz prazer e felicidade como os meios para procurá-los (*MS*, AA (06):215, p. 22). Neste caso, e levando em conta a afirmação de que a razão “reconhece o seu supremo destino prático na fundação de uma boa vontade” (*GMS*, AA (04):396, 2014, p. 26), caberia indagar se a boa vontade se ocuparia da alimentação – já que do ponto de vista do bem-estar ou da própria felicidade que se deseja alcançar por meio da alimentação saudável, não há aqui necessidade de um imperativo moral – ou ainda, por que apenas nos seres racionais a satisfação de um impulso natural deveria ocorrer com o auxílio da razão, dado que “na natureza inanimada ou simplesmente animal, não há motivo para conceber qualquer faculdade de outro modo que não seja sensivelmente condicionada” (*KrV*, B 574).

Acontece que, no caso de todas as outras espécies, a busca por alimento – uma necessidade vital – ocorre de modo seguro, segundo as leis naturais, mas a experiência da alimentação humana nos mostra que, deixados à determinação de nossos impulsos e inclinações, somos levados a contrariar a lei natural de manutenção da vida, tornando imperativo buscar o porto seguro da razão. No nosso caso, os obstáculos não são criados pela natureza, mas pela natureza *humana*. À diferença dos outros animais, não nos alimentamos apenas guiados por impulsos sensíveis e sabemos que nem sempre o que é agradável é também saudável. Existe uma necessidade fisiológica que nos impele à busca pelo alimento, sem dúvida, mas somente seres racionais podem tomar interesse por alguma coisa. Certamente, o interesse está presente na relação do homem com o alimento, na medida em que o agradável pode influir na vontade por meio das sensações.

Sobre interesse, Kant dá a seguinte definição : “interesse é aquilo por que a razão se torna prática” (*GMS*, AA (04):461, 2014, p. 119), quer dizer, é aquilo que faz a razão determinar a vontade,

mas que “só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão” (GMS, AA (04):414, 2014, p. 51), ou seja, apenas os santos não tem interesse. Ora, sendo a vontade razão prática, isto é, a “faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom” (GMS, AA (04):412, 2014, p. 50), e praticamente bom aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão que são princípios válidos para todo ser racional, ações morais não podem ser praticadas tendo em vista atender interesses pelo objeto, apenas interesse na ação mesma. Kant distingue dois tipos de interesse: o interesse prático, que indica a dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos – tal interesse é puro e significa que tenho interesse (imediato) na ação; e o interesse patológico, quando me interessa o objeto da ação (que me é agradável), e indica a dependência da vontade em face dos princípios da razão em proveito da inclinação – neste caso, a razão ministra somente a regra prática para poder satisfazer as necessidades da inclinação, por isso, se diz que o interesse é mediato. Inclinação é a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações (GMS, AA (04):414, p. 51).

As sensações agradáveis que os alimentos não saudáveis nos proporcionam são inúmeras, de modo que, na determinação das escolhas alimentares, o alimento é matéria (objeto) da faculdade de apetição – isto é, “um objeto, cuja efetividade é apetecida” (KpV, AA (05):38, 2002, p. 36) –, sendo indiscutível que o prazer é um princípio prático, “na medida em que a sensação de agrado que o sujeito espera da efetividade do objeto determina a faculdade de apetição” (KpV, AA (05):40, 2002, p. 38). Contudo, os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações, etc., fundados sobre a condição subjetiva da receptividade, são todos de origem empírica e não podem ser, por si mesmos, os fundamentos dos preceitos morais; são, em realidade, obstáculos que deverão ser transpostos ou estímulos que não deverão converter-se em móveis

para a ação moral (*KrV*, B 29). Assim sendo, se a razão é necessária para a mera conservação física do nosso corpo e manutenção da vida humana, então nossas escolhas alimentares podem ser pensadas no campo prático.

Ao considerar moral a escolha alimentar, à luz de Kant<sup>6</sup>, estou admitindo que será possível determiná-la tendo em vista a humanidade como fim, o que implica sair do âmbito pragmático-instrumental, aquele que entende a alimentação apenas como meio para manter a vida e a saúde, para entrar no âmbito da doutrina dos deveres (moral), relacionando liberdade, dignidade e moralidade no âmbito da alimentação. Segundo Kant, a faculdade de se propor fins é o que caracteriza a humanidade; pela representação de um fim como objeto do livre-arbítrio, uma ação, para produzir aquele fim, é determinada, por isso, ter um fim é um ato de liberdade.<sup>7</sup> A seguir, tento mostrar de que modo a alimentação se coloca no âmbito da destinação humana, como objeto de regras da razão, segundo o horizonte kantiano.

### **Alimentação saudável: uma escolha moral**

Não é minha intenção neste trabalho estabelecer um padrão alimentar moral com base no discurso científico, apresentando o que a ciência estabelece como “alimentação saudável”, em relação à quantidade e do ponto de vista da qualidade biológica, nutricional, tecnológica, higiênica e sanitária. Tampouco a defesa kantiana de uma alimentação saudável será feita a partir de meras recomendações dietéticas, mesmo porque, segundo Kant, enquanto no dever jurídico, o meu e o teu tem de ser determinados pela precisão da balança da justiça, no dever de virtude não se trata da pre-

---

<sup>6</sup> Utilizo aqui a distinção feita por Kant na *Metafísica dos Costumes*, em que a Moral diz respeito às leis da liberdade, nas quais se incluem as leis éticas e as leis jurídicas (*MS*, AA (06):214, 2013, p. 20).

<sup>7</sup> Os fins podem ser objetivos (motivos) ou subjetivos (móviles); fins subjetivos são relativos, tem valor para nós apenas como efeito de nossa ação, enquanto os fins objetivos tem valor absoluto (*GMS*, AA (04):427-429, 2014, p. 71-73).

cisão da matemática, nem de “saber qual é o dever a ser realizado (o que, em razão dos fins que todos os homens naturalmente têm, pode ser facilmente estipulado), mas sim, e antes de tudo, do princípio interno da vontade, a saber, que a consciência deste dever seja, ao mesmo tempo, *móbil* das ações” (MS, AA (06):375, 2013, p. 185, grifos do autor) – é isso que se requer para dizer de alguém que junta ao seu conhecimento esse princípio de sabedoria que é um filósofo prático.

Mesmo assim, ainda que se reconheça a importância da liberdade do indivíduo, seja como independência do arbítrio frente à coerção por impulsos, seja como autonomia, não se deve desprezar aquilo que Kant chamou de antropologia moral, o outro membro da filosofia prática (MS, AA (06):217, 2013, p. 23), ou seja, não posso prescindir de aspectos antropológicos da alimentação ao tentar estabelecer o fundamento de um dever de virtude quanto à alimentação saudável. É certo que não posso negligenciar a importância dos “conselhos dietéticos”, como imperativos hipotéticos de prudência, para os quais a razão só fornece leis pragmáticas (não morais) que justificam a necessidade da alimentação adequada para obter mais saúde, qualidade de vida e prevenir doenças, até porque tais normas fazem parte de políticas públicas e programas voltados à segurança alimentar, de modo que o Nutricionista precisa reconhecer o papel destes imperativos no contexto político-educativo. Todavia, o que busco são imperativos morais, afinal, afetado pela sensibilidade, nosso arbítrio pode fazer escolhas não saudáveis, sucumbindo diante das múltiplas inclinações alimentares, e visto que não temos uma vontade santa, isto é, aquela em que a máxima do arbítrio pode ao mesmo tempo ser uma lei prática objetiva, é preciso defender a necessidade da virtude, “a coisa mais elevada que uma razão prática finita pode conseguir” (KpV, AA (05): 58, 2002, p. 55).

A discussão das escolhas alimentares no campo da moral requer ainda a fundamentação kantiana da *Antropologia* (1798) e da *Pedagogia* (1803), ambas orientadas pelo princípio teleológico já



apresentado na “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita” (1784), quando Kant reconheceu que a intenção da natureza não era a felicidade ou bem-estar humano, mas sim que o homem “se desenvolvesse até ao ponto de, pelo seu comportamento, se tornar digno da vida e do bem-estar” (*IaG*, AA (08):391, 1995, p. 25). Como reconhece Höffe:

um ajuizamento abrangente da filosofia prática de Kant teria de considerar também textos como Antropologia de um ponto de vista pragmático ou a preleção sobre Pedagogia, na qual Kant interpreta o processo educacional como uma espécie de ponte entre natureza e moral, entre o caráter empírico e o caráter inteligível do homem. (Höffe, 2005, p. 187)

Já sabemos que são empíricas as condições em que se dá a satisfação humana da necessidade de alimentação, que é tanto natural como essencial à manutenção da própria vida. A alimentação faz parte da nossa vida cotidiana, temos hábitos alimentares que são produzidos a partir das mais diversas influências, o que nos permite situar esta atividade no âmbito da cultura. Poderíamos, fazendo uma analogia com a ideia de progresso em Kant, dizer que saímos da brutalidade no campo alimentar – quando dividíamos com os animais os produtos da natureza – para um estado civilizatório, em que desenvolvemos técnicas que mudaram profundamente a forma de obtenção de alimentos e até mesmo a forma como a natureza produz seus frutos. Por outro lado, o progresso da técnica na produção de alimentos trouxe uma grande contradição em relação à sua finalidade natural de manter a vida, na medida em que muitos alimentos, ao invés de vida e saúde, portam consigo o risco de morte ou doença.

Neste ponto, quero destacar a importância do conhecimento empírico para a reflexão ética que proponho. Mesmo reconhecendo que a natureza peculiar do homem só podia ser conhecida pela experiência, Kant não viu nisso nenhum prejuízo quanto à pureza dos princípios morais universais que ele pretendia esta-

belecer (*MS*, AA (06):217, 2013, p. 23), pois, se a antropologia não pode fundamentar a moralidade, pode, no entanto, funcionar como laboratório para a filosofia prática, já que sem aquela, esta seria apenas especulativa, anunciando regras conhecidas de todos, porém como sermões vazios sem nenhuma utilidade. De nada serve qualquer regra se não se puder tornar os homens dispostos a observá-la, por isso, é necessário conhecer o homem para saber se ele pode realizar o que se exige dele (cf. *LE*, 1991, p. 5), donde a importância da *Pedagogia* e da *Antropologia* para a aplicação da doutrina da virtude ao campo da alimentação saudável.<sup>8</sup>

Da relação entre ética e antropologia em Kant, Rohden afirma que “o elemento antropológico da ética consiste em reconhecer que também no conhecimento prático levamos em conta a experiência, mas que este conhecimento empírico apenas indica o horizonte de *mundo* da determinação ética” (Rohden, 1998, p. 310), dado que as leis mediante as quais a ética determina o agir de “seres livres guiados por representações de fins, são leis práticas racionais do que o homem deve ser, e não leis empíricas do que o homem é” (Rohden, 1998, p. 310, grifos do autor). Se é possível dizer quem somos a partir do que comemos,<sup>9</sup> então se pode refletir, kantianamente, sobre o que *devemos* comer – como seres livres

---

<sup>8</sup> Embora a Antropologia pareça ficar fora do projeto crítico kantiano, como apenas uma observação do homem útil para “investigar fisiologicamente as causas de suas ações” (*KrV*, B 578), ainda é possível admitir que o afastamento do empírico na fase crítica não se traduz na negação do seu papel, pois o mesmo Kant confirma o alto valor que possui esse conhecimento empírico acerca do homem “como meio para se atingir fins da humanidade que na maior parte das vezes são contingentes, mas ao fim e ao cabo também para se alcançar fins necessários e essenciais” (*KrV*, B 878). Trata-se, portanto, de uma estratégia metodológica, pela exigência da completa separação do empírico, que leva Kant a colocar a antropologia como “análogo da física empírica” (*KrV*, B 877).

<sup>9</sup> É famoso o adágio “dize-me o que comes e te direi quem és” (Brillat-Savarin, 1995, p. 15).

que somos – em função do que *devemos* ser, numa perspectiva teleológica.

Kant pensou a moralidade como destinação do homem (possível somente para a espécie). Nas *Lições de Ética*, ele nos diz que viver como homens é viver dignamente e não degradando a nossa humanidade.<sup>10</sup> Reconhecemos na falta do alimento uma condição indigna para o ser humano, o que nos levou a resgatar na dignidade humana o fundamento do direito à alimentação, algo que é essencial para a realização da destinação do homem, segundo a perspectiva teleológica de Kant. Entretanto, se pensada a alimentação apenas do ponto de vista meramente fisiológico, sabemos que é possível “manter-se vivo”, embora de forma indigna, como milhões de pessoas que não se alimentam adequadamente e vivem naquilo que consideramos “condições sub-humanas” ou “indignas” de vida. Isto nos mostra que há um ideal de alimentação a ser perseguido, um ideal de moralidade, segundo o qual será possível rejeitar certas escolhas alimentares por serem imorais, na medida em que firam a dignidade humana. Além disso, já vimos que a natureza humana, sensível às inclinações, pode levar à condição em que o corpo desenvolva hábitos que se tornem necessidade, exatamente porque não teve o controle do ânimo (*Gemüt*).

É aqui que se coloca a importância de uma disciplina do corpo, não no sentido monacal ou ascético – condenado por Kant –, e sim para que o homem possa viver conforme seus propósitos. Para Kant, não basta apenas manter-se vivo, é preciso manter a dignidade da vida. Por isso, ninguém está autorizado a dispor de si mesmo como meio para os fins dados por suas inclinações, pois, entregar-se totalmente às inclinações animais é fazer-se uma coisa contrária à natureza, “um objeto *repugnante*, privando-se, assim,

---

<sup>10</sup> “*La vita stessa non va tenuta in pregio se non perché, vivendo, si vive da uomini: essa, cioè, non consiste nella ricerca degli agi, ma nel non degradare la mostra umanità. Bisogna dunque vivere degnamente, da uomini: qualunche cosa ci privi di ciò ci rende incapaci a tutto e ci annulla come uomini*” (LE, 1991, p. 137).

de todo o respeito por si mesmo” (MS, AA (06):425, 2013, p. 238, grifos do autor). Assim sendo, não podem ser escolhas morais aquelas determinadas por fins recomendados pelos sentidos que não tem em vista os fins da humanidade.

Certamente é mais fácil aceitar que a fome é um mal que deve ser evitado por aqueles que não vivem essa condição, do que aceitar o dever de rejeitar escolhas alimentares não saudáveis, igualmente nocivas para aqueles mesmos que escolhem. Imagens de pessoas famintas afetam nossa sensibilidade, contudo, precisamos ir além da sensibilidade, se quisermos que, diante de um prato contendo excesso de sódio, açúcar e gordura saturada, alguém escolha não consumi-lo, mesmo tendo prazer em fazê-lo. Disso resulta que a alimentação – como sua falta – pode degradar a humanidade em nós. Por conseguinte, mesmo sendo uma atividade básica, que atende necessidades fisiológicas, a razão terá um importante papel a cumprir na determinação das escolhas alimentares porque tem interesse (prático) naquilo que escolhemos comer; tal interesse, porém, não deve ser confundido com aquele que recorre ao princípio da utilidade do alimento.

Do ponto de vista utilitarista, nossas escolhas alimentares atuais revelam uma situação preocupante, a julgar pelas consequências que se verificam no perfil epidemiológico nacional que são relacionadas à alimentação (Kac; Sichieri; Gigante, 2007). O utilitarista Peter Singer, por exemplo, preocupado apenas com o impacto sobre os outros das nossas escolhas alimentares, afirma que: “se você gosta tanto de comida e insalubre que está disposto a aceitar o risco de doenças e morte prematura, então, da mesma forma como a decisão de fumar ou escalar o pico do Himalaia, trata-se primariamente de uma questão pessoal” (Singer; Manson, 2007, p. 2).

Do ponto de vista kantiano, por sua vez, não se trata de fazer referência às consequências negativas da alimentação para a saúde, e sim de pensar na conservação e no cuidado de si como fins que são deveres, tais como o dever de manter a vida e a saúde

como necessários ao progresso moral da espécie. Kant viu motivos racionais para nos ocuparmos com o corpo, porque “é mediante o corpo que o homem tem poder sobre a vida” (cf. *LE*, 1991, p. 170). O cuidado com o corpo terá um importante ponto de vista prático, na medida em que “o corpo participa das leis gerais da liberdade” (cf. *LE*, 1991, p. 180). Cuidar do corpo é ter estima de si mesmo, como um ser humano que tem dignidade. Com isso fica clara a distinção profunda entre o que vai propor Kant com sua doutrina da virtude e a ética utilitarista.<sup>11</sup>

Posto isto, penso que uma auto-reflexão moral da práxis alimentar, na forma conduzida por Kant, isto é, tendo em vista a moralidade do sujeito na perspectiva do progresso, pode levar à compreensão da alimentação saudável como dever de virtude, e como tal, um ideal inalcançável, por isso mesmo, sempre em progresso, portanto, que deve sempre ser buscado. Na busca constante da alimentação saudável, seguimos o caminho do aperfeiçoamento, em respeito à nossa dignidade, fundamento de todo o direito humano, afinal, o traço humano distintivo em relação às outras criaturas é exatamente poder se aperfeiçoar, dada a sua condição livre, por meio da qual pode estabelecer a perfeição como fim que é dever. Neste processo, a *Pedagogia* kantiana é fundamental, pois, “o homem não pode tornar-se um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz” (*Päd.*, AA (09):443, 1996, p. 15). O papel da educação será essencial na discussão da relação entre nossos hábitos alimentares e nossa postura como “espectador” ou como “agente”. É como agente que o homem pode livremente fazer suas escolhas alimentares com base em um caráter, quando o que importa é o que ele faz de si mesmo, e não o que a natureza faz dele.

Reconheço que nós, Nutricionistas, ficaríamos limitados na análise dos nossos problemas alimentares se considerássemos a ali-

---

<sup>11</sup> Na opinião de Höffe (2005, p. 185), por exemplo, a ética kantiana “apresenta o mais importante contra-modelo à ética utilitarista [...] pela extremamente elaborada conceituação [...]”.

mentação como parte apenas da nossa existência animal, no âmbito da natureza. Considerada somente no âmbito dos “impulsos naturais” (MS, AA (06):215, 2013, p. 21), para os quais se desenvolvem nossas predisposições naturais, em busca das “alegrias da vida”, poderia não fazer sentido buscar para a alimentação um princípio moral supremo que só pode ser obtido livrando-se de todo o empírico. Contudo, o horizonte de mundo no campo da alimentação, nos dias de hoje, coloca imensos desafios para a prática do Nutricionista, diante dos inúmeros conflitos que surgem entre as regras da boa alimentação – o que sabemos que deve ser feito – e as escolhas que efetivamente adotamos.<sup>12</sup> Neste início de século XXI, os problemas decorrentes do consumo de alimentos inadequados revelam que não mais se trata de garantir alimento/comida para todos, mas sim alimentação saudável ou “comida de verdade”.<sup>13</sup> Esta realidade exige uma reflexão ética sobre as escolhas alimentares, tendo em vista a garantia do direito já conquistado à alimentação saudável. Ao defender a aplicação da filosofia prática de Kant para pensar esta nova dimensão para as escolhas alimentares, a dimensão moral, busquei ampliar a perspectiva dominante que vê no alimento sua utilidade para o bem-estar pessoal, pensando a relação entre ética e direito no campo da alimentação. Decisões autônomas por parte de cada um tornam-se necessárias para a efetivação do direito à alimentação. Não podemos deixar que o Estado nos imponha algo que somente nossa consciência moral é capaz de fazer, isso seria abdicar da própria liberdade e se colocar naquela condição indigna tão condenada por Kant.

---

<sup>12</sup> A alimentação saudável tem leis universais que indicam o que se deve fazer. São quatro as leis da alimentação propostas pelo médico argentino Pedro Escudero (considerado o pai da nutrição latino-americana): quantidade, qualidade, adequação e harmonia (cf. Landabure, 1968, p. 1983-9).

<sup>13</sup> O tema da V Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, realizada em Brasília, novembro de 2015 foi: “Comida de verdade no campo e na cidade: por direitos e soberania alimentar”.

## Referências

- BRASIL. *Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006*. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/111346.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111346.htm)>. Acesso em: 28 fev. 2010.
- BRILLAT-SAVARIN, Jean Anthelme. *Fisiologia do gosto*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- FAO. *Guía para legislar sobre el derecho a la alimentación*. Roma: FAO, 2010.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm; Valério Rohden. São Paulo: M. Fontes, 2005.
- KAC, G; SICHIERI, R.; GIGANTE, DP. (Org.). *Epidemiologia nutricional*. Rio de Janeiro: Fiocruz; Atheneu, 2007.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: C. Gulbenkian, 1985.
- KANT, Immanuel. *Lezioni di etica*. Trad. Augusto Guerra. Roma; Bari: Laterza, 1991.
- KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1995. p. 21-37. (Coleção “Textos Filosóficos”).
- KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: UNIMEP, 1996.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: M. Fontes, 2002.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. Início conjectural da história humana. Trad. Joel Thiago Klein. *Ethic@*. Florianópolis, v. 8, n. 1, jun. 2009, p. 157-168.

KANT, Immanuel. *Introdução ao Direito Natural Feyerabend*. Trad. Fernando Costa Mattos. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, nº 15, jan.-jun. 2010, p. 97-113.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins (primeira parte); Bruno Nadal Diego Kosbiau; Monique Hulshor (segunda parte). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2013.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: 70, 2014. (Coleção “Textos filosóficos”).

LANDABURE, P. B. Pedro Escudero: his thoughts, his doctrine and his works. *Prensa Med Argent*, v. 55, n. 41, 1968, p.1983-1989.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948.

ROHDEN, Valério. O humano e o racional na ética. *Studia Kantiana*. v. 1, n. 1, 1998, p. 307-321.

SINGER, P.; MASON, J. *A ética da alimentação: como nossas escolhas alimentares influenciam o meio ambiente e nosso bem-estar*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

SOARES, Sônia. *Ética da alimentação: porque devemos, segundo Kant, escolher uma alimentação adequada e saudável*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Universidade Federal da Paraíba; Universidade Federal de Pernambuco. Natal, 2015. 268 f.

Artigo recebido em 5/05/2016, aprovado em 25/05/2016





**KELSEN LEITOR DE KANT:  
CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DA RELAÇÃO ENTRE  
DIREITO E MORAL E SEUS REFLEXOS NA POLÍTICA**

**[KELSEN, READER OF KANT: CONSIDERATIONS  
REGARDING THE RELATIONSHIP BETWEEN LAW AND  
MORAL AND ITS CONSEQUENCES IN POLITICS]**

**Cristina Foroni Consani**

Doutora em Ética e Filosofia Política (UFSC)  
Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFRN  
Bolsista PNP/CAPEX

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 125-170

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Este artigo investiga, a partir das teses de Kant e de Kelsen, as consequências, no âmbito da filosofia política e do direito, da aceitação e da negação da metafísica na fundamentação da moral e do direito. Tendo em vista a influência do pensamento kantiano em Kelsen, na primeira seção apresenta-se a relação entre direito e moral em Kant; na segunda seção mostra-se como se estabelece a relação entre direito e moral em Kelsen e, por fim, na terceira seção realiza-se uma avaliação de ambas as propostas e de seus reflexos na política.

**Palavras-chave:** Kant; Kelsen; Moral; Direito; Política.

**Abstract:** Starting from the theories of Kant and Kelsen, this article analyzes the consequences of acceptance and denial of metaphysics in the grounds of morality and Law. Given the influence of Kantian thought in Kelsen, the first section presents the relationship between Law and morality in Kant; in the second section it is shown how the relationship between law and morality is established in Kelsen; finally, the third section performs an evaluation of both proposals and their effects on politics.

**Keywords:** Kant; Kelsen; Moral; Law; Politics.

## Introdução

Hodiernamente é reconhecida a grande influência de Kant na Filosofia do Direito de Kelsen. Entretanto, ao se realizar o cotejamento da relação entre direito e moral em ambos os autores é de grande relevância considerar que a leitura de Kant feita por Kelsen é efetivada, em certa medida, através das lentes do neokantismo.

O neokantismo é um movimento de retorno ao pensamento de Kant, surgido na Alemanha em meados do século XIX, cujos pensadores opuseram-se tanto ao irracionalismo quanto ao naturalismo especulativo e sustentaram que o status de ciência da Filosofia dependia da volta ao método kantiano (cf. Beck, 1991, p. ix). Organizando-se principalmente em torno de duas escolas – *a escola de Marburgo*, à qual pertenceram Friedrich Albert Lange, Hermann Cohen, Paul Natorp e Ernest Cassirer, e *a escola do Sudoeste alemão* (Baden e Heidelberg) cujos principais expoentes foram Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey, Max Weber, Georg Simmel e Bruno Bauch (cf. Ollig, 2005, p. 723-724; Höffe, 1986, p. 273-276) –, o neokantismo, não obstante as peculiaridades de cada escola e teoria filosófica, apresentou como características comuns a negação da metafísica e a redução da filosofia à teoria do conhecimento.

É exatamente na esteira da negação da metafísica que segue Kelsen ao retornar à filosofia de Kant. Kelsen interessa-se pela teoria do conhecimento kantiana e não pela sua filosofia moral e do direito, a qual ele considera incorrer nos mesmos problemas das teorias jusnaturalistas. Desse modo, a recusa à metafísica faz com que a relação entre direito e moral se estabeleça no âmbito fenomênico e não no âmbito noumenico. Uma das consequências da assunção desse posicionamento é a rejeição de qualquer possibilidade de se falar num único conceito de moral ou de justiça. É preciso então assumir, e Kelsen de fato assume, uma postura relativista no que diz respeito ao conceito da moral e da justiça.

O propósito deste artigo é investigar, a partir das teses de Kant e de Kelsen, quais as consequências, no âmbito da filosofia política e

do direito, da aceitação e da negação da metafísica na fundamentação da moral e do direito. Esta investigação será aqui realizada em três momentos: primeiramente, será apresentada a relação entre direito e moral em Kant; em um segundo momento, será apresentada a relação entre direito e moral em Kelsen; por fim, será realizada uma avaliação de ambas as propostas e de seus reflexos para a política. As duas primeiras seções buscam reconstruir os principais argumentos de Kant e de Kelsen a respeito da relação entre direito e moral, já na terceira seção realiza-se uma análise e avaliação de ambas as teorias.

### **1. Sobre a relação entre Direito e Moral em Kant**

A filosofia prática de Kant está exposta principalmente nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Metafísica dos Costumes* (1797). Contudo, é na *Metafísica dos Costumes* que a relação entre direito e moral é abordada de modo mais específico. Por essa razão, é sobre esta obra que recairá o estudo realizado neste artigo.

A relação entre direito e moral na filosofia Kantiana é objeto de divergência entre seus intérpretes. Alguns autores, dentre os quais destacam-se Guyer (2002), Höffe (2010) e Almeida (2006), sustentam haver uma estreita relação entre a lei moral e o direito, de modo que o direito pode ser entendido como uma subclasse das leis morais (cf. Almeida, 2006, p. 215). Essa leitura é questionada por autores como Willaschek (2002), Wood (2002) e Pogge (2002), os quais defendem uma separação mais profunda entre a lei moral e o direito, sustentando, nesse sentido, ser possível desvincular a doutrina do direito de uma metafísica moral. A reconstrução da relação entre direito e moral ora apresentada filia-se à interpretação segundo a qual há uma vinculação estreita entre a lei moral e o direito na filosofia moral kantiana. Esta é, também, a forma como Kelsen entendeu a relação entre direito e moral em Kant.

A *Metafísica dos Costumes* é uma obra dedicada à discussão das leis morais. Embora Kant faça uma distinção entre Direito (Doutrina do Direito) e Ética (Doutrina das Virtudes), ele considera que ambos fazem parte de um conceito mais amplo de Moral e, deste modo, tanto os princípios da Ética quanto os princípios do Direito encontram sua fundamentação última na Razão. As leis morais, afirma o autor, “só valem como leis na medida em que possam ser consideradas como fundadas *a priori*” (Kant, 2005, p. 21) e, nesse sentido, são *necessárias e universais*. Isso significa que para Kant as leis morais estão no âmbito do *noumenon* e não do *fenômeno*.

Isso não implica a negação da relação entre a metafísica dos costumes (leis universais e necessárias) e a antropologia moral (a experiência, os costumes considerados de forma histórica e contingente), mas sim a constatação de que uma antropologia moral não é capaz de estabelecer leis universais e necessárias, uma vez que apenas reproduz aquilo que na prática social se reconhece como moralidade (por exemplo, em determinado momento histórico a moralidade social não condenava a escravidão ou a desigualdade de direitos entre homens e mulheres).<sup>1</sup> Kant alerta que “mesmo os conceitos e juízos sobre nós próprios e a nossa acção ou omissão carecem de significado moral quando contêm somente aquilo que pode apreender-se da experiência e se nos deixarmos induzir a converter em princípio moral algo extraído desta última fonte correremos o perigo de cair nos erros mais grosseiros e perniciosos” (Kant, 2005, p. 21). Trata-se aqui da negação da possibilidade da derivação do *dever ser* (leis morais) a partir do *ser* (experiência).

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, Höffe esclarece que “a metafísica é responsável pela perspectiva moral, a antropologia pelas condições de sua aplicação” (Höffe, 2010, p. 76). Contudo, ele ressalta que a antropologia na obra de Kant “pertence aos motivos e, como uma preocupação empírica, está em oposição à metafísica prática que ele está buscando. A antropologia incluída no conceito de direito, uma antropologia do direito, consiste apenas nas condições de aplicação do direito: como diversas pessoas podem coexistir” (Höffe, 2010, p. 77).

Isso é afirmado com veemência no excerto abaixo, no qual Kant considera que as leis morais

[c]omandam a cada um sem atender às suas inclinações: unicamente porque e na medida em que é livre e está dotado de razão prática. O ensinamento que deriva destas leis não nasce da observação de nós próprios e da parte animal da nossa natureza nem da percepção do curso do mundo, daquilo que acontece e de como se atua (se bem que a palavra alemã *Sitten*, como, de resto, a equivalência latina *mores*, signifique somente maneiras e forma de vida), mas é a razão que comanda como se deve agir, mesmo na ausência de um exemplo a esse respeito e sem tomar em conta nenhuma vantagem que daí possa decorrer e sobre a qual só decerto a experiência nos poderia instruir (Kant, 2005, p. 22-23).

Assim, as leis morais implicam a possibilidade, no ser humano, de submissão da sensibilidade (inclinações) à razão. As inclinações são o impulso sensível e estão relacionadas ao arbítrio animal. Já o arbítrio humano, distintamente do animal, é aquele que é “afectado mas não determinado pelos impulsos sensíveis e que não é, portanto, puro por si próprio – sem uma adquirida habilidade da razão –, mas pode ser determinado a certas acções pela vontade pura” (Kant, 2005, p. 19). Em outras palavras, no arbítrio humano os impulsos sensíveis podem ser mediados pela razão pura (estrutura da mente) de modo que os indivíduos têm a capacidade de escolher entre aquilo que querem fazer e aquilo que devem fazer.

É a partir dessa relação entre os impulsos sensíveis e a razão pura que Kant define os conceitos negativo e positivo de liberdade: “[a] liberdade do arbítrio é a independência da sua determinação por impulsos sensíveis; este é o conceito negativo de liberdade. O positivo é: a liberdade é a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática” (Kant, 2005b, p. 19). A liberdade consiste então na possibilidade da razão realizar a mediação entre os impulsos sensíveis e o dever, ou ainda, “a submissão das máximas de cada acção à condição de ser apta a converter-se em lei universal” (Kant, 2005, p. 19). É por esse motivo que Kant chama as leis mo-

rais de *leis da liberdade*, pois elas implicam a submissão do sensível e contingente ao racional e universal. No excerto abaixo essa relação fica ainda mais evidente:

Neste conceito positivo de liberdade (em sentido prático) fundamenta-se leis práticas incondicionadas, que se denominam morais; para nós, que temos um arbítrio afectado pela sensibilidade e que, por isso, se não adequa por si próprio à vontade pura mas frequentemente a contraria, as leis morais são imperativos categóricos, certas acções são permitidas ou proibidas, quer dizer, são moralmente possíveis ou impossíveis; mas algumas delas ou as suas contrárias são moralmente necessárias, isto é, obrigatórias e daí decorre para elas o conceito de dever [...] (Kant, 2005, p. 30-31).

Considerando que as leis morais abarcam tanto o Direito quanto a Ética, todas essas asserções afetam a ambas as doutrinas. Nesse contexto, há ainda alguns conceitos pertinentes às duas doutrinas que precisam ser apresentados. São eles o conceito de *máxima*, o conceito de *dever* e o *princípio supremo da doutrina moral*.

Kant define *máximas* como “[a] regra do agente e que ele próprio toma como princípio na base de razões subjetivas” (Kant, 2005, p. 35). Já o *dever* é conceituado como “uma ação a que alguém está vinculado.” (Kant, 2005, p. 32). Enquanto a *máxima* é “um princípio subjetivo da ação que o próprio sujeito erige em regra (de como quer actuar)”, o *dever* é, ao contrário, “aquilo que a razão objetivamente lhe prescreve (como deve actuar)” (Kant, 2005, p. 36). O *princípio supremo da doutrina moral* é então aquele que faz a mediação entre o aspecto subjetivo (*máxima*) e o aspecto objetivo (*dever*), ao estipular o seguinte: “age segundo uma máxima que possa simultaneamente valer como lei universal” (Kant, 2005, p. 36). O carácter universal da lei demanda exatamente a estipulação de deveres passíveis de serem cumpridos por todos os indivíduos. Essa mediação entre o particular (subjetivo) e o universal (objetivo) fica mais clara na formulação e explicação do imperativo categórico:



O imperativo categórico, que só enuncia, em geral, o que é obrigação, reza assim: age segundo uma máxima que possa valer simultaneamente como lei universal! Por conseguinte, deves considerar as tuas acções primeiramente segundo o seu princípio subjectivo; mas podes reconhecer se esse princípio pode ter também validade objectiva apenas no seguinte: em que, submetido pela tua razão à prova de te pensares por seu intermédio como universalmente legislador, se qualifique para uma tal legislação universal (Kant, 2005, p. 36).

Até aqui foram apresentados conceitos e princípios comuns ao Direito e à Ética. Doravante, serão apresentadas as distinções feitas por Kant em ambas as legislações de modo a traçar, ao final, a relação entre elas.

Ao expor a divisão da metafísica dos costumes, Kant mostra que as leis morais podem distinguir-se pelos seus móveis. Assim, a “legislação que faz de uma acção um dever e simultaneamente desse dever um móbil é *ética*” (Kant, 2005, p. 27). Já a legislação “que admite um móbil diferente da ideia do próprio dever é *jurídica*” (Kant, 2005, p. 27). Disso decorre que a “mera concordância ou discordância de uma acção com a lei, sem ter em conta seus móveis, chama-se legalidade (conformidade com a lei), mas aquela em que a ideia de dever decorrente da lei é ao mesmo tempo móbil da acção chama-se moralidade (eticidade) da mesma” (Kant, 2005, p. 27).

Há também uma distinção no modo de compreensão dos deveres oriundos de cada uma dessas legislações. Os deveres jurídicos “só podem ser deveres externos, porque esta legislação não exige que a ideia de dever, que é interna, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente” (Kant, 2005, p. 27). Os deveres éticos, por sua vez, incluem na lei “o motivo interno da acção (a ideia de dever), característica que não se verifica, de todo em todo, na legislação externa, a legislação ética não pode ser uma legislação externa” (Kant, 2005, p. 27).

Isso significa que o direito e a ética, subclasses das leis morais, possuem diferentes finalidades. Enquanto a lei jurídica tem a finalidade de fazer, por meio da coerção, coadunar a ação dos indi-

vídus com as prescrições legais no intuito de assegurar a paz social, as leis éticas visam o aprimoramento moral do agente. Por essa razão, pouco importa, no âmbito do direito, se o indivíduo cumpriu a lei por considera-la conforme ao dever ou simplesmente para evitar a sanção ou mesmo para receber uma recompensa. Ao direito não cabe regular a intenção dos indivíduos, pois uma lei jurídica que apresentasse tal finalidade invadiria a esfera privada da vida. Isso não significa, contudo, que a lei jurídica não possa atuar sobre a intenção, uma vez que o medo da sanção ou o desejo de receber uma recompensa pode fazer com que o indivíduo aja de acordo com a lei jurídica. Mas implica reconhecer que na definição kantiana o direito não deverá regular o sujeito e sua intenção caso não haja uma ação contrária ao direito. Em outras palavras, o que importa para a lei jurídica é que a *ação* do sujeito seja conforme ao direito, a *intenção* importa apenas de forma secundária e posteriormente à realização de uma ação (por exemplo, se um homicídio foi realizado com dolo ou com culpa é algo que apenas se torna relevante caso de fato um agente cometa um homicídio; enquanto um homicídio não ocorrer não interessa ao direito que o agente o tenha imaginado inúmeras vezes com requintes de crueldade).

Já no caso da legislação ética, como o propósito é o aprimoramento moral do agente, ela recai sobre a intenção em seguir a lei moral. A ação ética não pode de forma alguma se regular prioritariamente por uma legislação externa, nem mesmo por uma vontade divina que estabeleça penas e recompensas em uma suposta vida após a morte, pois isso representaria a admissão de um móbil diferente da ideia do próprio dever. A legislação ética, contudo, pode aceitar como móbil os deveres procedentes de uma legislação externa, mas desde que a ideia de dever seja assumida como móbil.

Assim, verifica-se que na filosofia moral kantiana direito e ética possuem um tronco comum, que é um conceito amplo e metafísico de moralidade. Ambos derivam, portanto, das leis morais que são racionais, universais e necessárias. Distinguem-se em seus deveres

e em sua forma de regular a conduta humana. Mas, além dessa conexão originária, que outra vinculação se estabelece entre direito e ética? Poderia haver conflito entre estes diferentes tipos de legislação?

Segundo Kant, não é possível ocorrer um conflito entre deveres e obrigações, pois o conflito “consistiria em uma relação entre eles em virtude da qual um deles anularia o outro (total ou parcialmente). Isso ocorreria porque

uma vez que dever e obrigação são conceitos que expressam a necessidade prática objectiva de determinadas acções e uma vez que duas regras opostas entre si não podem ser ao mesmo tempo necessárias, mas que quando é dever agir em conformidade com uma agir em conformidade com a regra oposta não só não é dever como é contrário ao dever: é, assim, totalmente impensável uma colisão de deveres e obrigações (Kant, 2005, p. 34).

Kant reconhece, contudo, a possibilidade de se encontrar “num sujeito e na regra que ele se prescreve duas razões da obrigação (*rationes obligandi*)” (Kant, 2005, p. 34). Diante de tal situação, uma das regras será insuficiente para obrigar e não será dever. E acrescenta: “[q]uando duas dessas razões se opõem entre si, a filosofia prática não diz então que é a obrigação mais forte que mantém a primazia (*fortior obligatio vincit*), mas que é a razão mais forte para obrigar que prevalece (*fortior obligatio ratio vincit*)” (Kant, 2005, p. 34).

Essas considerações se tornam relevantes para pensar a definição de direito apresentada por Kant dentro da Doutrina do Direito, pois aí surge a distinção entre direito natural (*Ius*) e direito positivo (*Iuris*). A relação entre *Ius* e *Iuris* é, na realidade, o “calcanhar de Aquiles” da vinculação entre direito e moral na Filosofia do Direito, pois desde a tradição jusnaturalista o direito (*Ius*) e a moralidade são justamente invocados para avaliar o direito positivo (*Iuris*) e considera-lo inválido caso ele entre em conflito com a moralidade ou com o *Ius*.

Esses conceitos são apresentados por Kant do seguinte modo:

O conjunto das leis para as quais é possível uma legislação externa chama-se doutrina do Direito (*Ius*). Se uma tal legislação é realmente existente, então é doutrina do Direito positivo e aquele que é nela versado, o jurisconsulto (*Jurisconsultus*), chama-se perito em Direito (*Jurisperitus*) se conhece as leis externas também exteriormente, quer dizer, na sua aplicação aos casos que se apresentam na experiência, doutrina que pode então também ser chamada Jurisprudência (*Jurisprudencia*), mas que sem a conjugação de ambas subsiste como mera ciência jurídica (*Juriscientia*). A última denominação corresponde ao conhecimento sistemático da doutrina do Direito natural (*Ius naturae*), se bem que o jurisconsulto tenha de retirar desta última os princípios imutáveis para toda a legislação positiva (Kant, 2005, p. 41).

Este excerto mostra que a Doutrina do Direito kantiana abarca tanto o direito natural quanto o direito positivo, e aqui ele acentua a vinculação e até mesmo a submissão do direito positivo ao direito natural.<sup>2</sup> É este o sentido desta célebre passagem na qual Kant afirma que “[u]ma doutrina do Direito meramente empírica é (tal como a cabeça de madeira da fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas que, lamentavelmente, não tem cérebro” (Kant, 2005, p. 42). Em outras palavras, o direito positivo retira seu conteúdo do direito natural, isto é, o direito positivo ou empírico tem suas fontes nos “juízos da mera razão” (Kant, 2005, p. 42) ou no direito natural, o qual é definido por Kant como “o Direito cognoscível *a priori* pela razão de qualquer pessoa” (Kant, 2005, p. 153). Deste modo, o direito natural deve ser pensado como uma lei da razão, como algo que deriva do princípio supremo da doutrina moral e não como um mandamento divino ou da natureza.

Como ressalta Höffe, na *Metafísica dos Costumes* o direito natural (*Ius*) figura, assim, como uma fundação suprapositiva para o

---

<sup>2</sup> Essa submissão do direito positivo ao direito natural, contudo, parece ser negada logo a seguir na Doutrina do Direito quando Kant afirma não ser possível recorrer à equidade para realizar a correção de um direito (positivo) considerado injusto. Cf. Kant, 2005, p. 48-50.

direito positivo (*Juris*) (cf. Höffe, 2010, p. 75). Kant afirma essa relação no seguinte excerto: “[p]ode, pois, pensar-se uma legislação exterior que contenha somente leis positivas; mas então deveria ser precedida por uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador” (cf. Kant, 2005, p. 35).

Segundo Almeida, o Direito na concepção de Kant baseia-se em dois princípios, quais sejam: o *princípio universal do direito* e a *lei universal do direito* (cf. Almeida, 2006, p. 210). O princípio universal do direito estabelece que “[u]ma acção é conforme ao Direito quando permite ou quando a sua máxima permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de cada um com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (Kant, 2005, p. 43). Já a lei universal do Direito estabelece o seguinte: “age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (Kant, 2005, p. 44). Ainda segundo a leitura de Almeida, o princípio universal do Direito pode ser entendido como um *princípio de avaliação*, pois ele estabelece um critério para a aplicação do direito servindo de base para os julgamentos particulares. A lei universal do Direito, por sua vez, é definida como um *princípio de execução*, haja vista estabelecer uma obrigação sobre como os indivíduos devem agir de modo que suas ações se conformem com uma lei universal compatível com a liberdade dos demais. (cf. Almeida, 2006, p. 211).<sup>3</sup>

A relação entre direito natural e positivo poderia ser pensada a partir da vinculação do direito positivo, no momento de sua elaboração pelo legislador, aos dois princípios do direito natural acima apresentados. Seria este um modo de assinalar, na filosofia prática kantiana, a relação entre direito e moral e, de certa forma, entre direito e justiça pois, segundo Höffe, o conceito de moral na obra kantiana corresponde à ideia de justiça (cf. Höffe, 2010, p. 80).

---

<sup>3</sup> Não se analisará aqui o problema da inserção, por Kant, das “máximas” no princípio universal do Direito. Para um enfrentamento desta questão ver Almeida (2006, p. 209-222).

## 2. Sobre a relação entre Moral e Direito em Kelsen

O desenvolvimento da teoria de Kelsen, segundo Paulson, apresenta três fases, sendo que em duas delas o pensamento kantiano exerce grande influência. A primeira fase (1911-1921), denominada “construtivismo crítico”, caracteriza-se pela afirmação da ciência jurídica como disciplina normativa e pela construção dos conceitos fundamentais do direito. Nessa fase a ascendência kantiana sobre Kelsen manifesta-se na purificação de conceitos centrais da ciência jurídica. A segunda fase (1921-1960) é chamada “fase clássica”. É nesta fase que Kelsen publica a primeira edição da *Teoria Pura do Direito* (1934) e os argumentos neokantianos são invocados como meio para resolver o problema da normatividade. Ao longo deste período verifica-se também a influência empirista e da lógica formal aplicada ao direito. Essas influências distintas marcam a divisão da fase clássica em dois períodos: o neokantismo (1921-1935) e o período híbrido (1935-1960), no qual o neokantismo funde-se com elementos analíticos. Na terceira fase (1960-1973), denominada “fase cética”, Kelsen abandona as doutrinas kantianas familiares à fase clássica. É desta fase a publicação da segunda edição da *Teoria Pura do Direito* (1960) e dos textos publicados após a sua morte sob o título *Teoria Geral das Normas* (cf. Paulson, 1998a, p. xxiv-xxx).

De acordo com Paulson, “a chave para a dimensão normativa da Teoria Pura do Direito, particularmente nos escritos de 1920 e início de 1930, é um argumento kantiano” (Paulson, 1992, p. 312). Kelsen, assim como Kant, localiza o Direito no *reino do dever ser*. Mas o *dever ser* kelseniano é pensado de forma distinta do *dever ser* kantiano. Como exposto, Kant considera que Direito é uma subclasse das leis morais cuja fundamentação última é a razão. Nesse sentido, o fundamento último da lei moral não está no âmbito da Física ou da experiência, mas sim no âmbito da Metafísica, nos princípios universais da razão.

É exatamente neste ponto que Kelsen afasta-se de Kant e aproxima-se do positivismo científico, cuja principal reivindicação é a

adoção, no âmbito das ciências sociais, da neutralidade e da objetividade das ciências naturais justamente no intuito de evitar a interferência de juízos de valor na atuação do cientista.<sup>4</sup> Como ressalta Warat, a “fusão de algumas ideias do kantismo com outras do positivismo determinou um processo dialético entre ambas as posturas, cuja síntese é a Teoria Pura do Direito” (Warat, 1995, p. 131).

Em seu livro *A pureza do poder*, Warat defende que na *Teoria Pura do Direito* podem ser encontrados cinco níveis de purificação,

---

<sup>4</sup> Michel Löwy, num ensaio denominado *Ideologias e Ciências Sociais*, aborda o positivismo científico a partir de um viés histórico e fazendo uso do método dialético. Neste ensaio Löwy apresenta a história do positivismo como uma sequência de *tese*, *antítese* e *síntese*. A *tese* é que o positivismo teria surgido como método científico no século XVIII, a partir de escritos de autores iluministas e vinculados aos enciclopedistas, tais como Condorcet e posteriormente Saint-Simon. Nessa primeira perspectiva o positivismo, ao buscar a neutralidade e a objetividade para as ciências sociais teria um caráter revolucionário (Condorcet) e socialista utópico (Saint-Simon), haja vista que buscava uma matemática social (Condorcet) ou uma fisiologia social (Saint-Simon) no intuito de afastar das ciências a influência dos *preconceitos* religiosos e aristocráticos. A *antítese* teria surgido justamente com os escritos de Augusto Comte, que dá uma nova interpretação ao conceito de *preconceito*. Enquanto Condorcet e Saint-Simon consideraram *preconceitos* ideais clericais, absolutistas, obscurantistas, fanáticos, intolerantes, dogmáticos e aristocráticos, Comte chama de *preconceito* os ideais revolucionários e socialistas. Assim, com Comte, a luta contra o *preconceito* deixa de ser revolucionária e passa a ser conservadora. Ao buscar a objetividade e a neutralidade para as ciências sociais, Comte defende que o método positivista deve se ater na teoria e na prática à ordem real, isto é, deve consolidar a ordem pública por meio da resignação com a ordem estabelecida. O terceiro momento, a *síntese*, viria com a obra de Max Weber, cuja obra também sustenta a necessidade de uma ciência livre de juízos de valor, mas afasta-se em muitos aspectos do positivismo de Comte. Segundo Weber a pesquisa científica possui *dois momentos*: no *primeiro momento*, que é aquele do início da pesquisa, os pontos de vista axiológicos atuam e determinam o objeto, informam a direção e fornecem o problema a ser estudado; no segundo momento, que é aquele dos resultados, Weber considera que a ciência social não apenas pode como deve ser livre de juízos de valor, isto é, axiologicamente neutra. Cf. Löwy, 2000, p. 35-68.

a saber: a purificação política e ideológica, a purificação antijusnaturalista, a purificação antinaturalista ou anticausalista, a purificação intranormativa e a purificação monista ou antidualista. (Cf. Warat, 1983). Esse processo de purificação distancia Kelsen de Kant, uma vez que a filosofia moral kantiana possui elementos que o jurista austríaco busca afastar, tais como, segundo o próprio Kelsen, a vinculação ao jusnaturalismo e uma concepção de moral metafísica.

Assim, mesmo que a distinção kelseniana entre *ser* e *dever ser* seja uma herança da teoria do conhecimento de Kant, a rejeição à metafísica dá origem a uma teoria bastante diferente daquela do filósofo de Königsberg. Enquanto o *dever ser* kantiano (leis morais/ética/direito) é dado *a priori* pela razão, o *dever ser* kelseniano (moral/direito) é construído socialmente, seja a partir dos costumes e da tradição (moral), seja a partir da vontade de uma autoridade político-jurídica (legislador ou juiz).

Moral e Direito na filosofia kelseniana, portanto, são fruto de uma construção social. Contudo, essas normas não podem ser associadas, elas devem ser separadas. Segundo o autor, Moral e Direito não se distinguem facilmente pela produção e nem pela aplicação de suas normas. No que diz respeito à produção, ambas as normas são fruto da construção social, pois do mesmo modo que as normas jurídicas, “também as normas da Moral são criadas pelo costume ou por meio de uma elaboração consciente (v.g. por parte de um profeta ou do fundador de uma religião, como Jesus). Nesse sentido a Moral é, como o Direito, *positiva*.” (Kelsen, 2000, p. 70; itálico no original).

Do mesmo modo, no que diz respeito à aplicação, Kelsen afasta a distinção kantiana entre Moral (ou Ética) e Direito segundo a qual a moralidade dirige-se à intenção (âmbito interno) dos indivíduos enquanto a legalidade preocupa-se apenas com a ação (âmbito externo). Nesse sentido, o autor afirma, por exemplo, que “quando uma ordem jurídica proíbe o homicídio, proíbe não apenas a produção da morte de um homem através da conduta



exterior de um outro homem, mas também uma conduta interna, ou seja, a intenção de produzir um tal resultado.” (Kelsen, 2000, p. 68).<sup>5</sup>

Moral e Direito distinguem-se, deste modo, pelo modo como cada uma dessas ordens prescreve ou proíbe determinadas condutas. Nas palavras do autor, o “Direito só pode ser distinguido essencialmente da Moral quando [...] se concebe como uma ordem de coação, isto é, como uma ordem normativa que procura obter uma determinada conduta humana ligando à conduta oposta um ato de coerção socialmente organizado.” (Kelsen, 2000, p. 71). A Moral, por outro lado, não estabelece sanções deste tipo, limitando-se a impingir aos seus destinatários sanções de aprovação ou desaprovação.

A compreensão da moralidade como uma norma social positiva permite a Kelsen justamente afastá-la da concepção metafísica e universalista da teoria kantiana. O autor considera que se a Moral for considerada um valor único e universal, equiparado à justiça, ela será, por conseguinte, concebida também como um valor absoluto, o que leva à reivindicação de que o Direito seja parte da Moral ou que se oriente por esse ideal de justiça como no modelo

---

<sup>5</sup> Esse ponto está relacionado com a análise kelseniana a respeito da aplicação do princípio da imputação e de suas implicações sobre a vontade do sujeito de direito. Segundo Kelsen, embora o princípio da causalidade natural não se aplique às ciências sociais normativas (teologia, moral, direito), sendo substituído pelo princípio da imputação, ainda assim não se pode falar em vontade livre, haja vista a causalidade natural ser substituída por uma outra espécie de causalidade, criada justamente pela representação da norma social. Ou seja, quando uma norma jurídica estipula uma punição ou um prêmio para uma determinada conduta, a representação desta punição ou prêmio atua sobre a vontade/intenção do indivíduo de modo a ser causa de um determinado efeito (a ação conforme a norma jurídica). É nesse sentido que Kelsen afirma que as normas jurídicas assim como as normas morais atuam também sobre a intenção dos indivíduos. A consequência desse entendimento é que não se pode mais falar em autonomia no âmbito da moralidade, haja vista que a ação moral se realiza não apenas por dever, mas para se evitar um castigo ou auferir um prêmio.

jusnaturalista. É exatamente esse tipo de identificação que Kelsen busca evitar. Nesse sentido ele assevera: “quando não se pressupõe qualquer valor *a priori* como dado, isto é, quando se não pressupõe qualquer valor moral absoluto, não se tem qualquer possibilidade de determinar o que é que tem que ser havido, em todas as circunstâncias, por bom e mau, justo e injusto” (Kelsen, 2000, p. 71).

É na esteira dessas considerações que são formuladas as críticas ao imperativo categórico kantiano na obra *O Problema da Justiça*, na qual Kelsen refuta normas de justiça de cunho metafísico-religioso e também aquelas que apresentam uma fundamentação racional. Segundo ele, as normas metafísico-religiosas assumem como justo um valor absoluto – por exemplo, o bem absoluto no caso de Platão ou o princípio do amor ao próximo e a Deus no caso da justiça cristã. Nesse caso, o autor considera que a “justiça pela qual o mundo clama, ‘a’ justiça por excelência é, pois, a justiça absoluta. Ela é um ideal irracional. Com efeito, ela só pode emanar de uma autoridade transcendente, só pode emanar de Deus” (Kelsen, 1993, p. 65). Como expressão de uma autoridade transcendente, esse ideal de justiça se torna inquestionável e é exatamente a impossibilidade de refutação que é considerada por Kelsen como autoritária. (cf. Kelsen, 1993, p. 3-66).

Contra as normas de justiça racionais, o principal argumento de Kelsen é que elas são apenas fórmulas vazias cujo conteúdo é preenchido histórica e contingencialmente com os valores de indivíduos e sociedades concretas (que podem remeter a um absoluto) e, desse modo, dissimula-se, a partir de uma forma universal, uma concepção particular e contingente de justiça. A análise dedicada pelo autor ao imperativo categórico kantiano é uma amostra de como tal argumentação é conduzida. Kelsen reconhece que o imperativo categórico não é pensado exatamente como uma norma de justiça e sim como um princípio “geral e supremo da moral no qual está contido o princípio da justiça” (Kelsen, 1993, p. 21). O imperativo categórico seria, assim, a resposta para a questão de saber

como se deve agir para que se possa agir moralmente bem. Kelsen considera, contudo, que o imperativo categórico estabelece um “poder querer” que é, na realidade, um “dever querer”, cujo verdadeiro sentido seria “atua segundo uma máxima da qual devas querer que ela se transforme numa lei universal” (Kelsen, 1993, p. 25/26).<sup>6</sup> O problema dessa fórmula é, na leitura de Kelsen, que o imperativo categórico não oferece uma resposta àquilo que se deve ou não querer, haja vista não estabelecer qual máxima deve e qual não deve se tornar uma lei universal. O argumento é que Kant estaria cometendo uma petição de princípio, pois teria pressuposto de maneira sub-reptícia aquilo que deveria provar, ou seja, teria pressuposto um conteúdo normativo sem justificá-lo. De certo modo, Kant teria incorrido nos mesmos erros dos jusnaturalistas, dando suporte a uma moralidade quase intuitiva ao defender que o certo e errado em questões morais é facilmente identificado por qualquer indivíduo, desde que faça uso de seu juízo racional. É exatamente a partir dessa interpretação que Kelsen acusa Kant de não ter se mantido fiel à sua própria teoria do conhecimento quando elaborou sua filosofia moral (Kelsen, 1993, p. 28).<sup>7</sup>

Kelsen refuta o absolutismo filosófico e filia-se a um relativismo filosófico e de valores. O absolutismo filosófico é definido por ele como “a concepção metafísica da existência de uma realidade

---

<sup>6</sup> A formulação kantiana do princípio supremo da doutrina moral na *Metafísica dos Costumes* é a seguinte: “age segundo uma máxima que possa simultaneamente valer como uma lei universal” (Kant, 2005b, p. 36). Kelsen está aqui postulando uma reformulação desta máxima para estabelecer “dever querer” onde supostamente há um “poder querer”.

<sup>7</sup> Isso se verifica no seguinte excerto: “À luz da teoria do conhecimento de Kant (a que ele claramente não se mantém fiel na sua ética), mandaria a coerência dizer que uma ciência da moral de forma alguma pode responder a esta questão, que aquela só pode determinar sob que condição ou pressuposto lógico são possíveis os juízos de que algo é bom ou mau, e que tal condição é: pressuporem-se como válidas normas gerais que prescrevem uma determinada conduta humana” (Kelsen, 1993, p. 28).

absoluta, i.e., uma realidade que existe independentemente do conhecimento humano.” (Kelsen, 2002, p. 347). Segundo ele, no absolutismo filosófico, o objeto do conhecimento é considerado independente do sujeito e, por essa razão, sua cognição se dá por leis heterônomas. Seu correspondente político indica uma forma de governo na qual “todo o poder do Estado concentra-se nas mãos de um único indivíduo, ou seja, o governante, cuja vontade é a lei.” (Kelsen, 2002, p. 350). O poder conferido a esta pessoa é ilimitado e submete todos os membros do Estado à sua vontade. Essa definição autoriza Kelsen a identificar o absolutismo político com a autocracia, pois precisará sempre de um valor absoluto, inacessível à ação humana, para ser o fundamento último de seus postulados.

O relativismo filosófico, distintamente, “advoga a doutrina empírica de que a realidade só existe no interior do conhecimento humano e que, enquanto objeto do conhecimento, a realidade é relativa ao sujeito cognoscente.” (Kelsen, 2002, pp. 347/348). Por conseguinte, no relativismo político também vigora a aceitação de que os valores e as verdades são relativos e são constituídos pela compreensão e ação humanas. De acordo com Kelsen, o relativismo é a concepção de mundo que melhor se adéqua à democracia, uma vez que esta “julga da mesma maneira a vontade política de cada um, assim como respeita igualmente cada credo político, cada opinião política cuja expressão, aliás, é a vontade política” (Kelsen, 2002, p. 105).

Trazendo essa discussão para o âmbito do Direito, uma vez que diante do relativismo de valores não é possível falar em uma única verdade no âmbito da moral ou da justiça, a separação entre Direito e Moral significa que:

a validade de uma ordem jurídica positiva é independente desta Moral absoluta, única válida, da Moral por excelência, de a Moral. Se pressupusermos somente valores morais relativos, então pode significar que o Direito positivo deve corresponder a um determinado sistema de Moral entre os vários sistemas morais possíveis. (Kelsen, 2000, p. 75)

Isso não leva à conclusão de que Kelsen localiza os fenômenos jurídicos no âmbito da facticidade. Como ressalta Warat, “o dado normativo é consequência de uma ação de atribuição significativa, que não se fundamenta em uma simples relação entre o sentido e o referente, senão que integra-se em um conteúdo deontico pré-estabelecido.” (Warat, 1995, p. 133). Em outras palavras, Kelsen substitui o *dever ser* metafísico kantiano por um *dever ser* social (moralidade) ou jurídico (legalidade). Enquanto em Kant a normatividade do dever ser é oriunda de princípios *a priori* dados pela razão, o dever ser kelseniano é fruto da autoridade (legislativa ou judicial no caso das sentenças), cujo fundamento último, todavia, é a norma fundamental. A validade da norma jurídica, pois, não resulta de sua correspondência com um ideal de justiça ou de moralidade, mas de sua conformidade com a norma fundamental, que é uma norma pressuposta e não uma norma posta por qualquer autoridade política (Kelsen, 2000, p. 217).

A natureza da norma fundamental na obra de Kelsen é objeto de divergência entre seus intérpretes, haja vista o próprio autor ter apresentado definições distintas ao longo do desenvolvimento de seu pensamento. Na segunda edição da *Teoria Pura do Direito* a norma fundamental é apresentada como um “pressuposto lógico-transcendental” que, por analogia à teoria do conhecimento kantiana, faz uso do método “transcendental” como condição de possibilidade do direito. Kelsen explica essa analogia da seguinte forma:

Assim como Kant pergunta: como é possível uma interpretação, alheia a toda metafísica, dos fatos dados aos nossos sentidos nas leis naturais formuladas pela ciência da natureza, a Teoria Pura do Direito pergunta: como é possível uma interpretação, não reconduzível a autoridades metajurídicas, como Deus ou a natureza, do sentido subjetivo de certos fatos como um sistema de normas jurídicas objetivamente válidas descritíveis em proposições jurídicas? A resposta epistemológica (teorético-gnoseológica) da Teoria Pura do Direito é: sob a condição de pressupormos a norma fundamental: devemos conduzir-nos como a Constituição prescreve, quer dizer, de harmonia com o sentido subjetivo do ato de

vontade constituinte, de harmonia com as prescrições do autor da Constituição (Kelsen, 2000, p. 225).

Nessa perspectiva, na Teoria Pura do Direito a norma fundamental é uma norma que assume o sentido de uma “constituição lógico-jurídica” e não histórica ou positivo-jurídica. Isso quer dizer que caso se queira falar de direito é preciso aceitar a ideia de uma norma fundamental a dar origem ao próprio direito em sentido objetivo. Trata-se, segundo Kelsen, de uma norma que não tem outro conteúdo “senão a instituição de um fato produtor de normas” (Kelsen, 2000, p. 219).

Em *Teoria Geral das Normas*, obra póstuma, apoiando-se na filosofia do “Como-Se” de Hans Vaihinger<sup>8</sup>, outro neokantiano, Kelsen define a norma fundamental como uma ficção e não mais como uma hipótese lógico-transcendental. Ele mesmo se retrata:

[...] é de se observar que a norma fundamental, no sentido da vaihingeriana Filosofia do Como-Se não é hipótese – como eu mesmo, acidentalmente, a qualifiquei –, e sim uma ficção que se distingue de uma hipótese pelo fato de que é acompanhada pela consciência ou, então, deve ser acompanhada, porque ela não corresponde à realidade (Kelsen, 1986, p. 329).

O sentido da ficção na filosofia de Vaihinger é, segundo relembra Kelsen, “que é caracterizada pelo fato de que ela não somente contradiz a realidade, como também é contraditória em si” (Kelsen, 1986, p. 328). Tais características poderiam ser encontradas na norma fundamental: ela contradiz a realidade na medida em que não é posta por nenhum ato de vontade; ela contradiz a si mesma ao não pressupor outra norma superior que lhe conceda sentido objetivo de dever ser e, deste modo, viola sua própria condição de existência ou validade.

---

<sup>8</sup> Trata-se de uma referência à obra de Hans Vaihinger (2011) denominada *A Filosofia do como se*.

A diferença entre hipótese e ficção é que a hipótese deve ser comprovada e pode ser tomada como verdadeira apenas se descrever a realidade de forma fiel. A função da hipótese é evitar que o conhecimento científico seja contraditório. Já a ficção pode conviver com contradições, pois não tem a atribuição de descrever a realidade de forma objetiva, mas sim de lidar com a realidade de modo a fundar uma visão inventada – e não descoberta – da própria realidade. Uma vez cumprido este papel, a ficção pode ser abandonada. (cf. Matos, 2012, p. 22). De acordo com Matos, embora a tese kelseniana da norma fundamental como ficção tenha sido defendida por Kelsen em *Teoria Geral das Normas*, obra editada pelo Instituto Hans Kelsen em 1979, estudos mais recentes baseados em uma carta de Kelsen a Renato Treves<sup>9</sup> sustentam que a evolução do conceito de norma fundamental vai da ficção à hipótese, e não o contrário. O fato de Kelsen ter defendido em sua última obra a referência à ficção seria o resultado da publicação, nesta obra, de textos de datação incerta. (cf. Matos, 2012, p. 23-26).<sup>10</sup>

Independentemente da divergência teórica em torno da natureza da norma fundamental, o certo é que como uma hipótese lógico-transcendental ou como uma ficção, a norma fundamental kelseniana é uma norma pressuposta, pensada, não positivada e não passível de recorrer a conceitos metafísicos para conferir validade ao direito. É a norma fundamental que permite a Kelsen levar a tese positivista do direito do âmbito da facticidade para o âmbito da normatividade sem recorrer a um fundamento por ele considerado metafísico (cf. Paulson, 2000, p. 282).

A filosofia e teoria do direito kelseniana se coloca, segundo Paulson, entre o jusnaturalismo e o positivismo empirista. Por um lado, o jusnaturalismo é uma teoria normativa, mas encontra o

---

<sup>9</sup> Cf. Kelsen, 1998, p. 169-175.

<sup>10</sup> Para uma discussão mais aprofundada da norma fundamental, ver: Paulson, 2000, p. 279-293; Raz, 1998, p. 47-67; Honoré, 1998, p. 89-112; Edel, 1998, p. 195-219; Luf, 1998, p. 222-234.

fundamento de validade das leis positivas em concepções de moralidade e de justiça de natureza metafísica (natureza, Deus, leis racionais *a priori*), vinculando-se à denominada “tese da moralidade”. O positivismo empirista, por sua vez, aceita a “tese da facticidade”, segundo a qual o direito é “reduzido a’ uma concatenação de fato – quer se trate de poder, da vontade do soberano, ou da aceitação do sistema jurídico da comunidade.” (Paulson, 1998b, p. 23). Nesse sentido, o positivismo empirista esvazia a teoria do direito de sua normatividade.

Ao erigir a norma fundamental como fundamento de validade das normas jurídicas, Kelsen consegue, por um lado, afastar-se do jusnaturalismo mantendo a separação entre direito e moral, haja vista a norma fundamental não possuir um conteúdo que estabeleça o que é certo ou errado no âmbito do direito e, por outro lado, ele afasta-se também do positivismo empirista e da tese da facticidade, uma vez que o fundamento de validade do direito é uma norma e não um fato.

Uma vez entendido o ponto de partida de Kelsen e o modo como ele insere sua teoria em duas tradições filosóficas bastante distintas – o kantismo e o positivismo científico – cabe verificar como é pensada a própria Ciência Jurídica, visto que ele distingue o Direito da Ciência Jurídica. Enquanto o primeiro é fruto da vontade de uma autoridade jurídico-política (o legislador, o representante do poder executivo ou o juiz no caso de sentenças), a Ciência Jurídica é uma atividade de conhecimento e de descrição das normas jurídicas. É exatamente à Ciência Jurídica e ao cientista do direito, ou jurista, que se dirigem as exigências da pureza metodológica, de neutralidade e de objetividade axiológica. O Direito, no momento de sua produção por meio da vontade da autoridade política, está sujeito à interferência dos diversos valores existentes na sociedade. Contudo, uma vez que ingressam no ordenamento jurídico, as normas jurídicas devem ser estudadas e apresentadas sem qualquer interferência dos valores de seu estu-  
dioso.



Kelsen distingue as *ciências naturais* das *ciências sociais*. As ciências naturais são sempre regidas pelo *princípio da causalidade*, que implica uma relação necessária entre causa e efeito (se A é, B é; ou ainda, sempre que aquecido, o metal dilatará). O trabalho das ciências naturais será sempre o de descrever o seu objeto que se encontra no reino do ser, são os fenômenos da natureza.

Já as *ciências sociais* podem ser classificadas como *causais* (como, por exemplo, a História, a Psicologia ou a Sociologia) ou *normativas* (como, por exemplo, a Teologia, a Ética e a Ciência Jurídica). As ciências sociais causais descrevem os fatos e a conduta humana fazendo uso do princípio da causalidade. Segundo Kelsen, nesse sentido a diferença entre as ciências sociais causais e as ciências naturais é apenas de grau e não de princípio, haja vista ambas fazerem uso de uma explicação causal para descrever a realidade. (cf. Kelsen, 2000, p. 96).

De modo diverso, as ciências sociais normativas descrevem a conduta humana não como ela se realiza, mas como ela *deve* se realizar de acordo com a ordem normativa. Sendo assim, as ciências sociais normativas interpretam a conduta humana não segundo o *princípio da causalidade*, mas de acordo com o *princípio da imputação*. O princípio da imputação exerce uma função análoga à do princípio da causalidade, qual seja, a de realizar a ligação entre uma causa (conduta humana contrária ou de acordo com a norma) e o efeito (prêmio ou castigo). Em suma, enquanto as ciências sociais causais têm por objeto fatos (reino do ser), as ciências sociais normativas têm por objeto normas (reino do dever ser).

Se de acordo com o princípio da causalidade tem-se a formulação “quando A é, B é”, nos termos do princípio da imputação a formulação consequencialista deve expressar-se do seguinte modo: “quando A é, B *deve ser*” ou, em outras palavras, “*se A violar a norma, deve ser aplicada a pena B*”. A ligação efetuada pelo princípio da imputação é diferente daquela realizada pelo princípio da causalidade, haja vista ser “produzida através de uma norma estabelecida pela autoridade jurídica – através de um ato de vontade,

portanto – , enquanto que a ligação de causa e efeito, que na lei natural se afirma, é independente de qualquer intervenção dessa espécie” (Kelsen, 2000, p. 87). Assim, embora a Ciência Jurídica também deva apenas descrever o seu objeto, que são as normas jurídicas, diferentemente das ciências naturais e das ciências sociais causais, o seu objeto precisa ser produzido.

Ademais, conforme esclarece Kelsen, do fato da proposição jurídica descrever algo não se pode inferir que esse algo seja da ordem do ser (empírico), pois as normas jurídicas embora não sejam fatos da ordem do ser também podem ser descritas. Nesse sentido é que surge a distinção entre *direito* e *proposição jurídica*. Enquanto o direito é um mandamento, algo posto por uma autoridade com a finalidade de prescrever uma conduta, a proposição jurídica deve ser compreendida como um juízo, uma consideração a respeito do direito positivado, isto é, como uma afirmação sobre um determinado objeto do conhecimento (as normas jurídicas). Do mesmo modo que a lei natural, a proposição jurídica realiza a ligação entre dois fatos. Por essa razão, “o jurista científico que descreve o Direito não se identifica com a autoridade que põe a norma jurídica” e as descrições realizadas por meio de proposições jurídicas devem manter-se alheias a valores. (Kelsen, 2000, p. 89).

O princípio da imputação é utilizado por Kelsen para pensar o problema da liberdade em sociedade. O autor contrapõe natureza, princípio da causalidade e necessidade à sociedade, princípio da imputação e liberdade. Segundo Kelsen, “dizer que o homem, como parte da natureza, não é livre, significa que sua conduta, considerada como fato natural, é, por força de uma lei da natureza, causada por outros fatos”, isto é, a conduta dos indivíduos na natureza está sujeita ao princípio da causalidade que, por sua vez, consiste em uma série sem fim de causas e efeitos. (Kelsen, 2000, p. 102).

Por outro lado, como sujeito de uma ordem moral ou jurídica o homem não está sujeito ao princípio da causalidade natural, mas ao princípio da imputação, o qual estabelece um ponto final na re-

lação de causa e efeito. Segundo Kelsen, “dizer que um homem sujeito a uma ordem moral ou jurídica é ‘livre’ significa que ele é o ponto terminal de uma imputação apenas possível com base nessa ordem normativa.” (Kelsen, 2000, p. 104).

O conceito de liberdade exposto aqui, contudo, é bastante peculiar. Parece mesmo estar atrelado à concepção de liberdade negativa do liberalismo clássico, no sentido de que o indivíduo é livre à medida que não haja interferência do Estado (e do Direito) na esfera privada de sua vida. O âmbito da liberdade, desse modo, é determinado por aquilo que não é regulado pelo Direito.<sup>11</sup>

Kelsen não associa o conceito de liberdade ao de vontade livre, o que o aproximaria de Kant. Pelo contrário, ele afirma que no âmbito do Direito não é possível falar de vontade livre. Embora os indivíduos submetidos a uma ordem moral ou jurídica estejam, no âmbito desta ordem, não regulados pelo princípio da causalidade e sim pelo princípio da imputação, o próprio princípio da imputação acaba por estabelecer uma nova causalidade. Não se trata, contudo, de uma causalidade natural, mas de uma causalidade estabelecida pela própria norma moral ou jurídica. Nesse sentido o excerto abaixo:

A verdade, porém, é que o pressuposto de que apenas a liberdade do homem, ou seja, o fato de ele não estar submetido à lei da causalidade, é que torna possível a responsabilidade ou a imputação está em aberta contradição com os fatos da vida social. A instituição de uma ordem normativa reguladora da conduta dos indivíduos – com base na qual somente pode ter lugar a imputação – pressupõe exatamente que a vontade dos indivíduos cuja conduta se regula seja causalmente determinável e, portanto, não seja livre. (Kelsen, 2005, p. 105).

O processo causal estabelecido pelo princípio da imputação funciona do seguinte modo: a norma jurídica prescreve uma determinada conduta (não furtar, por exemplo) e estipula uma retribuição para a conduta contrária à norma (punição – pena de reclusão de

---

<sup>11</sup> A respeito do conceito negativo de liberdade ver Berlin (2002, p. 226-272).

um a quatro anos e multa). A representação da norma (é proibido furtar sob pena de reclusão de um a quatro anos e multa) atua sobre a vontade do sujeito e faz com que ele aja de acordo com a norma jurídica. Nesse sentido, a representação da norma (causa) faz com que o sujeito se comporte conforme a norma (efeito). Essa explicação também ajuda a compreender os motivos pelos quais Kelsen, quando analisa a distinção entre normas morais e jurídicas, sustenta que ambas se dirigem não apenas à ação do sujeito, mas também à intenção. Exatamente porque a representação das normas sociais atua como causa do comportamento conforme a norma é que o agir conforme a norma pode figurar como efeito. A este respeito o autor conclui que liberdade e imputação estão estreitamente relacionadas, mas a liberdade não exclui a causalidade. “O homem é livre porque esta sua conduta é um ponto terminal da imputação, embora seja causalmente determinada.” (Kelsen, 2000, p. 110).

Por fim, na obra de Kelsen a separação entre Direito e Moral assume relevância para a coerência de seus argumentos por duas razões. Primeiramente, essa separação é necessária por uma questão epistemológica: ao tratar o Direito como objeto de estudo, notadamente o Direito enquanto Ciência, Kelsen buscou definir um método próprio para uma ciência social ao mesmo tempo normativa e positiva, livre de qualquer fundamentação metafísica ou meramente factual. Por conseguinte, temas como a moralidade, a justiça e a política não são tratados em obras como a *Teoria Pura do Direito*. Embora ele reconheça que o Direito enquanto um mandamento é originário de uma decisão político-jurídica (o processo legislativo ou a interpretação judicial) e, que em sua gênese o Direito certamente receberá a influência de concepções morais, ideológicas ou de justiça, tais interferências não são objeto de estudo da Ciência do Direito, e sim de outras ciências como, por exemplo, a Filosofia Política, a Ciência Política ou a Sociologia Jurídica. Em segundo lugar, a tese da separação entre Direito e Moral, uma das principais teses do positivismo jurídico, coaduna-se com a vin-

culação kelseniana a um relativismo filosófico e político, pois se há uma pluralidade de valores e de concepções a respeito do moral e do justo nas sociedades, o direito positivo não poderia ser avaliado em seu conteúdo por considerações morais ou de justiça, haja vista que qualquer consideração a esse respeito seria apenas a expressão de valores de uma parcela da sociedade e não da sociedade como um todo. Por essa razão, ele sustenta que os critérios de avaliação do direito (validade) devem ser formais (procedimentais). As consequências políticas da assunção desse posicionamento serão analisadas na seção seguinte.

### **3. A relação entre Direito e Moral e seus reflexos na Política**

Posicionamentos como aqueles de Kant e de Kelsen a respeito da relação entre Direito e Moral parecem mesmo ser ícones da discussão sobre tal tema na contemporaneidade. Por um lado, como ressalta Höffe, hodiernamente a afirmação kantiana de que o direito positivo demanda uma conexão com o direito natural ou metafísico parece excessiva (cf. Höffe, 2010, p. 75) e, nesse sentido, a tese kelseniana da separação entre Direito e Moral considerada à luz do relativismo de valores seria mais condizente com as expectativas teóricas e práticas das sociedades. Por outro lado, questões como a ascensão de governos autoritários e ilegítimos, a derrubada de governos democráticos e legítimos, a legalização da eutanásia e do aborto, a discussão a respeito dos limites morais do mercado, as demandas por justiça social, entre outras, clamam por uma relação mais estreita e não contingente entre o direito e os ideais de moralidade e de justiça, como se viu após a Segunda Guerra Mundial quando as arbitrariedades cometidas pelo nazismo vieram à tona. Na esteira desta demanda, a filosofia acaba por admitir uma reconexão entre Direito e Moral, ainda que a partir de uma metafísica mitigada, como o faz Habermas (2012) com sua tese da racionalidade comunicativa.

As questões acima mencionadas mostram que a relação entre Direito e Moral, ou melhor, a forma como essa relação se estabelece, pode ter reflexos na política. É a partir dessa ideia que se pretende doravante analisar as consequências dos posicionamentos assumidos por Kant e Kelsen a respeito da relação entre Direito e Moral.

Kant, como visto, defende uma estreita conexão entre Direito e Moral, tendo considerado o Direito uma subclasse das leis morais e, no que diz respeito à elaboração do direito por meio da política, subordinou o direito positivo (*Juris*) ao direito natural (*Ius*). O direito natural e a própria moralidade em Kant, contudo, não são conceitos contingentes, construídos a partir de elementos da cultura e da tradição de uma sociedade historicamente situada. Ao contrário, são leis necessárias e universais estabelecidas *a priori* pela razão.

A política é definida seguindo o mesmo raciocínio, isto é, como um princípio *a priori* que não deve entrar em contradição com o princípio supremo da moralidade. No texto “À Paz Perpétua”, Kant conceitua a política como “teoria do direito aplicado” e a moral como “teoria do direito, mas teórica” (Kant, 2002b, p. 151) e ressalta que não pode haver conflito entre ambas. Deve-se ressaltar, contudo, que quando Kant fala da política como uma teoria do direito aplicado, ele não está se referindo ao direito positivo, mas ao direito racional que é uma subclasse das leis morais. Assim, há entre política e moral uma relação de complementariedade, a qual se revela na seguinte metáfora: “[a] política diz: ‘*Sede prudentes como a serpente*’; a moral acrescenta (como condição limitativa): *e sem falsidade como as pombas*” (Kant, 2002b, p. 151; itálico no original). Essa metáfora indica que Kant reconhece as peculiaridades de cada um desses campos da ação humana, mas ressalta que a lei moral estabelece os limites para a política.

Tais limites são destacados também na distinção entre o *político moral* e o *moralista político*. Enquanto o político moral é “um homem que assume os princípios da prudência política de um modo

tal que possam coexistir com a moral” (Kant, 2002b, p. 153-154), o moralista político “forja uma moral útil às conveniências do homem de Estado” (Kant, 2002b, p. 154).

O político moral deve agir segundo princípios e não meramente segundo fins ou metas. Kant ressalta que “o moralista político começa no ponto em que justamente o político moral acaba e, ao subordinar assim os princípios aos fins [...] torna vão o seu propósito de conciliar a política com a moral” (Kant, 2002b, p. 159). Aqui encontra-se uma formulação daquilo que Rawls denominou de prioridade do justo sobre o bem: um *fim*, segundo Kant, é um princípio material cujo conteúdo é contingente, isto é, possui um conceito de bem-estar ou de felicidade vinculado a um determinado contexto social, grupo ou indivíduo; já quando se refere a um *princípio*, ele faz referência a um princípio formal sem conteúdo histórico e contingente, o qual deve obedecer à seguinte fórmula: “age de tal modo que possas querer que a tua máxima se torne uma lei universal (seja qual for o fim que queira)” (Kant, 2002b, p. 159). A ênfase dada ao princípio formal da política e do direito tem por finalidade afirmar o aspecto objetivo de ambos, isto é, trata-se da tentativa de estabelecer uma ordem capaz de regular a todos e de ser aceita por todos, independentemente de questões relacionadas ao contexto histórico ou cultural de cada sociedade.

Do mesmo modo, a política moral também se realiza segundo um princípio, o qual estabelece o seguinte: “um povo deve congregarse num Estado segundo os conceitos exclusivos da liberdade e da igualdade, e este princípio não se funda na astúcia, mas no dever” (Kant, 2002b, p. 161). Nessa passagem Kant está se referindo à política constituinte, ao próprio pacto social e, em seu entendimento, trata-se de um dever moral a entrada no estado civil. Uma vez fundado o estado civil, é também um dever tornar esse estado uma República, com um sistema de representação e de separação de poderes. O republicanismo, segundo Kant, “é o princípio político da separação do poder executivo (governo) do legislativo” (Kant, 2002b, p. 130). A forma republicana de governo

contrapõe-se ao despotismo justamente porque em um governo despótico verifica-se “a execução arbitrária pelo Estado de leis que ele a si mesmo deu, por conseguinte, a vontade pública é manejada pelo governante como sua vontade privada.” (Kant, 2002b, p. 130). Do mesmo modo que a separação de poderes deve evitar que o governo faça uso privado do interesse público, também a representação política, segundo Kant, assume um papel fundamental em uma República, pois uma forma representativa de governo tende a evitar que o legislador seja “ao mesmo tempo executor da sua vontade numa e mesma pessoa” (Kant, 2002b, p. 130). Representação política e separação dos poderes têm por função reforçar a proibição de que o poder de legislar e de governar se concentrem nas mesmas mãos.

A política moral, deste modo, funciona como um ideal regulatório a nortear a prática política que, por sua vez, irá dar origem ao direito positivo. O político moral, diz Kant, terá por base o seguinte princípio:

Se alguma vez na constituição de um Estado ou nas relações entre Estados se encontrarem defeitos que não foi possível impedir, é um dever, sobretudo para os chefes de Estado, reflectir o modo como eles se poderiam, logo que possível, corrigir e coadunar-se com o direito natural, tal como ele se oferece aos nossos olhos como modelo na ideia da razão, mesmo que tenha de custar o sacrifício do amor-próprio. (Kant, 2002b, p. 154)

Neste excerto, Kant deixa claro que a política moral (e o político moral) devem aproximar sempre que possível o direito positivo do direito natural ou racional. Mas aqui parece que a subordinação do direito positivo ao direito natural perde força, haja vista ele não afirmar que a ordem estabelecida deixa de ser válida quando não se coaduna com os princípios formais do direito e da política. Ao contrário, Kant afirma apenas que a política e o direito positivo devem ser corrigidos segundo esses princípios formais. Trata-se, assim, da negação do direito de sublevação ou revolução.



Não se pretende aqui adentrar na discussão a respeito desse tema em Kant, pois isso fugiria ao escopo deste artigo, mas apenas acentuar que o posicionamento do autor a respeito de um suposto direito à revolução ajuda a compreender as consequências, no âmbito da política, do modo como se estabelece a relação entre Direito e Moral.

No âmbito do direito público interno, Kant considera que o princípio da publicidade deve ser invocado para se responder à pergunta sobre a legitimidade da revolução. Pergunta ele: “[é] a revolta o meio legítimo para que um povo rejeite o poder opressivo do chamado tirano?” (Kant, 2002b, p. 165). Ele responde a esta pergunta do seguinte modo:

[...] pergunte-se ao povo, antes do estabelecimento do pacto civil, se ele se atreveria a tornar pública a máxima do desígnio de uma eventual sublevação. Vê-se com facilidade que, se na instituição de uma constituição política se quisesse pôr como condição o exercício, em determinados casos, da força contra a autoridade suprema, o povo deveria arrogar-se um poder legítimo sobre aquela. Mas, então, aquela não seria o soberano ou, se ambos se pusessem a si mesmos como condição da instauração do Estado, esta não seria possível – o que, no entanto, constituiria o propósito do povo. A injustiça da rebelião se manifesta, pois, em que a máxima da mesma, se se *confessasse publicamente*, tornaria inviável o seu próprio propósito. (Kant, 2002b, p. 166; *itálico no original*)

Kant considera que a possibilidade de desobediência ao direito, mesmo que injusto ou contrário aos princípios *a priori* da moral e do direito natural, seria contraditória com o intuito de se estabelecer uma ordem civil ou política. Portanto, a solução política a ser adotada diante de uma ordem política e jurídica tirânica seria a reforma e não a revolução ou insurreição.

Pode-se considerar, então, que a relação entre Direito e Moral na filosofia prática kantiana tem como reflexo para a política a elaboração de um critério para avaliação do bom e do mau direito positivo ou da boa ou má ordem político-jurídica, ou seja, um critério para que se promovam reformas no intuito de aproximar o

direito posto e a prática política do direito natural e da política moral. Contudo, não parece haver uma autorização para que se desobedeça ao direito positivo ou se faça a revolução.<sup>12</sup>

Diante de um governo e de um direito arbitrário, a filosofia moral kantiana poderia ser utilizada como base para verificar em que medida tal governo e direito se conformam à ideia de Estado de Direito, com separação de poderes, representação e respeito aos direitos dos indivíduos. Estabeleceria, pois, critérios, para o julgamento de um governo despótico e de um direito injusto e imoral. Contudo, o direito positivo ainda assim seria considerado como direito cuja desobediência não encontraria respaldo jurídico. No âmbito da moral, todavia, seria um dever fazer uma resistência pacífica diante de um governo despótico e de um direito injusto. Na *Crítica da Razão Prática*, esse dever é exemplificado a partir da hipótese de um governante exigir de um súdito que preste falso testemunho contra um homem honesto sob ameaça de morte. Diante de tal situação, Kant sustenta haver um dever moral da parte do súdito de não prestar falso testemunho, pois a ordem do governante viola a lei moral. Trata-se, com certeza, de um grande dilema. Mas o que se ressalta nessa proposta é a possibilidade de julgamento e de avaliação das ordens de um governante ou das normas do direito positivo. Kant não afirma que os indivíduos optariam pela morte ao invés do falso testemunho, mas ele ressalta

---

<sup>12</sup> Esse posicionamento é sustentado também na Doutrina do Direito: “Contra a suprema autoridade legisladora do Estado não há, portanto, resistência legítima do povo; pois que só mediante submissão a uma vontade universalmente legisladora se torna possível um estado jurídico; não existe, portanto, nenhum direito de sedição (*seditio*), ainda menos de rebelião (*rebellio*) e muito menos ainda o direito de atentar contra a sua pessoa (como monarca), inclusivamente contra a sua própria vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*), sob o pretexto de abuso do seu poder (*tyrannis*). [...] A razão pela qual o povo deve suportar, apesar de tudo, um abuso do poder supremo, mesmo um abuso considerado intolerável, é a de que a sua resistência contra a legislação suprema em si há de conceber-se como ilegal, como destruidora mesmo da constituição legal na sua globalidade”. Cf. Kant, 2005, p. 190.

que a lei moral oferece um critério para julgar o certo e o errado no âmbito da política e do direito positivo. Em suas palavras, o súdito “julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve, e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida” (Kant, 2002a, p. 51).

Ao não reconhecer um direito de insurreição ou revolução diante de abuso de poder considerado intolerável, contudo, Kant parece não ter em mente um governo que rompa com a própria ideia de Estado de Direito, mas sim um governo no qual apesar de o representante do poder executivo atuar de forma abusiva, o poder legislativo ainda se mantenha leal às determinações da Constituição. É exatamente por contar com o bom funcionamento do poder legislativo que Kant considera ser possível ao povo opor ao governo autoritário uma resistência pacífica. É o que se verifica no seguinte excerto:

Numa Constituição política elaborada de tal modo que o povo mediante os seus representantes (no parlamento) pode legalmente opor resistência ao poder executivo e ao seu representante (o ministro) – Constituição que então se chama Constituição limitada – não está, contudo, permitida a resistência activa (do povo arbitrariamente unido para coagir o governo a uma determinada acção, ou seja, para realizar ele próprio um acto do poder executivo), mas tão-somente uma resistência negativa, isto é, a recusa do povo (no parlamento) em dar sempre a sua anuência às exigências que o governo apresenta como necessárias para a administração do Estado. (Kant, 2005, p. 193-194)

A preocupação de Kant ao não admitir a revolução como um direito é assegurar a ordem e a estabilidade no próprio Estado de Direito, não permitindo que qualquer conflito de interesses entre a maioria do povo e o governante dê margem à dissolução do Estado e da Constituição. O grande desafio para a relação entre direito, moral e política, entretanto, é um caso-limite como o do nazismo, no qual já não se pode contar com o poder legislativo atuando segundo os preceitos constitucionais. Diante de uma situação como esta, segundo a interpretação de Varden, a filosofia moral kantiana

admitiria a não obediência ao direito positivo. Com base na distinção feita por Kant em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* entre *República* (poder com liberdade e lei), *despotismo* (lei e poder sem liberdade) e *barbárie* (poder sem liberdade e lei), a autora sustenta que o nazismo seria equiparado não ao despotismo, mas à barbárie e, portanto, a desobediência aos mandamentos de seus oficiais não seria uma desobediência ao direito justamente por que não se encontravam presentes os elementos característicos da República ou Estado de Direito (cf. Varden, 2010, p. 13 *et seq.*).<sup>13</sup>

Na proposta kelseniana, por outro lado, os reflexos políticos da relação entre Direito e Moral se apresentam de forma diversa. A filosofia política de Kelsen pode ser melhor compreendida a partir de dois elementos centrais, a saber: o relativismo filosófico e político e o normativismo. Em razão de sua vinculação ao relativismo filosófico e político, Kelsen refuta a existência de valores e verdades únicas; em virtude de sua adesão ao normativismo, o autor defende uma forte submissão da política ao direito, este considerado a partir de elementos formais e procedimentais de sua elaboração.

Ao reconhecer a pluralidade de valores, Kelsen escolhe, no âmbito da política, o seu próprio valor (enquanto sujeito Kelsen): segundo ele, a democracia – representativa e liberal – é um valor es-

---

<sup>13</sup> Kant apresenta tais definições ao discorrer sobre a relação entre lei e liberdade: “II. *Liberdade e lei* (pela qual se limita aquela) são dois eixos em torno dos quais se move a legislação civil. – Mas a fim de que a segunda seja também de efeito e não recomendação vazia, tem-se de acrescentar um intermediário, a saber, o *poder* que, unido àqueles, coroa de êxito aqueles princípios. – Ora, podem-se pensar quatro combinações do último com os primeiros:

- A. Lei e liberdade sem poder (anarquia).
- B. Lei e poder sem liberdade (despotismo).
- C. Poder sem liberdade nem lei (barbárie).
- D. Poder com liberdade e lei (república)

Vê-se que apenas a última merece ser denominada uma verdadeira constituição civil [...]” (Kant, 2006, p. 224-225).

sencial em uma sociedade que recusa o autoritarismo e quer se manter como Estado de Direito. À luz desse valor é que ele vai redefinir alguns conceitos centrais para a política, quais sejam: liberdade, povo, vontade e Estado.

A liberdade é um dos primeiros conceitos revisitados à luz do relativismo. O autor aponta para a transição da liberdade natural – na qual não se pressupõe a existência de limitações jurídico-sociais, mas vigora uma espécie de determinação cósmica ou divina – para a social, que implica a submissão do indivíduo a uma ordem normativa de cuja elaboração ele próprio participou. A participação na elaboração da lei caracteriza a liberdade no sentido de autonomia ou autogoverno. A ideia de liberdade como autonomia, contudo, não pode ser concretizada, na prática abdicando-se do recurso à representação, como almejou Rousseau. Não pode, tampouco, esperar que todas as decisões impostas à coletividade sejam tomadas por unanimidade. Nas sociedades democráticas pensadas por Kelsen, a unanimidade cede lugar à decisão por maioria e, ainda assim, encontra-se resguardada a liberdade como autodeterminação. Segundo o autor, “o fato de se continuar falando de autonomia e considerando cada um como submisso à própria vontade, enquanto o que vale é a lei da maioria, é um novo progresso da metamorfose da ideia de liberdade” (Kelsen, 2002, p. 30).

Isso é possível porque mesmo vigorando o princípio majoritário as minorias são protegidas tanto pelos direitos e liberdades individuais previstos nas constituições democráticas (liberdade negativa) como pelos próprios arranjos institucionais que permitem a mudança de opinião e também de legislação tão logo se forme uma nova maioria. Dessa forma, se com a adoção do princípio da maioria nem todos os indivíduos são livres – a minoria vencida pode não se considerar livre no sentido da autonomia – pelo menos o maior número o é. Logo, pode-se dizer que a ordem social contraria o menor número de cidadãos e, mesmo assim, por um período determinado, uma vez que a minoria pode a qualquer momento se tornar maioria e reverter o resultado de uma decisão política.

Tal limitação do conceito de liberdade é considerada por Kelsen aceitável, principalmente em razão da possibilidade de o resultado final ser alterado.

Destarte, verifica-se que a liberdade como autonomia é aquela que define primeiramente um regime democrático, pois está associada à produção das leis do Estado. Mas, num segundo plano, o autor afirma que para ser reconhecida como “democrática” uma ordem social deve abrigar em seu conteúdo normas que protejam as liberdades individuais. Essa liberdade negativa é então aquela assegurada aos que não são partícipes da elaboração da ordem estatal. Além disso, ao identificar a liberdade como autonomia, a grande preocupação de Kelsen é contrapor-se à heteronomia. Segundo ele, a liberdade social ou política implica a necessidade de coerção social. O grande problema a ser enfrentado é reduzir ao mínimo o afastamento entre a liberdade anárquica e a heteronomia (coerção externa). Assim, se os indivíduos precisam submeter-se a uma ordem externa, o ideal seria, como pressupôs Rousseau, que eles fossem os próprios autores desta ordem. Contudo, como isso não é possível para todos os indivíduos, é melhor que sejam coagidos por uma ordem emanada de uma instituição impessoal – o Estado, cuja vontade é formada no parlamento segundo o princípio da maioria.

Segundo o autor, a democracia, no plano da ideia, “é uma forma de Estado e de sociedade em que a vontade geral, ou, sem tantas metáforas, a ordem social é realizada por quem está submetido a essa ordem, isto é, pelo povo.” (Kelsen, 2002, p. 35). Surge, contudo, a questão: quem é o povo? Para a democracia, o povo é uma pluralidade de indivíduos que constitui uma unidade que é “ou teoricamente deveria ser – não tanto objeto mas principalmente sujeito do poder” (Kelsen, 2002, p. 35). Duas questões serão reavaliadas nessa definição: em primeiro lugar, a ideia de pluralidade como unidade; em seguida, as condições nas quais o povo pode ser sujeito do poder.

Ao considerar as diversidades étnicas, religiosas, econômicas, entre outras, o autor observa que é bastante difícil afirmar a unidade de tal pluralidade. Na verdade, Kelsen considera que

o povo só parece uno, em sentido mais ou menos preciso, do ponto de vista jurídico; a sua unidade, que é normativa, na realidade é resultante de um dado jurídico: a submissão de todos os seus membros à mesma ordem jurídica estatal constituída. [...] O “povo” não é – ao contrário do que se concebe ingenuamente – um conjunto, um conglomerado, por assim dizer, de indivíduos, mas simplesmente um sistema de atos individuais, determinados pela ordem jurídica do Estado. (Kelsen, 2002, p. 36)

Esse povo, que somente se constitui como unidade quando regulado pelo direito do Estado, é sujeito do poder político apenas quando intervém na criação das leis às quais está submetido. Kelsen distingue o povo como sujeito do poder – que participa da elaboração da ordem social, do povo como objeto do poder – aquele que está submetido às normas sem tomar parte na sua criação. Para ele, tal separação é um fato inevitável e mesmo em uma democracia direta haveria aqueles sobre os quais recairiam limitações legais (como, por exemplo, as crianças, os portadores de doenças mentais, e todos demais que temporariamente não estão no gozo de seus direitos políticos).

Numa democracia parlamentar, que é justamente o objeto da atenção do autor, essa diferença é muito mais acentuada, uma vez que apenas os representantes do povo participam da formação da ordem social. Mesmo reconhecendo que “o ‘povo’ que representa o substrato da ideia democrática é o povo que comanda, e não o que é comandado” o autor considera que “seria lícito, de um ponto de vista realista, reduzir ulteriormente a noção em questão.” (Kelsen, 2002, p. 38).

A redefinição dos conceitos de liberdade, povo e vontade mostra que a vinculação a uma posição relativista cria a necessidade de se encontrar um meio para se estabelecer a unidade diante da pluralidade. Na obra de Kelsen esse meio é o Direito. É o

Direito que diz, diante da diversidade cultural e de valores, quem é o povo; é o Direito que estabelece como será formada a vontade política por meio dos procedimentos previstos para a legislatura, é ainda o Direito que estabelece os limites da liberdade enquanto autonomia, pois os critérios de participação na elaboração das leis são estipulados por uma constituição.

É neste ponto que o relativismo se entrelaça com o normativismo, isto é, com a submissão da política ao Direito, e isso se torna mais evidente na definição do conceito de Estado. Novamente contrapondo-se aquilo que ele chama de absolutismo filosófico e político, Kelsen afirma que o Estado não é “uma realidade transcendente para além do conhecimento racional e empírico, mas uma ordem normativa específica que regula o comportamento mútuo dos homens.” Desse modo, o Estado é apresentado como algo que garante, por meio do Direito, a convivência de seus membros, podendo até mesmo recusar “o conceito de soberania como a ideologia de um poder político definido” e negar sua aplicação à realidade político-jurídica. (Kelsen, 2002, p. 193). Ao submeter o Estado à ordem normativa, Kelsen afasta-se do conceito metafísico de soberania surgido com o contratualismo, conceito este que assegurava a própria existência da comunidade política. A existência do Estado é agora assegurada pela “validade e eficácia de uma ordem normativa” e, em último plano, pelos indivíduos responsáveis pela criação desta ordem. (Kelsen, 2002, p. 193).

Em suma, no que diz respeito à relação entre Direito e Moral, não há, na obra de Kelsen, uma subordinação do Direito à Moral, isto é, a validade do Direito não é afetada em razão de sua contrariedade a uma ideia de moralidade ou de justiça. Isso por que Kelsen não acredita haver um conceito único de Moral ou de Justiça. Kelsen admite que os valores morais da maioria certamente ingressarão no Direito no momento de sua elaboração. Trata-se, contudo, de uma moralidade contingente ou dos valores morais da maioria, os quais encontram limites nos direitos e liberdades indi-



viduais protegidos constitucionalmente e na possibilidade de a minoria vir a se tornar maioria e modificar o Direito.

Na relação entre Direito e política, por outro lado, verifica-se uma submissão da política ao Direito. Isso significa que a política deve ser realizada dentro dos parâmetros e limites formalmente estabelecidos pelo Direito, tais como os procedimentos elencados em uma constituição para a criação e revogação de normas jurídicas. No âmbito substantivo ou material, novamente, o Direito estabelece como limite para a política os direitos e liberdades fundamentais protegidos constitucionalmente. Afora isso, respeitados os procedimentos legais previamente estipulados, não há restrição de conteúdo para aquilo que se permite decidir por meio da política.

O critério para avaliação das decisões políticas – se boas ou justas – é um critério jurídico, isto é, verifica-se se tais decisões são conformes ou contrárias ao Direito (procedimentos e direitos individuais). Ao filiar-se ao relativismo filosófico e político, Kelsen recusa a possibilidade de se recorrer a um conceito de Moral ou de justiça para avaliar o direito positivo e a política. No caso de um governo arbitrário como aquele instituído pelo nazismo, uma possível resposta a partir da teoria de Kelsen poderia ser a seguinte: primeiramente, no âmbito do Direito, poder-se-ia considerá-lo contrário à própria Constituição de Weimar – uma constituição liberal e democrática na qual direitos individuais estavam protegidos – e, portanto, passível de reforma pela via do controle de constitucionalidade das leis; em segundo lugar, no âmbito da política, poder-se-ia considerá-lo uma autocracia por desrespeitar valores essenciais de um governo democrático. Contudo, no contexto do relativismo, a democracia é apenas mais um entre muitos valores e pode não ser o valor da maioria. Em outras palavras, a filiação ao relativismo filosófico e político retira a possibilidade de se fazer um julgamento de valor a respeito de uma determinada posição política, se justa ou injusta, isso pode ser apenas mais um posicionamento entre muitos.

## Considerações finais

Carl Schmitt, um dos principais interlocutores de Kelsen na Filosofia Política, afirma em seu texto *Teologia Política* que a essência da ideia de política é uma *decisão moral exigente* (cf. Schmitt, 1996, p. 130). O contexto no qual se insere tal definição é justamente um contexto de disputa conceitual e de posições a respeito da relação entre Direito e política. Schmitt considera que Kelsen, assim como outros autores normativistas, buscam a todo custo submeter a política ao Direito, negando sua principal característica: a decisão. Schmitt, considerado um realista político, chama a atenção para o fato de que nem sempre é possível que todas as decisões relevantes para um Estado sejam tomadas segundo os procedimentos estabelecidos constitucionalmente, isto é, que nem todas as decisões políticas podem ser previamente estabelecidas e reguladas pelo Direito. Em momentos críticos da vida de um Estado o Direito pode não apresentar elementos suficientes para se decidir e, nesse caso, ao governante será demandado realizar uma *decisão moral exigente*.

Deixando de lado o posicionamento schmittiano acerca da moralidade – que seria exatamente o que Kelsen considera um absolutismo filosófico e político – sua definição de política como *uma decisão moral exigente* parece bastante apropriada para se pensar a relação entre Direito, Moral e Política, uma vez que estabelece forte responsabilidade sobre aquele ou aqueles que devem decidir, além de reconhecer a impossibilidade de que todas as respostas sejam prontamente encontradas dentro do ordenamento jurídico, o que é muito coerente com situações concretas das sociedades contemporâneas, tais como as disputas em torno de decisões sobre temas como casamento gay, aborto, eutanásia, financiamento empresarial de campanhas políticas, alterações introduzidas em decorrência de mudanças de regimes políticos, entre outros.

Ao se trazer o conceito schmittiano de política e cotejá-lo com os posicionamentos de Kant e de Kelsen a respeito da relação entre Direito e suas consequências políticas, parece que a proposta kanti-

ana pode oferecer respostas mais satisfatórias do que a proposta kelseniana. Caso se aceite que a essência da ideia de política é uma decisão moral exigente, a política moral de Kant, pautada em critérios formais atrelados ao princípio supremo da moralidade, poderia oferecer subsídios para uma tal decisão, a qual não se pautaria em critérios contingentes, sendo eles institucionalizados ou não no *Iuris*, mas em princípios racionais a *priori*, passíveis de universalização.

Já a teoria kelseniana parece não ter como admitir a possibilidade de uma decisão moral exigente no âmbito da política, seja em razão de sua vinculação ao relativismo filosófico e político (que nega a exigência de uma moralidade universal), seja em virtude de sua defesa do normativismo (que busca submeter todas as decisões políticas ao Direito). As consequências políticas da negação da possibilidade de se tomar uma decisão moral exigente encontram-se numa advertência feita pelo próprio Schmitt: não existe espaço vazio quando se trata de decidir politicamente. Caso aqueles que possuem legitimidade para decidir assim não o façam, certamente a decisão será tomada por outros. A questão é que, se existe a necessidade da tomada de decisões fora do âmbito do direito positivo, é melhor que se tenha um critério para avaliar tais decisões do que se encontrar diante de uma pluralidade de critérios não terminativos e deixar que a força ou a astúcia do moralista político tomem o lugar da decisão.

## Referências

ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre o princípio e a lei universal do Direito em Kant. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 47, n. 114, p. 209-222, dez. 2006.

BECK, Lewis White. Foreword. In: KÖHNKE, Klaus Christian. *The rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and*

*positivism*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. ix-xiii.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, Henry; HAUSHEER, Roger. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Pref. Noel Annan. Introd. Roger Hausherr. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 226-272.

EDEL, Geert. The Hypothesis of the Basic Norm: Hans Kelsen and Hermann Cohen. In: PAULSON, Stanley L.; PAULSON, Bonnie Litschewski. (Org). *Normativity and Norms: critical perspectives on kelsenian themes*. Trad. Bonnie Litschewski Paulson, Stanley L. Paulson and Michael Sherberg. New York: Clarendon; Oxford University Press, 1998. p. 195-219.

GUYER, Paul. Kant's deductions of the principles of right. In: TIMMONS, Mark. (Ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 23-64.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Trad. Paulo Astor Soethe e Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: M. Fontes, 2012. 2 v.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

HÖFFE, Otfried. Kant's innate right as a rational criterion for human rights. In: DENIS, Lara. *Kant's Metaphysics of Morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 71-92.

HONORÉ, Tony. The Basic Norm of a Society. In: PAULSON, Stanley L.; PAULSON, Bonnie Litschewski. (Org). *Normativity and norms: critical perspectives on kelsenian themes*. Trad. Bonnie Litschewski Paulson, Stanley L. Paulson and Michael Sherberg. New York: Clarendon; Oxford University Press, 1998. p.89-112.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad., introd. e anot. Valério Rohden. São Paulo: M. Fontes, 2002a.

KANT, Immanuel. A paz perpétua: um projecto filosófico. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: 70, 2002b. p. 119-179.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad., apres. e anot. José Lamego. Porto: C. Gulbenkian, 2005.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KELSEN, Hans. *Teoria geral das normas*. Trad. José Florentino Duarte. Porto Alegre: S. A. Fabris, 1986.

KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: M. Fontes, 1993.

KELSEN, Hans. The pure theory of Law, 'Labandism' and Neo-Kantianism. A letter to Renato Treves. In: PAULSON, Stanley L.; PAULSON, Bonnie Litschewski. (Org.). *Normativity and norms: critical perspectives on kelsenian themes*. Trad. Bonnie Litschewski Paulson, Stanley L. Paulson and Michael Sherberg. New York: Clarendon; Oxford University Press, 1998. p. 169-175.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. Absolutismo e relativismo na filosofia e na política. In: KELSEN, Hans. *A Democracia*. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 2002. p. 345-357.

LÖWY, Michael. Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista. São Paulo: Cortez, 2000.

LUF, Gerhard. On the transcendental import of Kelsen's Basic Norm. In: PAULSON, Stanley L.; PAULSON, Bonnie Litschewski. (Org.). *Normativity and norms: critical perspectives on kelsenian themes*. Trad. Bonnie Litschewski Paulson, Stanley L. Paulson and Michael Sherberg. New York: Clarendon; Oxford University Press, 1998. p. 222-234.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Norma Fundamental: ficção, hipótese ou postulado? (Estudo Introdutório). In: KELSEN, Hans. *Sobre a teoria das ficções jurídicas: com especial consideração da filosofia do “como se” de Vaihinger*. Trad. de Vinicius Matteucci de Andrade Lopes. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012. p. 11-52.

OLLIG, Hans-Ludwig. Neo-Kantianism. In: CRAIG, Edward. (Ed.). *The shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; New York: Routledge, 2005. p. 723-724.

PAULSON, Stanley L. Neo-Kantian dimension of Kelsen's *Pure Theory of Law*. *Oxford Journal of Legal Studies*. v. 12, n. 3, Autumn 1992, p. 311-333.

PAULSON, Stanley L. Introduction. In: PAULSON, Stanley L.; PAULSON, Bonnie Litschewski. (Org.). *Normativity and norms: critical perspectives on kelsenian themes*. Trad. Bonnie Litschewski Paulson, Stanley L. Paulson and Michael Sherberg. New York: Clarendon; Oxford University Press, 1998a, p. xxiii-liii.

PAULSON, Stanley L. Hans Kelsen's earliest legal theory: critical constructivism. In: PAULSON, Stanley L.; PAULSON, Bonnie Litschewski. (Org.). *Normativity and norms: critical perspectives on kelsenian themes*. Trad. Bonnie Litschewski Paulson, Stanley L. Paulson and Michael Sherberg. New York: Clarendon; Oxford University Press, 1998b. p. 23-43.

PAULSON, Stanley L. On the puzzle surrounding Hans Kelsen's Basic Norm. *Ratio Juris*. v. 13, n. 3, September 2000, p. 279-293.

POGGE, Thomas W. Is Kant's *Rechtslehre* a 'Comprehensive Liberalism'? In: TIMMONS, M. (Ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 133-158.

RAZ, Joseph. Kelsen's theory of Basic Norm. In: PAULSON, Stanley L.; PAULSON, Bonnie Litschewski. (Org.). *Normativity and norms: critical perspectives on kelsenian themes*. Trad. Bonnie Litschewski Paulson,

Stanley L. Paulson and Michael Sherberg. New York: Clarendon; Oxford University Press, 1998, p.47-67.

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

VARDEN, Helga. Kant and lying to the murderer at the door... One more time: Kant's legal philosophy and lies to murderers and Nazis. *Journal of Social Philosophy*. v. 41, n. 4, Winter 2010, p. 403–421.

WARAT, Luis Alberto. *A pureza do poder*. Florianópolis: UFSC, 1983.

WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito II: a epistemologia jurídica da modernidade*. Trad. José Luiz Bolzan de Moraes. Porto Alegre: S. A. Fabris, 1995.

WILLASCHEK, Marcus. Which imperatives for right? On the non-prescriptive character of juridical laws in Kant's *Metaphysics of Morals*. In: TIMMONS, M. (Ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 65-88.

WOOD, Allen. The Final Form of Kant's Practical Philosophy. In: TIMMONS, M. (Ed.). *Kant's Metaphysics of Morals: interpretative essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 1-22.

Artigo recebido em 25/03/2016, aprovado em 18/05/2016

**A QUESTÃO DE DEUS  
NO CONTEXTO DA FILOSOFIA MORAL DE KANT**

**[THE QUESTION OF GOD  
ON THE HORIZON OF KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY]**

**Gustavo Ellwanger Calovi**

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de Santa Maria  
Bolsista CAPES

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 171-191

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109





**Resumo:** O presente trabalho tem por objetivo investigar a significação de Deus no horizonte da filosofia prática de Kant. No entanto, é fundamental salientar que o referido conceito perpassa todas as obras de Kant e, ainda, é um dos conceitos que mais sofreu alteração de significado ao longo do pensamento kantiano. Desse modo, para atender ao objetivo central do texto dividiremos a investigação em três momentos. Inicialmente, apresentaremos os postulados da razão prática (imortalidade da alma e a existência de Deus). Em seguida abordaremos a relação dos postulados com a realização do sumo bem (união entre virtude e felicidade); por fim, apresentaremos, de uma forma geral, a prova moral da existência de Deus.

**Palavras-chave:** Postulados da razão prática; Sumo bem; Deus.

**Abstract:** This study aims to investigate the question of God on the horizon of Kant's practical philosophy. However, it is important to point out that the concept permeates all the works of Kant and also is one of the Kantian concepts that suffered most change of meaning. Initially, we present the postulates of practical reason (immortality of the soul and the existence of God). Then we discuss the relationship of the postulates with the realization of the highest good (union between virtue and happiness); Finally, we present, in general, the moral proof of God's existence.

**Keywords:** Postulates of practical reason; Highest good; God.

## Introdução

Ao analisarmos o contexto do pensamento de Kant referente ao conceito de Deus, dos escritos pré-críticos até as obras posteriores à terceira Crítica, podemos verificar que o referido conceito é um dos que mais sofreu alteração de significado ao longo do pensamento Kantiano, pois, tal como afirma Förster (1998, p.29): “Kant parece ter considerado e defendido por algum tempo todas – ou quase todas – as possibilidades de interpretação”.

A reflexão sobre Deus é um tema central no pensamento kantiano. É possível constatar isso já na sua primeira grande obra Crítica na medida em que ele afirma o seguinte: “A metafísica tem como objeto próprio da sua investigação apenas três ideias: *Deus*, *Liberdade* e *Imortalidade* [...]. Tudo o mais de que trata esta ciência serve-lhe apenas de meio para alcançar essas ideias e a sua realidade” (KrV B 395; nota)<sup>1</sup>.

O objetivo central deste texto consiste em apresentar o modo como esse conceito é descrito na filosofia prática. No entanto, para atingir esse objetivo é preciso atentar à contextualização do tema em questão, pois consideramos fundamental apresentar o modo como se pode pontuar e sistematizar os escritos de Kant relativos à Teologia filosófica. Para tal tarefa, acreditamos que a sistematização de Sala e Neves é muito pertinente no que diz respeito a seguinte distinção:

Os escritos de Kant relativos à Teologia filosófica podem ser repartidos em quatro blocos: 1º as duas publicações do ano de 1755, a “História natural geral e a teoria do céu” e a “*Habilitationsschrift*”: “*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*”, nos quais embora a questão de Deus não constitua o tema principal, ocupa, no entanto, uma

---

<sup>1</sup> As abreviações utilizadas estão de acordo com aquelas indicadas na lista de abreviações do *Dicionário Kant*. Para as obras de Kant à referência da paginação (volume e página) se referem à edição alemã da *Akademie Gesammelte Schriften*, editado pela Academia de Ciências da Prússia (Berlin: G. Reimer, depois W. de Gruyter, 1902–). As traduções utilizadas constam nas referências bibliográficas.

posição importante; 2º a obra metafísica mais importante do período pré-crítico com o título programático: “o único fundamento de prova possível para uma demonstração da existência de Deus” que é dedicada à questão de Deus; 3º o capítulo teológico no livro segundo da *Dialéctica transcendental* de KrV, que, representa o tratamento crítico decisivo para a influência histórica da questão da existência de Deus; 4º o elemento positivo contrário à recusa da teologia especulativa, nomeadamente a prova moral da existência de Deus que Kant já apresentara na primeira *Crítica* e à qual ele repetidas vezes voltou. (Sala; Neves, 1993, p. 538)

A partir da divisão mencionada anteriormente, salienta-se o fato de que neste trabalho reportaremos-nos ao modo como Kant aborda essa temática no contexto da segunda *Crítica*, até chegar ao que ele denomina de prova moral da existência de Deus apresentada na terceira *Crítica*. Contudo, julgamos pertinente mencionar, de uma maneira breve, o modo como é feita a discussão no uso teórico da razão, como modo de contextualizar o tema em questão:

Todas as provas teóricas pró (ou contra) a existência de Deus estão por princípio condenadas ao fracasso. À razão teórica Kant deixava apenas a representação de Deus enquanto ideal regulativo de um substrato transcendental subjacente a toda a experiência. A dificuldade aí para uma doutrina filosófica de Deus continua a ser de que não é absolutamente possível compreender, a partir desse “ideal” da razão especulativa, as qualidades morais de Deus ou sua natureza pessoal. (Förster, 1998, p. 29-30)

Frente a esse contexto, destaca-se que mediante os esforços da razão no seu uso especulativo não há possibilidade de se conhecer Deus na medida em que “a realidade é-nos apenas alcançável pela intuição e, para nós homens, pela intuição sensível. O critério da realidade é a experiência dos sentidos que, por isso, também fixa o alcance do nosso conhecimento” (Sala; Neves, 1993, p. 544). Assim, ao tratar das provas da existência de Deus, Kant rejeita todas

as provas que a tradição filosófica apresentou<sup>2</sup>. Uma vez que as provas no âmbito teórico não são admitidas por Kant é preciso fazer a análise de como ele apresenta esse tema no que diz respeito a sua filosofia prática.

## **1. Os postulados da razão prática e a realização do sumo bem**

Para melhor compreendermos o modo como Kant aborda a questão de Deus no contexto de sua filosofia moral é preciso recorrer à abordagem sobre os postulados da razão prática. O termo postulado possui uma significação para a razão especulativa e uma outra para a razão prática<sup>3</sup>. A diferença de significado pode ser apresentada da seguinte forma:

[um] postulado é, na ordem teórica, uma proposição indemonstrável que fornece uma regra para construir um objeto. Na ordem prática, um postulado é suposto a partir da lei [moral], é uma consequência indemonstrável da ética, não é, em caso algum, o seu fundamento. (Crampe-Casnabet, 1994, p. 80)

Ao apresentarmos os postulados da razão prática é fundamental salientar que eles não pertencem à fundamentação da moralidade na medida em que eles são entendidos da seguinte forma: “não são dogmas teóricos mas *pressuposições* em sentido necessariamente prático, logo em verdade, não ampliam o nosso conhecimento especulativo mas conferem realidade objetiva às idéias da razão especulativa em geral” (KpV, 5: 132).

A partir desse enfoque, segundo Höffe, Kant reclama as pretensões de verdade para os postulados, pois o reconhecimento dos postulados:

---

<sup>2</sup> Não temos o intento de detalhar os argumentos de Kant referentes a cada uma das provas da existência de Deus que a tradição da História da Filosofia apresentou.

<sup>3</sup> Cabe salientar que em Kant há apenas uma única razão que possui diferentes usos, ou seja, um uso teórico e um uso prático.

[...] não é nenhum assunto da liberdade; postulados têm a significação de evidências e não de imperativos (morais) [...]. Sua existência não é provada por uma possível intuição mas pela realidade da lei moral. Porque o homem está submetido à lei moral, ele é coagido pela razão a crer na imortalidade da alma e na existência de Deus. Por isso, seria falso considerar os postulados, no sentido de um pragmatismo, como ficções úteis. Para Kant, a imortalidade e Deus são objetos efetivos e, contudo, não do mundo empírico mas do mundo moral. (Höffe, 2005, p. 280-281)

A necessidade de se admitir os postulados é proveniente de uma carência da razão pura. O termo “carência”, na filosofia prática kantiana, significa, de um modo geral, uma necessidade prática subjetiva; o seu significado é descrito da seguinte forma:

[...] aqui se trata de uma carência da razão a partir de um fundamento determinante objetivo da vontade, a saber, que brota da lei moral, a qual obriga necessariamente cada ente racional, portanto autoriza *a priori* a pressupor na natureza as condições adequadas a ela e torna as últimas inseparáveis do uso prático completo da razão. É um dever tornar efetivo o sumo bem de acordo com a nossa máxima força; por isso ele também tem de ser possível; por conseguinte é também inevitável pressupor para todo ente racional no mundo aquilo que é necessário à sua possibilidade objetiva. A pressuposição é tão necessária quanto a lei moral, em relação à qual ela também unicamente é válida. (KpV, 5: 143)

A partir disso Kant salienta que uma “carência da razão pura em seu uso especulativo conduz somente a *hipóteses*, mas a da razão prática pura conduz a *postulados*” (KpV, 5: 142). A carência da razão pura no seu uso prático é concebida como uma necessidade prática subjetiva, isto é, “uma condição *subjetiva* da razão” (KpV, 5: 145) que torna possível representar uma concordância entre o reino da natureza com o reino da moralidade. A partir desse enfoque, Kant afirma que:

é uma carência da razão prática pura, fundada sobre um dever, tornar algo (o sumo bem) o objeto de minha vontade para promovê-lo com todas as minhas forças, em cujo caso porém tenho de pressupor a sua possibilidade, por conseguinte também as condições correspondentes, a

saber, Deus, liberdade e imortalidade, porque por minha razão especulativa não posso provar estas condições, se bem que tampouco refutá-las. (KpV, 5: 142)

Os postulados possuem uma ligação com a possibilidade de realização prática do sumo bem. O sumo bem consiste na unidade de virtude e felicidade, mas para estabelecer essa unidade é necessário se fazer a crítica do uso prático da razão, o que, obrigatoriamente, conduz a uma antinomia da razão prática. E, desse modo, é preciso mostrar como se dá uma ligação sintética entre os elementos constituintes do sumo bem e, além disso, verificar como a antinomia afeta o seu conceito. Na interpretação de Victoria Wike, a antinomia prática<sup>4</sup> possui uma origem conceitual semelhante com a terceira antinomia teórica, mas essa “similaridade inicial entre a antinomia prática e a teórica é perdida no desenvolvimento da antinomia prática” (Wike, 1982, p.112). Contudo, o fato de a origem conceitual ser parecida implica em analisar se “é o objeto da razão prática a mesma ideia do incondicionado que é o objeto da razão teórica?” (Wike, 1982, p. 112).

De acordo com Beck o objeto da razão pura tanto para seu uso teórico como para o seu uso prático é o incondicionado, na medida em que: “tanto a razão teórica como a razão prática têm uma dialética e um mesmo fundamento, isto é, como razão elas buscam o incondicionado para tudo o que é condicionado, mas elas não o podem encontrar como um objeto do conhecimento” (Beck, 1960, p. 239). O incondicionado para a razão no seu uso prático é cha-

---

<sup>4</sup> A antinomia prática expressa uma relação causal, pelo fato que ou a felicidade é a *causa motriz* da virtude ou a virtude é a *causa eficiente* da felicidade. A antinomia prática, aparentemente, indica um conflito entre duas proposições, mas este conflito não é o ponto principal da antinomia, porque o objetivo central da antinomia é o estabelecer a possibilidade prática do sumo bem. No entanto, para não fugir ao objetivo central do trabalho optamos por não adentrarmos, de uma maneira pormenorizada, na reflexão acerca da antinomia prática.

mado de sumo bem uma vez que ele, enquanto objeto da vontade racional finita, é a ideia da totalidade incondicionada.

A unidade entre virtude e felicidade se dá através de uma ligação sintética *a priori*. Nesse sentido, Kant descreve como ocorre a relação de “razão e consequência”, ou seja, essa relação deve “ser pensada sinteticamente e, em verdade, como conexão da causa com o efeito” (KpV, 5: 113). Deste modo, a possibilidade prática do sumo bem depende da habilidade da razão em fixar a diferença entre mundo sensível e mundo inteligível na medida em que “a antinomia é resolvida criticamente quando a idéia de um mundo não sensível faz possível uma definição do sumo bem” (Wike, 1982, p. 145). Entretanto, mesmo após essa possibilidade de solução para a antinomia prática, a questão da felicidade – o segundo elemento do sumo bem – permanece em aberto. A felicidade enquanto ideal da satisfação sensível não pode ter como causa nenhum princípio oriundo da razão pura, o que implica dizer que a solução para a vinculação entre os dois elementos do sumo bem não é possível no mundo sensível.

Ao postular o mundo inteligível, Kant não está cometendo uma arbitrariedade, ou ainda, fixando uma argumentação vazia. Essa questão pode ser colocada da seguinte forma: a resolução crítica da antinomia inclui a necessidade de estabelecer uma justificação da idéia de um mundo inteligível, essa justificação é fundamentada pela seguinte suposição:

Mas, visto que eu não apenas estou facultado a pensar a minha existência também como [*noumena*] em um mundo do entendimento, porém tenho até na lei moral um fundamento determinante puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos), não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexa, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza). (KpV, 5: 114-115)

Assim, Kant postula a imortalidade da alma e a existência de Deus como “condições de *possibilidade* do sumo bem” (KpV, 5:

143). Diante disso, a admissão dos postulados e a realização do sumo bem perpassam por um conceito fundamental dentro da doutrina do sumo bem, o conceito de fé racional prática.

O conceito de fé racional prática tem como pressuposto que: “a promoção [do sumo bem] e, pois, a pressuposição de sua possibilidade, é objetivamente (mas somente em decorrência da razão prática) necessária” (KpV, 5: 145). O fato da “aceitação de um sábio Autor do mundo” (KpV, 5: 145) é decorrente de um interesse da razão prática pura, que por sua vez é explicitado da seguinte forma:

[...] o princípio que no caso determina o nosso juízo [no modo como vamos representar a possibilidade do sumo bem] é, em verdade, *subjetivamente* enquanto carência mas também ao mesmo tempo enquanto meio de promoção daquilo que é *objetivamente* (praticamente) necessário, o fundamento de uma *máxima* do assentimento de um ponto de vista moral, isto é, uma fé racional prática pura. (KpV, 5: 146)

A necessidade da razão pode ser considerada de duas maneiras: uma do uso teórico e outra do uso prático. Aqui, para atender o objetivo central do trabalho, vamos priorizar o segundo tipo, pois “[muito] mais importante é a necessidade da razão no seu uso prático, porque é incondicionada e somos forçados então a pressupor a existência de Deus, não apenas se queremos julgar, mas porque devemos julgar” (WDO, 8: 138).

Entretanto, é necessário salientarmos a importância de se evitar o erro de conceber a fonte desse ato de julgar como “juízo derivado de um discernimento racional”, ou ainda, “como juízo de inspiração racional”. A fonte desse juízo é descrita por Kant como fé racional, ou seja, “será necessário dar a esta fonte do ato de julgar uma outra designação e nenhuma é mais adequada do que a de fé racional” (WDO, 8: 140). Na sua obra “Que significa orientar-se no pensamento”, Kant adverte que:



Qualquer fé, mesmo a de natureza histórica, deve ser *racional* (pois a derradeira pedra de toque da verdade é sempre a razão); só que uma fé racional é a que não se funda em nenhuns outros dados excepto os que estão contidos na razão pura. Toda fé é pois, um assentimento subjetivamente suficiente, mas, no plano objetivo, com consciência da sua insuficiência, por conseguinte, portanto contrapõe-se ao saber (WDO, 8: 140)

Frente ao que foi mencionado anteriormente, a fé racional pode ser entendida como um “poste indicador ou bússola” (WDO, 8: 141), na qual a razão pode orientar-se na investigação dos objetos suprassensíveis. A partir desse enfoque, fica constatado que através da fé moral jamais será possível obter uma certeza lógica, porque ela faz referência à esfera moral e, deste modo, somente se pode falar em certeza moral. A partir disso, é possível afirmar que a fé racional

repousa sobre princípios subjetivos (o sentimento moral), não devo dizer nunca: é moralmente certo que há um Deus, etc., mas estou moralmente certo, etc. Quer dizer, a fé em Deus e num outro mundo encontra-se de tal modo entretecida com o meu sentimento moral que tão-pouco corro o risco de perder esta fé, como não temo poder ser algum dia despojado deste sentimento. (KrV, B 857)

Para demonstrar a possibilidade prática do sumo bem, através da fé racional prática, Kant recorre aos postulados. A partir do primeiro postulado, o da imortalidade da alma, objetiva assegurar “a necessária completude da primeira e principal parte do sumo bem, a moralidade” (KpV, 5: 124). Todavia, essa completude é tornada possível através da plena conformação da vontade aos ditames da lei moral, o que se configura como uma exigência para a possibilidade prática do sumo bem.

A partir do postulado da imortalidade da alma, Kant descreve como um sujeito racional – que tem a sua vontade determinada racionalmente – pode obter a conformidade plena das disposições à lei moral. Contudo, mesmo admitindo que essa plena conformi-

dade não seja possível para um ser racional finito, ele afirma que: “nessa vontade [racional], porém, a conformidade plena das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem” (KpV, 5: 122).

Entretanto, tendo em vista a finitude do ser racional e o fato das suas disposições não serem plenamente conformes à lei moral; como proceder para que o sujeito agente tenha as suas disposições inteiramente de acordo com as leis morais? A resposta de Kant é pontuada da seguinte forma: o ser racional finito, além de buscar a plena conformidade da sua vontade aos ditames da razão, também tem as suas disposições conformes às leis físicas; o que possibilita que sua ação vise a um efeito no mundo sensível que torne possível o seu bem estar e contribua para a sua felicidade.

A constante busca da felicidade implica na dificuldade do estabelecimento da conformidade plena, tal dificuldade será uma constante dado que a “plena conformidade da vontade à lei moral é *santidade*, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência” (KpV, 5: 122). A santidade da vontade e, conseqüentemente, a plena conformidade das disposições à lei moral é possível de resolução da seguinte forma: a conformidade plena é requerida na esfera prática para a realização do sumo bem, o que faz com que Kant postule a imortalidade da alma para satisfazer o ser humano, de uma maneira subjetiva, na sua busca pela perfeição moral. Ou seja, “visto que ainda assim ela [a conformidade plena] é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um progresso que avança ao infinito em direção àquela conformidade plena” (KpV, 5: 122).

A perfeição moral não pode ser alcançada na esfera do mundo sensível, mas tão somente na ideia de um progresso que vai em direção do infinito, visando a plena conformidade das disposições à lei moral. A ideia desse progresso “somente é possível sob a pressuposição de uma existência e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao infinito (a qual se chama imortalidade da alma)”

(KpV, 5: 122). A partir do que foi exposto anteriormente, a primeira parte do sumo bem, a virtude, pode ser assegurada a partir do postulado da imortalidade da alma.

A necessidade desse postulado é decorrente da exigência da possibilidade prática do sumo bem, pois além de ter a sua vontade determinada pela lei moral é preciso que esteja plenamente de acordo com ela. Portanto, os postulados têm um lugar de destaque na filosofia prática, uma vez que a partir deles, torna-se possível à realização do objeto da vontade determinada racionalmente, ou seja, o sumo bem.

O postulado da imortalidade da alma assegura a possibilidade do primeiro elemento do sumo bem, mas por outro lado não contempla o segundo elemento (felicidade). Para isso, Kant postula a necessidade da existência moral de Deus, ou seja, ele afirma que essa necessidade moral “é *subjetiva*, isto é, uma carência, e não *objetiva*, ou seja, ela mesma um dever; pois não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa (porque isto concerne meramente ao uso teórico da razão)” (KpV, 5: 125).

A necessidade subjetiva de admitir a existência moral de Deus pode ser analisada da seguinte forma: Kant, ao admitir a necessidade moral de admitir Deus, não está afirmando que se trata de “*um fundamento de toda a obrigação em geral*” (KpV, 5: 125), pois toda a obrigação, de um ponto de vista moral, é oriunda da autonomia da própria razão. Nesse contexto, é possível afirmar que:

Não se trata de pôr Deus como fundamento de toda a obrigação, muito menos afirmar sua existência como posição de algo frente ao entendimento, mas, do ponto de vista prático, postular, como crença racional, uma unidade possível figurada na existência de Deus, ou seja, de um todo a existir (a ser dado realidade) com efeito de ações orientadas por sua representação. (Zingano, 1988, p. 183)

Nesse contexto, Kant afirma que é necessário admitir “à pressuposição da existência de uma causa adequada a esse efeito, isto é, postular a existência de Deus como necessariamente pertencente à

possibilidade do sumo bem” (KpV, 5: 124) para, dessa forma, possibilitar o acordo entre a ordem da natureza e a lei moral. Para apresentar como deve ser realizado o acordo, Kant inicialmente adverte que:

a lei moral como uma lei da liberdade ordena mediante fundamentos determinantes que devem ser totalmente independentes (como motivos) da natureza e da concordância da mesma com nossa faculdade de apetição; porém o ente racional agindo no mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza. Logo, não há na lei moral o mínimo fundamento para uma interconexão necessária entre moralidade e felicidade. (KpV, 5:124)

A partir da lei moral, como foi visto anteriormente, não existe possibilidade da interconexão entre moralidade e felicidade. Dessa forma, Kant tem de buscar uma maneira de estabelecer a reconciliação entre os elementos constituintes do sumo bem. Para isso, ele atesta a necessidade de ser postulada “a existência de uma causa da natureza distinta da natureza em conjunto, e que contenha o fundamento dessa interconexão, a saber, da exata concordância da felicidade com a moralidade” (KpV, 5:125).

Essa causa é a existência de Deus e tem que ser admitida dado que é um dever do homem contribuir para a produção do sumo bem no mundo, pois a possibilidade do mesmo “pode ser postulada, mas não é considerada pela nossa razão como pensável senão sob a pressuposição de uma inteligência suprema” (KpV, 5:126).

## **2. A prova moral da existência de Deus**

O reconhecimento do sumo bem pela razão somente ocorre se for admitido como pressuposto o postulado da existência de Deus, na medida em que, a partir dele Kant visa: “garantir o acordo entre natureza, compreendida como o conjunto de agentes racionais e sensíveis, e a moralidade, isto é, unidade racional do querer” (Zingano, 1988, p. 183). Todavia, o acordo não é apenas entre a natureza e a lei moral, mas também:

com a representação dessa lei, na medida em que estes a põem para si como fundamento determinante supremo da vontade, portanto não simplesmente com os costumes segundo a forma, mas também com a sua moralidade como motivo dos mesmos, isto é, com a sua disposição moral. (KpV, 5:125)

Kant deixa claro que o sumo bem somente será possível no mundo sob a pressuposição de uma “causa suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada a disposição moral” (KpV, 5: 125). O ser racional não pode ser considerado a causa suprema da natureza, para possibilitar a concordância entre natureza e moralidade, pois ele é parte da natureza. Portanto, a causa suprema da natureza que tem de ser admitida para a possibilidade do sumo bem:

é um ente que mediante *entendimento* e *vontade* é a causa (consequentemente o Autor) da natureza, isto é, Deus. Consequentemente o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um *sumo bem originário*, ou seja, da existência de Deus. (KpV, 5: 125)

O homem, por não ser a causa da natureza, somente poderia realizar a concordância entre natureza e moralidade se encontrasse no mundo um fim último que pudesse indicar que a natureza teria sido criada para a moralidade do homem. Para realizar o seu fim último o homem, segundo Kant, vê-se obrigado a admitir uma causa suprema da natureza. O Autor do mundo, isto é, Deus, deve ser ao mesmo tempo: inteligência e vontade, porque, dessa forma, ao criar o mundo, ele propôs como fim moral o sumo bem, que faz depender a felicidade dos homens de sua moralidade. No entanto, o conceito de Deus sofre muitas variações na filosofia kantiana, no entender de Höffe:

O conceito de Deus pertence sobretudo à Ética [...], em sequência à crítica de todas as provas especulativas de Deus, ele [Kant] projeta um conhecimento filosófico de Deus que se funda no conceito de moralidade. Esta “teologia moral” ou “ético-teologia” torna necessária uma espé-

cie particular de considerar-como-verdadeiro. Deus não é nem de longe um objeto do saber, do conhecimento objetivo, mas da esperança, certamente não de uma esperança exaltada, mas de uma esperança fundada filosoficamente. (2005, p. 278-279)

Nesse contexto, para ter a esperança de um dia participar da felicidade e não somente ser digno dela, é necessário acrescentar a religião à moralidade, pois “[só] se a religião é acrescida a ela, realiza-se também a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não ser indignos dela” (KpV, 5: 130).

Kant explica o modo como a religião é acrescida à moral, no contexto da segunda *Crítica*, da seguinte forma: a lei moral, através do conceito de sumo bem e enquanto objeto e fim-término da razão prática pura, conduz à religião; ou seja:

*ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha e, sim, enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma mas que apesar disso têm que ser consideradas mandamentos do Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade. (KpV, 5: 129)*

A partir disso, é possível afirmar que a lei moral ordena ao homem fazer do sumo bem o objeto último da sua conduta a partir da “concordância de minha vontade com a de um santo e benévolo Autor do mundo” (KpV, 5: 129). O argumento kantiano de que a moral conduz à religião<sup>5</sup>, “apóia-se na existência de um ser moral, ou, como prefere Kant, de um legislador moral de todos os homens, bem supremo do mundo e que será proposto no contexto da

---

<sup>5</sup> Na interpretação de Wood (2008, p. 213), “a função própria da religião é conduzir os seres humanos juntos para o objetivo da melhoria moral coletiva da raça humana”.

finalidade” (Krassuski, 2005, p. 96) para, dessa forma, termos a esperança de algum dia participar da felicidade e não somente ser digno dela.

Frente ao contexto apresentado anteriormente e para findar a reflexão sobre a temática de Deus na filosofia prática kantiana, somos conduzidos a adentrar na discussão sobre a prova moral da existência de Deus. Essa questão é apresentada por Kant na terceira Crítica. Contudo, não podemos descartar o fato de que o escrito kantiano sobre a Religião tem uma forte articulação com a reflexão sobre a prova moral. Assim, “a argumentação kantiana [...] é que Deus se expressa, no âmbito moral, como bem supremo originário, que não pertence ao âmbito do saber teórico e, sim, ao domínio prático-moral” (Krassuski, 2005, p.79).

A apresentação da prova moral da existência de Deus ocorre no parágrafo 87 da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Ao desenvolver sua reflexão sobre esse tema, Kant faz uma aproximação entre a realização do sumo bem e a existência de Deus, pois “através do mandamento da realização do sumo bem, neutraliza o seu próprio formalismo e assim, tem o fundamento para postular Deus” (Sala; Neves, 1993, p. 562). Para explicitar essa questão, se faz necessário ter como pressuposto que a lei moral além de obrigar o sujeito agente a cumprir o seu dever também nos indica um fim último *a priori*, entendido como o sumo bem possível no mundo através da liberdade. A busca pelo fim indicado pela lei moral é apresentada da seguinte forma:

A lei moral, enquanto condição formal da razão no que respeita ao uso da nossa liberdade, obriga-nos por si só, sem depender de qualquer fim como condição material. Mas todavia também nos determina e mesmo *a priori*, um fim terminal para o qual ela nos obriga a este é o [sumo bem] no mundo, possível pela liberdade. (KU, 5: 424)

Frente ao contexto que foi apresentado anteriormente e para apresentar o fundamento da prova moral, é preciso deixar claro o

modo como ele relaciona teologia física, juízo reflexivo e teologia moral. Para elucidar essa questão podemos salientar que:

Ao afirmar que existe uma teologia física, Kant também acredita ter encontrado a base suficiente para conduzir o juízo reflexivo teórico a admitir a existência de uma causa inteligente do mundo. Além disso, encontra-se, no ser humano, enquanto ser dotado de liberdade, uma teologia moral que pode ser determinada *a priori* com a mesma e pode ser conhecida como necessária. [...] A teologia moral aplica-se aos seres humanos, enquanto seres do mundo e relacionados com outras coisas do mundo. (Krassuski, 2005, p. 80)

A partir do que foi mencionado anteriormente, fica claro que a teologia moral está em uma certa conexão com a liberdade e, também, com a natureza. Assim sendo, Kant é conduzido a elaborar uma prova moral tendo por base a exigência de que há uma finalidade na lei moral e que esta pode vir a ser realizado pelo homem de modo absoluto.

A prova moral, por sua vez, busca estabelecer uma relação entre lei moral e finalidade, entretanto, deixando claro que a validade e a obrigatoriedade da lei moral não precisam de Deus. A questão que envolve a reflexão sobre a finalidade pode ser justificada mediante a seguinte afirmação: “Kant começou a aperceber-se de que os ‘verdadeiros fins’ da existência humana, nomeadamente a moral e a religião, se salvaguardam melhor através da ‘fé moral’” (Sala; Neves, 1993, p. 558). A partir disso, Kant afirma a necessidade moral de admitir a existência de Deus mediante a prova moral, mas adverte que:

Este argumento não deve fornecer qualquer demonstração objetivamente válida da existência de Deus, nem demonstrar ao cético que existe um Deus, mas sim que, se ele quiser pensar conseqüentemente de um ponto de vista moral, terá que aceitar este princípio entre as máximas da sua razão prática. Não se deve dizer com isso que é necessário para a moral admitir a felicidade de todos os seres racionais do mundo de acordo com a respectiva moralidade, mas sim que é pela moralidade que é necessário



admitir isso. Por conseguinte é um argumento suficiente subjetivamente para o ser moral. (KU, 5: 425)

A prova moral é fruto da exigência de que deve ser possível de realização a finalidade proposta pela lei moral. Através da prova moral, Kant intenta estabelecer de que modo se pode constituir a relação entre a lei moral e a finalidade e, além disso, afirma que a validade e obrigatoriedade da lei permanecem com o seu valor independentemente da necessidade moral de Deus.

Desse modo, para se pensar a questão da finalidade na dimensão da sua filosofia prática, Kant tem de admitir que há um Deus, ou seja, ele se vê diante do fato de “admitir uma causa moral do mundo (um criador do mundo), para propormos um fim final conforme a lei moral [...], a saber, que há um Deus” (KU, 5: 425).

O argumento da prova moral da existência de Deus tem uma grande vantagem ao ser introduzido na religião, pois

ela une o pensamento de Deus a nossa moralidade, e esse caminho torna melhores os seres humanos. A necessidade da existência de Deus, definida como *absurdum praticanum*, leva a uma aproximação do dever moral e da beatitude humana e será novamente retomada na *Religião nos limites*, pela necessidade de pensar a existência de um soberano moral do mundo. (Krassuski, 2005, p. 85)

Portanto, ao propor uma análise do significado do conceito de Deus no universo da filosofia prática, podemos considerar que Kant o descreve a partir da moralidade, uma vez que

Kant adotou a concepção de Deus do Iluminismo para a qual Deus era tido exclusivamente como o governante moral do mundo. Se Deus só se manifesta pela via da constituição moral do homem então o conceito de Deus é originariamente e essencialmente um conceito moral: o autêntico conceito de Deus não é ganho, a partir da *physis*, através da razão especulativa mas a partir da determinação moral do homem. (Sala; Neves, 1993, p. 568)

## Considerações finais

A partir do que foi exposto anteriormente no corpo do trabalho, acreditamos que ficou evidente o modo como a questão de Deus tem sua função sistemática para a filosofia prática kantiana no que se refere, fundamentalmente, à realização do sumo bem. Nesse sentido, constatou-se que o conceito de Deus no conjunto da sua filosofia é um dos que mais sofreu variação.

A condução do texto seguiu o propósito de apresentar o modo como Kant aborda essa temática no contexto da sua filosofia moral, tematizando, no final, a prova moral da existência de Deus. Para atender ao objetivo central do texto, inicialmente, foi apresentada uma abordagem sobre os postulados da razão prática.

Os postulados estão diretamente relacionados com a possibilidade de realização do sumo bem. Assim, Kant postula a imortalidade da alma e a existência de Deus como “condições de *possibilidade* do sumo bem” (KpV, 5: 143). O postulado da imortalidade da alma assegura a possibilidade do primeiro elemento do sumo bem (virtude), mas por outro lado não contempla o segundo elemento (felicidade). Nesse contexto, para ter a esperança de um dia participar da felicidade e não somente ser digno dela, é necessário acrescentar a religião à moralidade.

Por fim, tematizamos a prova moral da existência de Deus. A referida prova busca estabelecer uma relação entre lei moral e finalidade, mas deixando claro que a validade e a obrigatoriedade da lei moral não precisam de Deus.

O argumento da prova moral da existência de Deus tem uma grande vantagem ao ser introduzido na religião, pois vincula o pensamento de Deus ao agir moral. Portanto, ao propor uma análise do significado do conceito de Deus no universo da filosofia prática podemos considerar que Kant o descreve a partir da moralidade, de forma que podemos considera-lo como fruto da determinação moral do homem.

**Referências**

- BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- CRAMPE-CASNABET. Michèle. Kant: uma revolução filosófica. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.
- FÖRSTER, Eckart. As mudanças no conceito kantiano de Deus. *Studia Kantiana*. v. 1, n. 1, 1998, p. 29-52.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: M. Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rodhen e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: C. Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: M. Fontes, 2002. Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas de Valério Rohden.
- KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1988.
- KRASSUSKI, Jair Antônio. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- SALA, Giovanni B.; NEVES, Jorge. A questão de Deus nos escritos de Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, Vol. XLIX, n. 4, 1993, p. 537-569.
- ZINGANO, Marco A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

WIKE, Victoria S. *Kant's antinomies of reason*. Washington: University Press of America, 1982.

WOOD, Allen W. *Kant*. Trad. de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

Artigo recebido em 8/04/2016, aprovado em 9/05/2016



**A VIDA, OS PROPÓSITOS DA NATUREZA E  
POR QUE AS COISAS NO MUNDO EXISTEM**

**[LIFE, PURPOSIVENESS OF NATURE  
AND WHY DO THE THINGS IN THE WORLD EXIST]**

**Cinara Leite Nahra**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 193-205

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O objetivo deste artigo é discutir e clarificar o papel do princípio reflexivo dos propósitos da natureza em Kant. Nossa intenção aqui é mostrar o papel estratégico deste princípio na filosofia de Kant a fim de reconciliar mecanismo e *telos*, causas eficientes e causas finais, dando uma explicação geral para a emergência da vida. Quando começamos a pensar *como se* a natureza tivesse propósitos é possível mesmo dar alguma explicação geral sobre como seres organizados são possíveis. A vida emerge porque a natureza tem um propósito e o propósito da natureza é criar vida (seres organizados), e especialmente criar a vida racional. Mostramos que para Kant devemos pensar *como se* os propósitos da natureza operassem subjacentemente a todo o mecanismo das leis naturais, dando unidade para todas estas leis e ordenando o sistema, mesmo não sendo possível provar isto.

**Palavras-chave:** Teleologia; Propósitos da natureza; Julgamento reflexivo.

**Abstract:** The aim of this article is to discuss and clarify the role of the reflective principle of purposiveness of nature in Kant. Here I intend to show the strategic role of this principle in Kant's philosophy in order to reconcile mechanism and *telos*, efficient and final causes, giving a general explanation to the emergence of life. When we begin to think as if nature has purposes, it is even possible to give some kind of general explanation about how organized beings are possible. Life emerges because nature has a purpose and the purpose of nature is to create life (organized beings), and especially, to create rational life. We show that for Kant we must think as if the purposiveness of nature operates underling the whole mechanism of natural laws, giving unity to all these laws, and putting the system in order, even though it is not possible to prove this.

**Keywords:** Teleology; Purposiveness of nature; Reflective judgement.

Seriam as causas eficientes na natureza irreconciliáveis com as causas finais? Assim colocado este parece um problema Aristotélico, mas na realidade esta é uma das mais fascinantes discussões da filosofia Kantiana e poderíamos dizer que uma grande parte da coerência e da harmonia do sistema Kantiano depende da resposta que ele dá a este problema.

Kant coloca esta questão na forma de uma antinomia, apresentada não junto com as outras na *Crítica da Razão Pura* (KrV B 434/462/472) mas, ao invés, apresentada no parágrafo 70 da *Crítica do Juízo*, como segue (KU AA 05 386):

*Tese: Toda produção de coisas materiais é possível meramente em termos de leis mecânicas*

*Antítese: Alguma produção de coisas materiais não é possível em termos de meras leis mecânicas*

Mas se lermos isto, ao invés, como (KU AA 05 387):

A primeira máxima do julgamento (tese):

*“Toda produção de coisas materiais e suas formas deve ser julgada como possível em termos de meras leis mecânicas”*

e

A segunda máxima do julgamento (antítese):

*“Alguns produtos de natureza material não podem ser julgados como possíveis em termos de leis meramente mecânicas (julgá-los requer uma lei causal diferente, aquela das causas finais)”*

então estas máximas são princípios reflexivos para nossa investigação (da natureza) e então eles não estão em contradição. Nós devemos sempre refletir em termos do princípio do mero mecanismo da natureza o máximo que pudermos, mas ao lidar com certas for-



mas naturais, e mesmo com a natureza como um todo, deveríamos refletir em termos de um outro princípio (seguindo a antítese).

Na solução da antinomia acima (KU AA 05 389) Kant diz: “É indubitavelmente certo que o mero mecanismo da natureza não fornece ao nosso poder cognitivo uma base a partir da qual se possa explicar a produção de seres organizados”. Então ele escreve: “O seguinte princípio é inteiramente correto para o julgamento reflexivo, embora apressado e improvável isto seria para o julgamento determinante: que para dar conta da conexão manifesta das coisas em termos de causas finais devemos pensar uma causalidade distinta do mecanismo” (KU AA 05 389). Observe-se que aqui Kant menciona um princípio para o julgamento reflexivo. Mas o que isto significa? Significa que não estamos falando aqui de como as coisas são, mas como elas seriam. Isto significa que não podemos provar que o mundo é de fato assim, mas devemos pensar *como se* o mundo assim fosse.

Mas já não nos disse Kant na *Crítica da Razão Pura* que em relação ao conhecimento nós deveríamos sempre ficar dentro dos limites da razão pura teórica, evitando a posição dogmática de ir além do seu limite e tentando obter conhecimento justificável e demonstrável (*episteme*) aonde é impossível obter isto? Então como Kant pode agora, na *Crítica do Juízo*, falar sobre a possibilidade de admitir que alguns produtos da natureza não são possíveis de ser julgados em termos de meras leis mecânicas?

A resposta para isto está precisamente na distinção entre princípios constitutivos (determinantes) e reflexivos que Kant propõem. Kant menciona esta distinção na primeira introdução da *Crítica do Juízo* (EE KU AA 20 211):

[...] julgamentos podem ser vistos ou como uma mera habilidade para refletir, em termos de um certo princípio, sobre uma apresentação dada para fazer um conceito possível, ou como uma habilidade de determinar um conceito subjacente através de uma dada apresentação empírica. No primeiro caso se trata do poder de julgamento reflexivo e no segundo o poder de julgamento determinante.

Uma explicação mais clara é dada um pouco depois (EE KU AA 20 214) quando ele argumenta que quando o julgamento reflexivo tenta trazer aparências dadas sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas ele lida com elas tecnicamente e não esquematicamente. Em outras palavras ele não lida com eles mecanicamente, como se fosse um instrumento, guiado pelo entendimento e sentidos; lida com eles artisticamente, em termos de um princípio.

Mas que princípio é este? Qual é o princípio do julgamento reflexivo? Kant diz (EE KU AA 20 214) que é o princípio de um arranjo de propósitos na natureza em um sistema, um arranjo feito como se fosse para o benefício de nosso julgamento a fim de termos alguma chance de encontrar nosso caminho neste labirinto que resulta da diversidade de possíveis leis particulares. Portanto, diz Kant, o próprio julgamento faz, a priori, da técnica da natureza um princípio para sua reflexão.

Na introdução da segunda edição da *Crítica do Juízo* Kant explicitamente diz:

[...] o princípio dos propósitos da natureza (na diversidade de suas leis empíricas) é um princípio transcendental [KU AA 05 182] considerando um princípio transcendental [KU AA 05 181] como sendo aquele pelo qual nós pensamos a condição universal a priori sob as quais, sozinhas, as coisas podem se tornar objetos de nossa cognição em geral.

Entretanto Kant observa que o julgamento não pode explicar nem determinar esta técnica em mais detalhes, nem ela tem uma base objetiva do conhecimento das coisas em si.

Ele explica que o princípio do julgamento reflexivo pelo qual nós pensamos a natureza como um sistema em termos de leis empíricas é meramente um princípio para o uso lógico do julgamento. Embora em suas origens seja um princípio transcendental (KU AA 05 214), ele permite a nós apenas olhar a natureza a priori como tendo em sua diversidade a qualidade de um sistema lógico sob leis empíricas. O princípio do próprio julgamento, segundo

Kant, é (KU AA 05 216): *A Natureza por causa do poder de julgamento torna suas leis universais específicas em empíricas, segundo a forma de um sistema lógico.* Ele diz que isto é onde chegamos com o conceito de propósitos da natureza.

A ideia é de fato muito simples: o que Kant está sugerindo é que temos de olhar a natureza como se esta fosse um sistema que tem uma ordem e um propósito. Temos de pensar as leis da natureza como se estas fossem parte de um sistema lógico, e vice-versa, temos de pensar como se a natureza fosse um sistema lógico a partir do qual todas as leis empíricas derivam. Isto nos leva ao conceito de técnica da natureza que Kant define (KU AA 05 219) como a causalidade da natureza em relação à forma que seus produtos têm como propósitos, contrastando com a ideia de mecanismo da natureza (KU AA 05 219) definida por Kant como a causalidade que a natureza tem à medida que ela conecta o diverso sem um conceito delineando o modo desta unificação.

A técnica da natureza, entretanto, é somente uma relação das coisas com o nosso poder de julgamento. Em outras palavras não podemos nunca provar que a natureza trabalha de fato como arte ou técnica, mas temos de pensar como se fosse este o modo que ela opera. Podemos apenas provar que ela trabalha como um mecanismo, mas pensamos, de fato, como se para além de operar como mecanismo a natureza trabalhasse, também, com propósitos.

Pensar a natureza como um mecanismo não é, de fato, contraditório com pensar a natureza como técnica, desde que estejamos olhando para ela a partir de dois pontos de vista diferentes. Quando olhamos para a natureza como um mecanismo estamos olhando para ela de um ponto de vista científico, aonde somente coisas que podem ser provadas ou mostradas podem ser aceitas. A Natureza, de um ponto de vista científico, não é nada mais que um conjunto de leis naturais, um conjunto de objetos e de causas eficientes agindo e produzindo efeitos.

A partir deste ponto de vista não necessitamos pressupor qualquer coisa para além do mecanismo, nem mesmo causas finais,

porque através do mecanismo podemos explicar todos os fenômenos naturais. O que não podemos conceber através do mecanismo, diz Kant, é como são possíveis os seres organizados. Entretanto, diz Kant, ao menos em função do caráter do poder cognitivo temos de olhar o mecanismo como originalmente subordinado a uma causa que age intencionalmente (KU AA 05 422).

Segundo Kant (KU AA 05 418):

É louvável fazer anatomia comparativa e percorrer a vasta criação de seres organizados na natureza a fim de verificar se não podemos descobrir nela algo como um sistema, isto é, em relação ao princípio de sua produção [...]. Então muitos gêneros de animais compartilham um certo esquema comum no qual não apenas sua estrutura óssea, mas também os arranjos de suas outras partes parecem estar baseados: seu esboço básico é admiravelmente simples, mas ainda assim capaz de produzir esta grande diversidade de espécies, diminuindo algumas partes e alargando outras, pela involução de alguns e evolução de outros. Apesar de toda variedade entre estas formas elas parecem ter sido produzidas segundo um arquétipo comum, e esta analogia entre elas reforça nossa suspeita que elas são na realidade aparentadas, produzidas por uma mãe original comum [...]. A partir desta matéria e suas forças governadas por leis mecânicas parece emergir toda a técnica que a natureza revela em seres organizados e que achamos tão além de nossa compreensão que acreditamos que temos de pensar um princípio diferente para dar conta dela

O que Kant parece estar dizendo aqui é que o mero mecanismo não explica como a vida é possível e a fim de dar alguma explicação para isto temos de ir além do mecanismo de pensar a natureza como se tivesse um propósito, exatamente como ele já havia sugerido na preparação para a solução da antinomia no parágrafo 71 da *Crítica do Juízo* (KU AA 05 389). Este tipo de explicação, embora não seja *episteme*, conhecimento demonstrável, preenche ainda um *gap* explicativo que o mero mecanismo não pode preencher.

Quando nós pensamos como se a natureza tivesse um propósito é então possível dar algum tipo de explicação sobre como seres organizados são possíveis. A vida emerge porque a natureza tem um propósito e o propósito da natureza é criar vida (seres orga-

nizados) e, especialmente, criar vida racional. Os propósitos da natureza estão operando de modo invisível delineando o inteiro mecanismo das leis naturais, dando unidade a todas estas leis e ordenando o sistema.

Não há nenhuma prova de que é assim que acontece, mas temos de pensar como se este fosse o caso e esta é a razão pela qual este tipo de julgamento não é determinante, é reflexivo. O princípio do julgamento reflexivo é precisamente a técnica da natureza, isto é, estes propósitos. Aqui não temos nenhum conceito, como a razão pura teórica nos dá, ou nenhuma ideia como a razão prática nos dá, temos apenas uma técnica, um modo de pensar, um modo teleológico de pensar. Não é o caso que tenhamos abandonado a ciência, um conhecimento baseado em justificação, demonstração e causas eficientes, já que este continua sendo o único meio de investigar como as coisas operam. É apenas o caso de que para além da ciência temos de ver um *telos* e um propósito para todo este mecanismo. Devemos olhar este mecanismo para além dele, mesmo que isto não seja ciência, seja arte.

Tendo distinguido julgamento reflexivo e determinante na KU Kant pode agora reconciliar causas eficientes e causas finais (KU AA 05 412):

Aplicados a uma e mesma coisa natural nós não podemos conectar ou reconciliar os princípios mecânico e teleológico, se olharmos para eles como princípios para explicar uma coisa a partir da outra, isto é, se olharmos para eles como princípios constitutivos do julgamento determinante [...]. O princípio então deve estar para além de ambos, mas contendo as bases da natureza. Aqui o princípio que a derivação teleológica e mecânica tem em comum é o *suprassensível*, o qual devemos olhar como sendo a base da natureza como fenômeno. Mas do *suprassensível* não podemos, de um ponto de vista teórico, formar nenhum conceito determinado e positivo.

Posteriormente Kant diz (KU AA 05 413) que tudo que podemos fazer é isto: se achamos objetos naturais cuja possibilidade é inconcebível para nós em termos meramente do princípio do mecanis-

mo, então devemos confiar e lançar mão também de princípios teleológicos.

Parece que agora temos a moral da estória: seres vivos para Kant (seres organizados) são um objeto natural e ao mesmo tempo algo impossível de ser explicado em termos de mero mecanismo, então temos de pressupor uma causa teleológica e intencional para explicar seres vivos, ou seja, para explicar... a vida!! Escreve Kant (KU AA 05 413):

Portanto nós mantemos o princípio da teleologia acima, o princípio que em função do caráter do entendimento humano a única causa que pode ser assumida (a fim de dar conta) da possibilidade de seres orgânicos na natureza é uma causa que age intencionalmente, e que o mero mecanismo da natureza não pode ser suficiente para explicar estes produtos da natureza. Mas não estamos tentando usar este princípio para decidir algo sobre como tais coisas são, elas próprias, possíveis.

O que Kant está de fato dizendo aqui é que o único modo de explicar a existência da vida é pressupondo uma causa intencional para isto, embora seja impossível explicar como esta causa opera. Em outras palavras temos de pressupor uma explicação teleológica para a vida, mas não podemos demonstrar ou mostrar como esta opera, como causas finais atuam.

Este “*modus operandi*” em Kant não é novo. Na crítica da razão prática Kant já tinha afirmado que as ideias de liberdade, Deus e imortalidade são postulados. Dizia Kant lá que nós podemos pressupor estas ideias, embora não possamos prova-las. Elas não são dogmas teóricos (KPV AA 05 132), mas pressuposições práticas, não aumentam o conhecimento especulativo, mas conferem realidade objetiva às ideias da razão especulativa e justificam conceitos. Razão teórica e razão prática podem agora ser reconciliadas porque seus domínios são agora distinguidos, e este é o motivo pelo qual Kant afirma agora que Deus, Imortalidade e Liberdade são postulados da razão pura prática. Ao fazer isto ele alarga a razão pura, de um ponto de vista prático, sem ao mesmo tempo

alargar o conhecimento especulativo, exatamente como ele anunciou (KPV AA 05 135). Ao fazer isto ele admite a pressuposição da liberdade positiva, imortalidade e Deus, sem demonstrar a existência destes.

O que ele faz na *Crítica do Juízo* relacionado ao princípio dos propósitos da natureza é algo similar ao que ele fez na *Crítica da Razão Prática* com estas três ideias. A existência de propósitos da natureza não é algo que pode ser provado, e Kant não está alargando o conhecimento especulativo ao propor isto. A existência de propósitos da natureza é algo que temos de pressupor também, não por razões práticas aqui, mas a fim de fazer sentido da própria experiência, fazer sentido da Natureza como um todo.

Se não for pressuposto este *telos* as leis da natureza ainda irão funcionar, mas uma coisa muito importante no universo não estaria explicada... a emergência da vida. A existência da vida ou a existência de seres organizados, para Kant, não pode ser explicada sem o princípio reflexivo dos propósitos da natureza. Novamente é possível fazer a analogia com os postulados da razão prática. Na razão prática Kant diria que estamos autorizados a admitir a existência de Deus, embora não seja possível explicar cientificamente como Deus opera ou mesmo o que Deus é. O mesmo acontece com os propósitos da natureza, sendo impossível descrever como estes operam. Tomando novamente a existência da vida como um paradigma nós temos de pensar como se a natureza como um todo fosse orientada para a vida, mesmo sendo impossível mostrar como ela opera a fim de produzi-la. Escreve Kant (KU AA 05 415):

É, porém, bastante indeterminado, e para nossa razão para sempre indeterminável, o quanto o mecanismo da natureza contribui como meio para cada intenção final na natureza. Além disso, por conta do princípio inteligível acima mencionado para a possibilidade da natureza como tal, nós podemos ainda assumir que a natureza é possível em termos dos dois tipos de leis (leis físicas e leis em termos de causas finais operando em harmonia universal, embora não tenhamos nenhum insight em como isto acontece). Portanto nós também não sabemos o quão longe podemos ir com o tipo de explicação mecânica que é possível para nós. So-

mente isto é certo: não importa o quão longe isto nos levará ainda assim deve ser inadequado para coisas que uma vez reconhecemos como propósitos naturais (*Naturzweck*), tanto que o caráter do nosso entendimento nos força a subordinar todas estas bases mecânicas à um princípio teleológico.

Agora as peças do quebra-cabeça começam a se arranjar. No parágrafo 65 da *Crítica do Juízo* (KU AA 05 374) Kant já tinha definido seres organizados como as coisas consideradas como propósitos naturais. Seres organizados nada mais são do que seres vivos e seres vivos são então um propósito natural. O mero mecanismo não pode explicar propósitos naturais, então o mero mecanismo não pode explicar a emergência de seres vivos, a emergência da vida. Então nosso entendimento nos força a olhar para um princípio teleológico a fim de explicar e entender a vida, e este princípio é o princípio dos propósitos da natureza.

Este poderia ser o final da história, mas ainda não é. Para Kant há ainda uma outra questão, que pode ser colocada apenas se formos além do mero mecanismo, e a questão é (KU AA 05 434) por que existem as coisas no mundo? Chegamos aqui ao conceito de um propósito final (*Endzweck*), isto é, um propósito que não requer nenhum outro propósito como condição de sua possibilidade, os homens são o propósito final da natureza, mas os homens como seres morais, tanto quanto qualquer outro ser racional no mundo (KU AA 05 323). Como disse Kant, agora não podemos perguntar para que fim os homens existem. O homem, mas somente o homem considerado como *noumenon*, homens como morais, como livres no sentido positivo de liberdade, são o propósito final da criação, o propósito final da existência do mundo. Aqui ele pode subjugar toda natureza e pode não se considerar a si mesmo como sujeito a qualquer influência da natureza em oposição a este propósito (KU AA 05 323). Em outras palavras a criação de seres racionais capazes de moralidade é o propósito final do mundo.

Para concluir eu diria que a promessa que Kant fez na KU está cumprida. O imenso abismo que Kant mencionou existir entre o



sensível (natureza) e o suprassensível (liberdade) já não mais existe. Como escreveu Kant (AA 20 176):

Portanto deve ser possível pensar a natureza como sendo tal que as leis em sua forma ao menos se harmonizem com a possibilidade de atingir propósitos que devam ser atingidos na natureza de acordo com as leis da liberdade. Então deve haver uma base unindo o suprassensível que subjaz à natureza e o suprassensível que o conceito de liberdade contém praticamente.

A base que une ambos, natureza e liberdade, é o princípio reflexivo dos propósitos da natureza, um princípio teleológico que não informa sobre como o mundo é, mas descreve o modo que deveríamos pensar que seja o mundo. É como se existisse uma correspondência entre o modo como a nossa mente trabalha e o modo pelo qual as leis da natureza estão conectadas, no sentido que sem estas pressuposições teleológicas as leis da natureza como um todo, a natureza como um todo, não faria sentido para nós.

Um sistema lógico de conceitos empíricos não é nada mais que um *telos* no sistema da natureza, uma ordem no conjunto de leis, uma lei na diversidade das leis. Nós não sabemos se existe, de fato, esta ordem, mas pensamos como se ela existisse, é como se nossa mente fosse capaz de vê-la mesmo se não soubéssemos se este *telos* está lá de fato. Mas se não é assim que o mundo funciona não importa. No final das contas tudo o que importa é que esta hipótese *a priori*, este modo teleológico de explicar o mundo, é capaz de reconciliar causas eficientes e causas finais, ciência e arte, mecanismo e *telos*, e esta é uma visão muito mais bonita e harmônica do mundo do que aquela aonde existe uma barreira intransponível entre estes pares aparentemente dicotômicos.

**Referências**

Kant, I. *Critique of Pure Reason* (KrV B). Transl. Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kant, I. *Critique of Practical Reason* (KpV AA 05). Transl. Werner Pluhar. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 2002.

Kant, I. *Critique of Judgement* (KU AA 05). Transl. Werner Pluhar with a foreword by Mary Gregor. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 1987.

Kant, I. First Introduction to the *Critique of Judgement* (EE UU AA 20). In: *Critique of Judgement* (KU AA 05). Transl. Werner Pluhar with a foreword by Mary Gregor. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 1987.

Artigo recebido em 14/01/2016, aprovado em 27/03/2016



**OS PRINCÍPIOS KANTIANOS PARA  
UMA LIBERDADE REPUBLICANA DE IMPRENSA**

**[KANTIAN PRINCIPLES FOR A  
REPUBLICAN FREEDOM OF PRESS]**

**Joel Thiago Klein**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2 – CA FI – Filosofia

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 207-246

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Este trabalho apresenta uma concepção de liberdade republicana de imprensa a partir de uma análise e construção conceitual inspirada nos conceitos kantianos de uso público e uso privado da razão. Nesse contexto, apresenta-se, por um lado, críticas ao modelo liberal de liberdade de imprensa e, por outro, propõe-se, em linhas gerais, uma forma como um modelo republicano de liberdade de imprensa poderia ser implementado no contexto das sociedades democráticas contemporâneas.<sup>1</sup>

**Palavras-chave:** Kant; Liberdade republicana de imprensa; Usos público e privado da razão.

**Abstract:** This paper presents a conception of republican freedom of press from an analysis and conceptual construction inspired in the Kantian concepts of public and private use of reason. In this context, it presents, on one hand, some criticisms in regards to the liberal model of freedom of the press and, on the other hand, it proposes in general terms a way how a model of republican freedom of the press could be implemented in the context of contemporary democratic societies.

**Keywords:** Kant; Republican freedom of press; Public and private use of reason.

---

<sup>1</sup> Versões desse texto foram apresentadas como comunicações no XXVI World Congress of Philosophy of Law and Social Philosophy (2013) e no Simpósio Internacional sobre Justiça – Teoria Crítica e Justiça Global (2011). A parte final deste artigo foi publicada em língua inglesa na revista *Estudos Kantianos*, v. 3, n. 1, 2015.

Os debates acerca da existência de condições e limites à liberdade de imprensa e sua relação com a política e a democracia tornaram-se um dos temas mais relevantes para as discussões políticas e filosóficas contemporâneas. A sua centralidade se evidencia a partir do desenvolvimento das sociedades democráticas e do modo como a mídia assume muitas vezes um papel de protagonismo político e cultural. Contudo, este artigo não quer falar de obviedades, mas apresentar e justificar a partir dos princípios da filosofia kantiana um conceito de *liberdade republicana de imprensa*, com o qual se acredita seja possível contribuir para qualificar o debate sobre o significado, o papel e os limites da liberdade de imprensa no sentido de garantir sua legitimidade e, com isso, fortalecer a esfera pública democrática. Trata-se, assim, de uma reflexão ancorada na interpretação e análise de posições e argumentos filosóficos e na tentativa de reatualizar categorias da filosofia kantiana para se pensar em uma liberdade de imprensa que seja filosófica e politicamente legítima.

Este artigo não tem a pretensão de esgotar os argumentos e a caracterização da posição na completude dos seus desdobramentos e nuances, mas apresentar as linhas gerais daquilo que constituiria um conceito de liberdade republicana de imprensa. Para realizar essa empresa divide-se a argumentação em três seções. Na primeira seção, após retomar as linhas gerais do conceito liberal de liberdade de imprensa, tal como formulado a partir do clássico ensaio de John Stuart Mill *Sobre a liberdade*, apresenta-se três críticas a essa concepção que se apresenta como a versão dominante atualmente. Na segunda seção, através de uma análise dos textos políticos de Immanuel Kant, apresenta-se o significado e os argumentos que legitimam o que ele nomeou de liberdade do uso público da razão e a sua importância para a esfera pública e, consequentemente, para a política. A partir dos conceitos aventados nessa segunda seção, propõe-se um conceito de liberdade republicana de imprensa e os limites que ele impõe à prática da atuação dos profissionais da imprensa e à mídia jornalística em geral.

Antes de se passar aos argumentos propriamente ditos é importante tecer aqui uma consideração: atualmente muitos autores defendem que a democratização da mídia deveria ser realizada pela via da democratização da posse dos meios de comunicação, isto é, na tentativa de se acabar com os monopólios midiáticos. É nítido que nos países onde há um maior grau de distribuição dos meios de comunicação existe também um ambiente político mais plural e democrático. Isso indica que o grau de monopólio comunicacional é inversamente proporcional ao grau de democracia e liberdade de uma sociedade. Concordo com isso, mas penso que essa condição ainda não é suficiente, ou seja, acabar com os monopólios midiáticos é uma condição necessária, mas não suficiente para que ocorra o florescimento de uma liberdade política digna desse nome, isto é, de uma liberdade republicana condizente com os ideais de autonomia e de liberdade política.

### **1. Algumas críticas com relação ao conceito liberal de liberdade de imprensa**

Não há dúvidas de que um dos mais importantes e conhecidos textos dedicados à liberdade de expressão seja o ensaio *Sobre a liberdade* de John Stuart Mill. Esse texto não é um eco isolado, mas se insere na tradição moderna de autores que atribuem particular importância à liberdade individual, à liberdade de pensamento e consequentemente, à liberdade de opinião e imprensa. Os argumentos apresentados por Mill para defender a importância da liberdade individual e, por conseguinte, a liberdade de expressão se referem tanto aos benefícios concernentes aos próprios indivíduos, quanto aos benefícios relativos a toda sociedade. A liberdade de expressão é uma condição *sine qua non* para a *individualidade*, a qual se constitui como “um dos elementos capitais do bem-estar”, pois ela é “o principal ingrediente do progresso individual e social” (Mill, 1991, p. 98). “Na proporção em que se desenvolve a individualidade, cada pessoa se torna mais valiosa para si mesma, e, portanto, capaz de ser mais valiosa para os outros. Há uma maior

plenitude de vida na sua existência, e, quanto mais vida há nas unidades, mais vida há no todo que delas se compõe.” (Mill, 1991, p. 104) Somente a individualidade pode gerar a *originalidade* e também nisso ele é enfático ao afirmar que “tudo que de bom existe é fruto da originalidade” (Mill, 1991, p. 107). É a partir do prisma do valor da individualidade e da originalidade, tanto para o indivíduo, quanto para a sociedade, que Mill defende a irrestrita liberdade de opinião e, por conseguinte, de imprensa. Em suma, a defesa da liberdade irrestrita de opinião se legitima pelo *bem estar* relacionado com a individualidade e originalidade que a ela necessariamente se vinculam.

Mill parece ter razão com respeito da importância da individualidade e da originalidade, tanto para o indivíduo, quanto para a sociedade. Entretanto, isso não significa que o seu conceito de liberdade de imprensa seja, de fato, enquanto uma liberdade irrestrita, a melhor garantia para que esse fim seja alcançado e, mais do que isso, que a partir de certo ponto a liberdade liberal de imprensa não acaba minando o próprio direito à liberdade. Nesse sentido, parece que a liberdade irrestrita de opinião em relação à imprensa pode ser alvo de três críticas fundamentais, as quais apontam para a autodestruição da finalidade daquela liberdade, a saber, impedem o bom desenvolvimento da individualidade e da originalidade, além de comprometer o próprio direito à liberdade de opinião e informação.

### *1.1. Liberdade irrestrita de imprensa e a formação de grupos comunicativos*

Segundo Mill, um dos principais motivos para a liberdade irrestrita de opinião é o aprimoramento da própria opinião a partir do enfrentamento com opiniões contrárias. Ele considera três possibilidades em que um indivíduo pode confrontar publicamente sua opinião. Se a opinião alheia for verdadeira, então a partir do confronto de opiniões posso reconhecer a falsidade da minha opinião e posso construir agora minha individualidade a partir de



uma opinião correta. Se a opinião alheia for falsa, então, a partir do confronto, posso tomar consciência da veracidade da minha opinião, impedindo que ela se transforme em uma crença vazia ou em um costume morto. Se a opinião alheia for parcialmente verdadeira, situação que se mostra mais comum, então posso perceber que também a minha opinião é parcialmente falsa de modo que, com isso posso igualmente corrigir o que de equivocado eu havia sustentado. Em suma, seja a opinião alheia, certa, errada ou parcialmente certa e errada, a liberdade de opinião é positiva, pois no *conflito e debate* há o desenvolvimento individual e, por conseguinte, o desenvolvimento de uma sociedade democrática.

Contudo, pode-se questionar seriamente se a liberdade de imprensa deixada à revelia dos agentes individuais não tende a gerar, na verdade, o fenômeno contrário que poderíamos chamar de “guetificação”: o isolamento de grupos de indivíduos que compartilham determinadas características ou opiniões sem que desejem ou precisem se confrontar com opiniões diferentes ou contrárias. Começa a se tornar uma percepção geral de que os indivíduos tendem a ler somente jornais e a ver noticiários que corroboram o seu ponto de vista. Não é incomum ler ou ouvir as “mesmas notícias” em jornais ou emissoras distintas apresentadas de tal maneira como se elas dissessem respeito a países e acontecimentos completamente diferentes. Nesse caso, se os “participantes consumidores” de notícias e opiniões leem ou veem apenas aquilo que para eles, segundo seu pré-conceito e suas crenças prévias, simplesmente corrobora sua visão de mundo, então, ao invés de haver o tão importante “*clash of opinions*”, o que ocorre na verdade é um diálogo unilateral na forma de um discurso intransigente e altista. Não há o aprimoramento de individualidades, mas há a criação de grupos de indivíduos com visões de mundo homogêneas e incapazes de uma verdadeira individualidade, isto é, de uma individualidade construída sobre uma profunda compreensão de si mesma, algo que só é possível pela constante disponibilidade para a partici-

pação do processo de enfrentamento e avaliação de opiniões diversas e contrárias, assim como de suas próprias.

Dean (2009) denomina esse fenômeno de “capitalismo comunicativo”, o qual não consegue estabelecer uma relação de responsabilidade entre a sociedade civil e os agentes públicos responsáveis por decisões de alto impacto, nem uma verdadeira relação de comunicação. Segundo ele, o fato de haver uma grande miríade de diversas opiniões e trocas de informações, verdadeiras ou falsas, numa rede de informações extremamente densa faz com que os agentes decisórios (de corporações, de instituições ou governamentais) se sintam na verdade desobrigados a responder às críticas. Um exemplo da história americana que ilustra isso de forma bastante clara foi a invasão ao Iraque, a qual ocorreu apesar de haver um grande movimento contrário em várias mídias. Com relação a comunicação, o capitalismo comunicativo gera uma fala sem resposta, gera a produção de conteúdos sem comunicação:

Uma das mais básicas formulações da ideia de comunicação é a de que a mensagem tenha uma resposta. No capitalismo comunicativo isso muda. Mensagens são contribuições para a circulação de conteúdo e não ações que demandam respostas. O valor de troca da mensagem ultrapassa o seu valor de uso. Assim a mensagem não é mais primariamente uma mensagem de um emissor para um receptor. Desconexo do contexto de ação e aplicação – seja na web ou na grande mídia impressa ou de difusão – a mensagem é simplesmente uma parte do fluxo de circulação de dados. O seu conteúdo particular é irrelevante. Quem envia é irrelevante. O receptor é irrelevante. Que a mensagem precise ser respondida é irrelevante. A única coisa que é relevante é a circulação, o acréscimo de uma gota à piscina. Qualquer contribuição particular permanece secundária com relação ao fato da circulação. O valor de qualquer contribuição particular é da mesma forma inversamente proporcional à abertura, à inclusão, ou a extensão do fluxo de dados que circulam: quanto maior a quantidade de opiniões e comentários que estão aí fora, menor o impacto que alguma opinião possa ter (e tanto mais chocante, espetacular e nova uma contribuição precisa ser para que seja registrada ou tenha algum impacto). Em síntese, a comunicação funciona sintomaticamente para produzir a sua própria negação. (Dean, 2009, p. 26)

Ainda nesse sentido,

a comunicação no capitalismo comunicativo não é, como sugeriria Jürgen Habermas, uma ação orientada para alcançar o entendimento. No modelo habermaseano de ação comunicativa, o valor de uso de uma mensagem depende de sua orientação. O emissor envia uma mensagem com a intenção de que a mensagem seja recebida e entendida. Qualquer aceitação ou rejeição da mensagem depende do seu entendimento. Entendimento é assim uma parte necessária da troca comunicativa. No capitalismo comunicativo, entretanto, o valor de uso de uma mensagem é menos importante do que seu valor de troca, sua contribuição para uma piscina maior, seu fluxo ou circulação de conteúdo. A contribuição não precisa ser entendida; ela precisa apenas ser repetida, reproduzida continuamente. A circulação é o cenário para a rejeição ou aceitação de uma contribuição. [...] A popularidade, a penetração e duração de uma contribuição é a marca da sua aceitação ou sucesso. (Dean, 2009, p. 27)

Em suma, a liberdade irrestrita de imprensa defendida segundo um modelo estritamente liberal não se apresenta como garantia de promoção de individualidade e originalidade, pois o que está ocorrendo, na realidade, é um fenômeno da “guetificação da opinião”. Apesar dos indivíduos compartilharem fisicamente espaços físicos ou virtuais, eles estão isolados em sua capacidade de comunicação e diálogo.<sup>2</sup> Isso pode ocorrer obviamente pela escolha dos próprios indivíduos a respeito de quais jornais leem, de quais noticiários assistem ou de quais sites acessam,<sup>3</sup> mas isso se mostra como uma situação *desvantajosa* tanto para a sua individualidade, quanto para o desenvolvimento democrático da sociedade. Nesse caso é preciso questionar seriamente se a liberdade irrestrita de imprensa não está constantemente minando os fundamentos da sua própria justificação. Ou ainda, cabe questionar se a escolha dos indivíduos de se fecharem em um determinado gueto comunicativo

---

<sup>2</sup> Isso é debatido por exemplo em Sunstein (2007).

<sup>3</sup> Naturalmente que até essa liberdade de escolha poderia ser questionada. Em muitos países, mesmo naqueles em que se afirma haver liberdade de imprensa, ocorre muitas vezes uma uniformidade de visões de mundo divulgadas via imprensa.

seja, além de uma mera escolha individual, também uma *decisão refletida que a sociedade deveria fomentar*. Defender isso seria o mesmo que minar o fundamento a partir do qual o próprio *conceito liberal* de liberdade de imprensa se funda.

### 1.2. A ficção da mão invisível como modelo de dominação ideológica

A segunda crítica à defesa de uma liberdade liberal de imprensa, tal como defendida exemplarmente por Mill, faz referência à sua crença em uma “mão invisível” que regularia adequadamente tanto a economia quanto a opinião pública. Segundo ele,

ninguém está mais em condições de conduzir um negócio, ou de determinar como e por quem deva ser conduzido, do que os pessoalmente interessados nele. Esse princípio condena as interferências, outrora tão comuns, da Legislatura, ou dos funcionários governamentais, nos processos ordinários da indústria. (Mill, 1992, p. 152)

Mill dá claramente a entender que o mesmo aconteceria com a liberdade de imprensa.<sup>4</sup> Contudo, mostrou-se historicamente, inúmeras vezes e inclusive na mais recente crise econômica de 2008 cujos reflexos ainda estão afetando toda a economia mundial, que os teóricos defensores do natural bom funcionamento da livre

---

<sup>4</sup> A meu juízo, se, por um lado, Mill via equivocadamente a ampla educação pública, o comércio entre os povos e a ampla circulação de ideias como um perigo para a Europa, por outro lado, ele deixou de perceber que a absoluta liberdade econômica e a absoluta liberdade de imprensa poderiam ser as principais causadoras de uma homogeneização que destrói a individualidade e a vitalidade de um povo, gerando de fato uma tirania social. É importante fazer aqui uma ressalva: Mill era favorável a uma expansão da educação para todas as pessoas, porém ela não deveria ser pública no sentido de oferecida por escolas públicas, pois cada indivíduo deveria procurar para seus filhos a escola que mais atendesse a sua visão de mundo e isso evitaria uma uniformidade na formação da opinião pública. Outra ressalva importante: ao fazer essa crítica não estou defendendo uma posição absolutamente contrária, ou seja, não vou para o outro extremo de uma economia e de uma mídia controladas completamente pelo Estado, tal como ocorreu na Alemanha Nazista, na União Soviética e ainda ocorre na China e noutros países.

economia estavam mais uma vez completamente equivocados. Não aconteceria o mesmo com a liberdade irrestrita de imprensa? Como já apontado por Marx, na sociedade capitalista, as opiniões dominantes são aquelas da classe dominante:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. (Marx, 2007, p. 47)

Em outras palavras, o que aparentemente pareceria ser uma liberdade de confronto de opiniões se mostra no máximo como a apresentação de algumas opiniões concorrentes, mas de forma alguma contrárias e representativas de posições sociais e políticas antagônicas. Em suma, a liberdade absoluta de imprensa é, na verdade, uma fachada que serve apenas para esconder os interesses dos oligopólios da imprensa, que mais não fazem a não ser divulgar e promover aquilo que é do interesse da classe economicamente dominante.

Dessa forma, no desenvolvimento cultural de uma sociedade na qual a imprensa se articula livremente segundo as forças econômicas, ocorrem mudanças, mas não necessariamente diversidade. São mudanças conjuntas ditadas pelo fenômeno da massificação e da uniformidade. Fala-se de tendências da moda, tendências de pensamento, tendências de opinião, porém sempre de tendências sustentadas e veiculadas da classe dominante para as classes dominadas, segundo a linguagem marxista.

### *1.3. Liberdade liberal de imprensa e despotismo político indireto*

A terceira crítica à liberdade irrestrita de imprensa se dirige a uma forma de despotismo político, ou seja, a uma forma de transformar um Estado democrático em um aparelho a serviço da classe

econômica dominante dona da grande mídia. Segundo Condorcet, há dois tipos de despotismo político, os quais ele denomina de despotismo direto e despotismo indireto.

O despotismo direto ocorre em todos os países onde os representantes dos cidadãos não exercem o direito negativo mais extenso, e não têm os meios suficientes para fazer reformar as leis que acham contrárias à razão e à justiça. O despotismo indireto existe quando, apesar da resolução da lei, a representação não é nem igual, nem real, ou quando se está submetido a uma autoridade que não é estabelecida pela lei. (Condorcet, 2013, p. 30)

Além disso, Condorcet chama a atenção de que “é mais fácil livrar uma nação do despotismo direto do que do despotismo indireto; ela vê o primeiro, e sofre do segundo sem o saber, frequentemente vendo aqueles que o exercem como seus protetores (Condorcet, 2013, p. 32). Ora, a grande mídia em geral é sempre a primeira a se declarar como protetora da liberdade, mas será que ela apenas não se esforça para parecer como tal, exercendo na realidade sorrateiramente o despotismo indireto? Será que ela não distorce a igualdade da representação através da formação massificada da opinião pública? Apesar de Condorcet ter apontado para várias formas de despotismo indireto, como o despotismo do judiciário, também ele não reconheceu o perigo da liberdade liberal de imprensa. De fato, o não reconhecimento dessa possibilidade parece ter sido uma limitação histórica de muitos filósofos modernos, pois na época mal a imprensa havia surgido e tampouco se vislumbrava nela uma possibilidade de dominação política via oligopólios midiáticos.

Contudo, com dois séculos de distanciamento pode-se perceber com clareza o quanto a mídia se tornou um agente social e político, tornando-se ela mesma capaz de exercer uma forma de despotismo indireto. Isso é visível seja na medida em que um candidato dificilmente consegue se eleger caso não defenda ou que pelo menos não ataque os interesses da grande mídia; seja na medida

em que, quanto maior e mais poderosa for a oligarquia midiática, tanto menor a diversidade política na formação do governo. A força política da mídia também é facilmente percebida pela escassez de regulamentação que ela possui nos países com um modelo político democrático, mas nos quais há um *déficit* de legitimidade democrática.<sup>5</sup>

Apesar dessas críticas ao conceito liberal de liberdade de imprensa, não se pode negar o quanto a liberdade de imprensa foi e é importante. O entusiasmo moderno com relação a ela não foi um erro, nem uma ilusão. Naquele momento histórico em que se lutava contra a estrutura repressiva milenar sustentada pela igreja católica e acolhida pelos reis é perfeitamente compreensível e justificável que a liberdade de opinião e a liberdade de imprensa fossem tratados como uma e a mesma coisa, ou que a liberdade absoluta de imprensa fosse qualificada como a salvaguarda de toda a liberdade. Nesse sentido, não se trata aqui de declarar a compreensão moderna em relação à liberdade de expressão como um fracasso histórico, mas também não se pode simplesmente desconsiderar o fato de que a ausência de uma clara e consistente regulamentação produziu e produz grandes distorções sociais e políticas que geram sérios problemas de legitimidade.

A grande mídia evita a todo custo uma discussão mais profunda e ampla a respeito das críticas acima apontadas, por um lado, escondendo-se atrás do medo que a sociedade tem de um controle midiático aos moldes de uma ditadura de direita ou de esquerda, fascista ou socialista e, por outro lado, simplesmente repetindo os argumentos que a apresentam como paladina da liberdade. Porém, a meu ver, a postura de filósofos e intelectuais não pode ser aquela

---

<sup>5</sup> Um texto simples e bastante ilustrativo de como a mídia foi utilizada nos EUA para construir uma opinião pública condizente com os interesses econômicos dominantes e de como a mídia opera segundo uma percepção seletiva é o texto de Chomsky (2013). No caso do Brasil, um recente relato acerca desse fenômeno é encontrado no livro do jornalista Paulo Henrique Amorim (2015).

de evitar o difícil debate alegando que se trata simplesmente de tudo ou nada, segundo um maniqueísmo superficial e ingênuo.

Dessa forma, discorda-se aqui de Mill no sentido de defender a possibilidade de se discutir e estabelecer limites racionais e razoáveis sobre como a mídia deve atuar e sobre o que é expresso publicamente. Mill afirma que é impossível estabelecer um critério *a priori* sobre o que pode ser dito e o que não pode: que sobre a liberdade de opinião é tudo ou nada (cf. Mill, 1991, p. 59-96, especialmente, p. 95). *Talvez não se possa estabelecer de antemão qual opinião pode ou não pode ser divulgada e publicamente defendida, porém, e nisso se discorda completamente de Mill, é possível discutir e estabelecer critérios claros a respeito de como algo pode ou não pode ser publicamente veiculado pela imprensa.* Em suma, se para o bem da liberdade, tanto do indivíduo, quanto da sociedade, não se deve estabelecer de antemão o *que* se pode dizer publicamente, pode-se e deve-se regrar o *como*. É nessa senda que este trabalho se envereda, apoiando-se para isso em uma interpretação kantiana da liberdade política e dos usos da razão.

## **2. Kant e a liberdade republicana**

### *2.1. A legitimação da liberdade de opinião em Kant*

O ensaio “Que significa orientar-se no pensamento?”, de 1786, pode servir como ponto inicial para se investigar o modo de justificação da liberdade de expressar publicamente a opinião:

À liberdade de pensar opõe-se *em primeiro lugar* a *coação civil*. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de *pensar*, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis, e graças ao qual unicamente pode ainda ser produzido um remédio contra todos os males desta situação. (Kant, 1974, p. 92)



[WDO, AA 08: 144]. Também sobre isso: Kant, 2006, p. 116 [Anth., AA 07: 219]<sup>6</sup>

A clareza e a força retórica dessa passagem mostram em que medida Kant encampou a defesa da liberdade de um uso público da razão. Nesse excerto, a liberdade de comunicar os pensamentos não é apresentada como uma liberdade qualquer, como uma liberdade derivada ou como um desdobramento casual e independente de uma liberdade mais fundamental. A liberdade de comunicação é a expressão e também a *conditio sine qua non* do exercício da própria liberdade ética e política como tal.

Essas reflexões são retomadas por Kant em 1793 no escrito *Teoria e prática*, mas também explicitadas de uma forma mais densa, uma vez que ele também tem em vista a questão da legitimação do Estado, além da Revolução francesa como recente pano de fundo histórico.

A legitimação do Estado é feita por Kant utilizando-se a figura do “contrato originário” ou do “pacto social”. Mas, diferentemente de outros contratualistas modernos, a sua teoria não está baseada num contrato que transfere totalmente o poder que pertence aos indivíduos para os órgãos do Estado (*translatio imperii*), tal como é feita por Hobbes, nem por um contrato que transfere apenas parcialmente e condicionalmente o poder dos indivíduos para o Estado (*concessio imperi*), tal como é feita Locke (Cf. Soromenho-Marques, 1998, p. 381 *et seq.*). A teoria kantiana vai para além dessa bipolaridade, pois se sustenta numa ideia da razão prática pura:

É uma *simples ideia* da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade. É esta, com

---

<sup>6</sup> Nas citações das obras de Kant, além da paginação da tradução utilizada, apresenta-se na sequência, entre colchetes, também a citação segundo a *Akademie Ausgabe*, forma de citação *standard* dos textos kantianos.

efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública. (Kant, 2002, p. 83[TP, AA 08: 297])

Ainda que pela ideia de contrato os indivíduos abdicuem do seu direito natural de usar a força para fazer “justiça” com as próprias mãos, seja em relação aos outros, seja em relação ao próprio Estado (no caso de uma revolta),<sup>7</sup> também o soberano está obrigado a legislar conforme os mandamentos da razão prática pura. Ambos, os súditos e o legislador estão submetidos àquilo que dita a ideia da razão prática, sem barganhas e negociações. Isso significa que o legislador não pode impor uma lei aos seus súditos, a qual eles não pudessem consentir, pois, para Kant, a verdadeira legitimidade não emana do Estado enquanto tal, nem dos interesses dos indivíduos antes do contrato, mas “da vontade coletiva do povo inteiro”, a qual a legislação do Estado deve expressar. Nesse sentido, o Estado não tem por função fazer com que os seus cidadãos sejam felizes, mas que desfrutem de seus direitos segundo a ideia da razão prática. Um Estado que fundasse suas leis sobre a ideia de felicidade seria um Estado tirânico e despótico, já o estado que se funda sobre a ideia da liberdade seria um Estado republicano.

Na formulação kantiana os cidadãos não precisam *de fato* concordar com as leis, mas, por princípio, eles *devem poder* concordar, isto é, a lei promulgada não pode contradizer a vontade unida do povo. Nesse sentido, por exemplo, um povo *pode* concordar com um novo imposto, sem que *de fato*, concorde com a lei de sua instituição. Mas, um povo jamais poderia concordar sem contradição com relação a sua vontade unida que apenas alguns cidadãos de

---

<sup>7</sup> Cf. Kant, 2002, p. 89 [TP, AA 08: 302]: “[...] antes da vontade geral existir, o povo não possui nenhum direito de constrangimento relativamente ao seu soberano, porque só por meio deste é que ele pode coagir juridicamente; mas uma vez que ela existe, também nenhuma coação se deve exercer por parte do povo contra o soberano, porque então o próprio povo seria o soberano supremo; por conseguinte, o povo não dispõe de nenhum direito de constrangimento (de resistência em palavras ou em atos) a respeito do chefe de Estado”.

uma determinada classe sejam taxados enquanto outros, da mesma condição, não o sejam, pois isso seria um ataque direto ao princípio da vontade coletiva do povo inteiro em que um dos seus princípios é o de igualdade.

No caso da liberdade de opinião ou liberdade da pena, a qual por sua vez está intimamente ligada com a própria possibilidade de um pensar correto e autônomo, trata-se de uma condição que ninguém pode abdicar sem entrar em contradição consigo mesmo. Abdicar disso seria comprometer sua própria humanidade, pois “é uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral” (Kant, 2002, p. 92 [TP, AA 08: 305]), ou seja, sobre os assuntos que podem dizer respeito a todos os seres humanos.

Já em 1784, Kant acentua que impedir a liberdade de opinião em qualquer esfera, representa um “crime contra a natureza humana”, cuja determinação original consiste justamente no avanço que é promovido por essa liberdade. Dessa forma,

Um homem, para a sua pessoa, e mesmo então só por algum tempo, pode, no que lhe incumbe saber, adiar a ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade. Mas o que não é lícito a um povo decidir em relação a si mesmo menos o pode ainda um monarca decidir sobre o povo, pois a sua autoridade legislativa assenta precisamente no fato de na sua vontade unificar a vontade conjunta do povo. (Kant, 2002, p. 16 [WA, AA 08: 39s.])<sup>8</sup>

Em suma, uma vez que a liberdade de comunicar sua opinião se encontra intrinsecamente vinculada à correteza do pensar, ao aperfeiçoamento e à autonomia intelectual e moral, o qual consti-

---

<sup>8</sup> V. tb. Kant, 2002, p. 91 [TP, AA 08: 304]: “Mas o princípio geral, segundo o qual um povo deve julgar negativamente o seu direito, isto é, apenas o que se poderia considerar pela legislação suprema como *não ordenado* com a melhor vontade, está contido nesta proposição: *o que um povo não pode decidir a seu respeito também não pode decidir o legislador em relação ao povo.*”

tui além da vocação, um dever do ser humano, segue-se que um indivíduo não tem o direito de se furtar permanentemente do debate promovido pela liberdade de opinião e nem o soberano tem o direito de impedi-la, pois tal impedimento resultaria numa contradição da vontade unificada da qual a legitimidade do próprio Estado emana. A contradição pode ser explicitada da seguinte forma: o contrato originário para a fundação de um Estado é baseado no conceito de liberdade, não da liberdade de se colocar fins ou meios para algum conceito de felicidade, nem da liberdade selvagem que não conhece coação alguma, mas da liberdade que funda o próprio conceito de *direito*. Os indivíduos devem deixar o estado de natureza, representado pela ausência de coação pública, por conseguinte, da condição de liberdade selvagem, pois tal estado é irracional e nele só se pode falar de força, jamais de justiça. O indivíduo tem assim um dever moral de entrar no estado civil onde se adquire a liberdade verdadeira e legítima, qual seja, *aquela que é restringida de forma a ser compatível com a liberdade de todos os outros segundo leis exteriores*.<sup>9</sup> Ou seja, o próprio sentido da existência do Estado é garantir o direito e a liberdade civil. Ora, negar a liberdade de opinião é negar uma liberdade que pode e deve coexistir perfeitamente dentro daquele conceito de direito. Mais do que isso, segundo a formulação kantiana, os cidadãos não poderiam aceitar que aquela liberdade lhes fosse retirada pelo governo, pois ela é uma exigência da razão para trazer racionalidade às relações entre indivíduos. Logo, seria uma contradição na vontade fundadora, se o Estado quisesse impor a irracionalidade (no caso, a menoridade), o que seria uma consequência natural de uma censura à liberdade de opinião. Isso pode ser formulado ainda de outra forma: não faz sentido um mandamento racional que condenasse o indivíduo à irracionalidade, por conseguinte, a censura

---

<sup>9</sup> A caracterização de um Estado perfeitamente justo seria: a limitação da liberdade de forma que a máxima liberdade dos seus membros seja sempre compatível com a liberdade dos demais (Cf. Kant, 2002, p. 27 *et seq.* [JaG, AA 08: 22])

da liberdade de opinião está em evidente contradição com a própria ideia do contrato originário que legitima o Estado.

Além dessa argumentação baseada no conceito do *direito do cidadão*, Kant apresenta o mesmo argumento, mas agora do ponto de vista do soberano:

Com efeito, admitir que o soberano não possa errar ou ignorar alguma coisa seria representá-lo como agraciado por inspirações celestes e superior à humanidade. Por isso, a *liberdade da pena [liberdade de escrever]* – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive, mediante o modo liberal de pensar dos súditos que aquela mesma constituição ainda inspira (e aí são os próprios escritores que se limitam reciprocamente, a fim de não perderem a sua liberdade) – é o único paládio dos direitos do povo. Pois querer recusar-lhe também esta liberdade não é apenas tirar-lhe toda a pretensão ao direito relativamente ao chefe supremo (segundo Hobbes), mas também subtrair a este último, cuja vontade só em virtude de representar a vontade geral do povo dá ordens aos súditos como cidadãos, todo o conhecimento daquilo que ele próprio modificaria, se estivesse informado, e é pô-lo em contradição consigo mesmo. (Kant, 2002, p. 91 [TP, AA 08: 304])

Ou seja, trata-se de um argumento baseado na perspectiva do *dever* do soberano em permitir a liberdade de opinião. Na medida em que ele próprio, na figura de um indivíduo, é falível e parcial, ele também precisa da liberdade da opinião dos cidadãos do Estado para corrigir seus próprios juízos e tomar conhecimento sobre aquilo que é a vontade geral do seu povo. Nesse sentido, a “liberdade da pena” vem para possibilitar que o Estado possa realizar uma boa administração. Negar que os governantes tenham interesse na boa administração significaria, da parte dos governantes, negar o seu interesse em representar a vontade geral. Logo eles estariam se contradizendo e minando sua própria legitimidade de governar.

Além dos argumentos baseados em direitos e deveres oriundos diretamente da legislação da razão pura, o que indica uma justificativa para a liberdade de opinião bastante distinta daquela utilitarista apresentada por Mill, a liberdade de opinião também é

defendida com outros argumentos prático-teleológicos, pois ela é vista como condição de possibilidade do Esclarecimento e, por conseguinte, do progresso humano para o melhor, tanto no âmbito científico, quanto no campo da religião, da moral e da política. O próprio Kant encampa a defesa do Esclarecimento desses âmbitos fazendo um uso da liberdade de opinião no seu ensaio *Conflito das faculdades*. Ali, ele defende a legitimidade da filosofia em averiguar publicamente os princípios que orientam a atividade intelectual das outras faculdades, que naquela época eram a Teologia, o Direito e a Medicina.

Aqui, coloca-se naturalmente uma pergunta: o que acontece se o direito da liberdade de opinião não for respeitado pelo soberano? Nesse caso, envereda-se pelo complexo tema da existência ou não de um direito de resistência até a questão da legitimidade de uma revolução. Não se tem a menor pretensão de fazer uma apreciação completa desse tema, mas alguns pontos podem ser enunciados aqui de forma a apresentar algumas indicações de resposta. Em primeiro lugar, Kant nega a existência de um *direito de resistência*, pois segundo a ideia do pacto social, os indivíduos abdicaram de qualquer direito de constrangimento (uso da força) frente ao soberano ou ao governo. Isso parece ter um forte tom tirânico, contudo é compreensível e razoável, pois se um grupo de cidadãos entrasse em confronto com o governo que representa o soberano, quem iria decidir a respeito desse conflito é que seria o verdadeiro soberano e assim sucessivamente, *ad infinitum*. Todas as constituições assumem esse princípio, pois, se não, a própria constituição não seria a lei soberana. Em segundo lugar, um Estado que negue aos cidadãos os seus direitos, agindo apenas segundo regras de prudência, faz o que Kant chama de “salto mortal” da razão, isto é,

quando não se fala sequer do direito, mas apenas da força, o povo poderia também tentar a sua e assim tornar insegura toda a constituição legal. Se nada existe que pela razão force ao respeito imediato (como o direito dos homens), então, todas as influências sobre o arbítrio dos ho-

mens são impotentes para restringir sua liberdade. (Kant, 2002, p. 94 [TP, AA 08: 306])

Ou seja, a revolução não pode ser um meio racional e coerente com a ideia de Estado para realizar mudanças, mas se o próprio governo não se comporta de forma racional, impedindo, por exemplo, a liberdade de opinião, então, com a suspensão de critérios racionais garantidores da sua legitimidade, isto é, não se podendo falar mais de justiça ou injustiça, mas apenas de força, então também o povo pode tentar a sua. Assim, tanto os súditos quanto o governante podem perder suas cabeças, literalmente, sem que em momento algum se possa usar legitimamente as palavras justiça ou injustiça. É exatamente para que as relações humanas sejam regradas segundo relações de justiça e não de força, que o Estado deve ser regrado segundo a ideia da vontade unida do povo, a qual não atribui direito de resistência ao povo, mas também lhe mantém o direito da livre expressão da opinião e o dever do governo em executar reformas políticas constantes segundo o conceito de direito.

## 2.2. Kant e os limites republicanos da liberdade de opinião

A partir da argumentação acima, pareceria natural apoiar-se em Kant para legitimar o que hodiernamente se chama de liberdade de imprensa. Essa aproximação não é equivocada, mas precisa ser feita com cuidado. A questão que primeiro precisa ser respondida é, qual o significado exato da expressão kantiana “liberdade da pena”, ou “liberdade de falar e escrever” e qual o seu campo de aplicação.

A liberdade de opinião ou a “liberdade da pena”, tão essencial para a possibilidade e promoção do esclarecimento, é pensada essencialmente como *uma liberdade do uso público da razão*, o qual “deve ser livre e só ele pode levar a cabo a ilustração entre os homens; o *uso privado* da razão pode ser, porém, muitas vezes fortemente restringido sem que, no entanto, se impeça por isso nota-

velmente o progresso da ilustração” (Kant, 2002, p. 13 [WA, AA 08: 37]).

A definição de uso público da razão é bastante peculiar: trata-se “daquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*” (Kant, 2002, p. 13 [WA, AA 08: 37]). Esse uso supõe tacitamente que, num certo contexto, exista uma comunidade de iguais em que o diálogo seja estabelecido através de princípios comuns. Percebe-se isso primeiramente porque Kant ressalta que só pode fazer um uso público da razão aquele indivíduo que se *comporta como* erudito no assunto em questão e, além disso, que ele só pode ocorrer perante o grande público do mundo letrado. Essa restrição não tem intenção de estabelecer uma espécie de tecnocracia ou meritocracia sustentada na erudição, mas procura evitar que o uso público da razão descambe para uma mera exposição de opiniões irrefletidas e sem sentido. *É importante notar que a formulação de Kant é inequívoca, ele não está dizendo que apenas os eruditos podem fazer um uso público da razão, mas que o uso público da razão exige que os indivíduos se comportem como eruditos.* Isso significa que o uso público da razão precisa considerar tanto os princípios de um debate racional, quanto os conhecimentos acumulados e as perspectivas adotadas pela comunidade em questão.

Para que o uso público da razão seja verdadeiramente livre, ele não pode sofrer qualquer *constrangimento externo*, isto é, ele deve ser regulado apenas por princípios que sejam internos à comunidade. Isso significa, por um lado, que o governo ou o estado não devem exercer qualquer força sobre o uso público da razão: “*Caesar non est supra grammaticos*” (Kant, 2002, p. 17 [WA, AA 08: 40]). Mas, por outro lado, isso também significa que, quando houver divergências entre os participantes de um debate público, não se tem permissão para solicitar qualquer interferência ou auxílio externo, pois, nesse caso, haveria o que Kant chama de um *conflito ilegal* (Cf. Kant, 1993, p. 33-37 [SF, AA 07: 29-32]). A ilegalidade é decorrente do apelo ou *aos preconceitos e aos sentimentos da mas-*



sa ou aos sentimentos e preconceitos do legislador, os quais ignoram o assunto em questão ou não estão dispostos a seguir as regras para um correto uso público da razão. Nesse sentido, o conflito deixa de ser um *debate* e se transforma numa *disputa* ou em mera discussão. Numa disputa o que importa é vencer a qualquer custo, enquanto que num debate tem-se sempre como princípio fundamental a intenção de se chegar à verdade ou o mais próximo possível dela.<sup>10</sup>

Mas a *ilegitimidade* do uso público da razão não surge apenas quando há constrangimentos externos, mas também quando há *constrangimentos internos*. Esse constrangimento ocorre quando há apelo a argumentos de autoridade ou a alguma suposta capacidade de compreensão superior (intuição intelectual ou revelação sobrenatural). Sobre o primeiro caso, Kant oferece um exemplo em matéria de religião, isto é, quando “há cidadãos que se arrogam o papel de tutores dos outros, e, em vez de argumentos, sabem banir qualquer exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os espíritos, por meio de fórmulas de fé impostas, acompanhadas do angustioso temor do perigo de uma pesquisa pessoal” (Kant, 1974, p. 94 [WDO, AA 08: 145]). Sobre o segundo tipo de coação, Kant pensa no caso do gênio e de sua exaltação sentimentalista, a qual tem a máxima de um uso sem lei da razão (Cf. Kant, 1974, p. 94 *et seq.* [WDO, AA 08: 145]).<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> A caracterização da Lógica e da Filosofia como a *Arte de disputar* é severamente criticada por Kant na *Lógica* (Cf. Kant, 1992, p. 34 *et seq.* [Log, AA 09: 16s]). Da forma como Kant apresenta a crítica, pode-se expandi-la para qualquer debate público.

<sup>11</sup> Cf. Kant, 2010, p. 157 *et seq.* [VT, AA 08: 394]: “Que pessoas *distintas* filosofam, ainda que isso ocorresse até o extremo da metafísica, têm de ser lhes considerada a máxima honra, e eles merecem indulgência em seu (sequer evitável) atentar contra a escola, porque eles descem a esta em pé de igualdade civil. Que, porém, aqueles que querem ser filósofos *procedam distintamente*, não pode de modo algum ser-lhes desculpado, porque eles se elevam sobre os seus *pares* e violam o direito inalienável à liberdade e a igualdade deles em assuntos da simples razão.”

Mas a não submissão de um indivíduo à autoridade do pensamento de outrem não significa, por outro lado, que a liberdade de pensamento seja uma recusa completa da opinião de outrem, ou mesmo da legitimidade da coerência com o pensamento alheio. Em outras palavras, se, por um lado, o uso público da razão exige a recusa de um debate baseado em argumentos de autoridade, por outro, ele não conduz o indivíduo a uma espécie de “egoísmo lógico”,<sup>12</sup> o qual traria consigo o relativismo e o ceticismo absoluto.

A verdadeira liberdade, “longe de possuir uma autoridade ditatorial, consiste sempre em nada mais do que no consenso de cidadãos livres dos quais cada um tem que poder externar, sem constrangimento algum, as suas objeções e até o seu veto” (Kant, 1980, p. 363 [KrV, B 766]). Em outras palavras, o uso público da razão requer que todos ajam como concidadãos de iguais direitos e deveres. Há, dessa forma, uma contraposição entre a concepção de uma *razão republicana* e uma *razão monárquica*, onde alguém se impusesse ou se apresentasse como monarca absoluto, de modo que seus ensinamentos fossem tornados critério de verdade.<sup>13</sup>

Se se tomar emprestado os critérios que Kant apresenta para qualificar uma constituição republicana no âmbito político, então se pode dizer, *mutatis mutandis*, que a constituição republicana que deve regular o uso público da razão precisa se basear em três princípios: primeiro, da *liberdade* dos seus membros, isto é, da capacidade de não obedecer a qualquer lei senão àquela que se

---

<sup>12</sup> Cf. Kant, 2006, p. 28 *et seq.* [Anth., AA 07: 128s]: “O *egoísta lógico* tem por desnecessário examinar seu juízo também pelo entendimento de outros, como se não necessitasse de forma alguma dessa pedra de toque (*criterium veritatis externum*). É porém, tão seguro que não podemos prescindir desse meio de nos assegurar da verdade de nosso juízo, que talvez seja esta a razão mais importante por que a classe erudita clame com tanta insistência pela *liberdade* de expressão, porque, se esta é recusada, nos é simultaneamente subtraído um grande meio de examinar a retidão de nossos próprios juízos, e seremos abandonados ao erro.”

<sup>13</sup> A defesa da razão kantiana como sendo uma razão republicana é feita de modo extenso e detalhado por Höffe (1996).

pode consentir; segundo, da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum; e terceiro, da *igualdade* dos mesmos, de forma que ninguém pode vincular juridicamente outro sem que ele se submeta simultaneamente e da mesma forma àquela lei (Cf. Kant, 2002, p. 127 *et seq.* [ZeF, AA 08: 349s]).

Toda legislação necessita de guardiões. No caso da legislação da *Razão republicana*, Kant atribui esse papel à faculdade da filosofia e aos filósofos. A figura do filósofo representa aqueles cidadãos que, por se dedicarem ao estudo cuidadoso da razão humana e de seus diversos empreendimentos teóricos, além do seu “compromisso originário” com a verdade e de sua desvinculação com os cargos de poder, velam atentamente pelas leis.<sup>14</sup> Mas isso não lhes atribui privilégio algum, pois também eles devem se submeter segundo os três princípios àquela constituição, da mesma forma que todos os seus concidadãos.

Em síntese, o uso público da razão pressupõe sempre uma via de mão dupla, na qual todos se submetem as mesmas leis, sem privilégios e por livre escolha. Ninguém pode ser obrigado a fazer um uso público da razão, mas, ao fazê-lo, aceita imediatamente a condição de um cidadão de uma república, cujas leis são constantemente fiscalizadas e esclarecidas pelos filósofos. A via de mão dupla exige que algo seja sempre passível de diálogo e de debate. E isso se estende inclusive para os filósofos que ao proporem algum esclarecimento sobre a legislação da razão humana, precisam fazer isso também sempre através do uso público de sua razão. O uso público pressupõe, portanto, uma determinada *atitude*

---

<sup>14</sup> Cf. Kant, 2002, p. 150 *et seq.* [ZeF, AA 08: 369]: “Não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão. É imprescindível, porém, para ambos que os reis ou os povos soberanos (que se governam a si mesmos segundo as leis de igualdade) não deixem desaparecer o emudecer a classe dos filósofos, mas os deixem falar publicamente para a elucidação dos seus assuntos, pois a classe dos filósofos, incapaz de formar bandos e alianças de clube pela sua própria natureza, não é suspeita da deformação de uma *propaganda*.”

do indivíduo e um determinado *meio* para que se realize. *Ao se desconsiderar qualquer uma das duas condições, a legitimidade do uso público fica comprometida.*

Mas se, por um lado, o uso público da razão deve ser independente de qualquer interferência externa, por conseguinte, livre de qualquer censura estatal e social, o uso privado da razão, por outro lado, não possui esse privilégio. Por uso privado entende-se “àquele que alguém pode fazer de sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado” (Kant, 2002, p. 13 [WA, AA 08: 37]). Sobre esse uso Kant afirma enfaticamente:

Em muitos assuntos que têm a ver com o interesse da comunidade, é necessário [*notwendig*] um certo mecanismo em virtude do qual alguns membros da comunidade se devem comportar de um modo puramente passivo a fim de, mediante uma unanimidade artificial, serem orientados pelo governo para fins públicos ou que, pelo menos, sejam impedidos de destruir tais fins. Neste caso, não é, sem dúvida, permitido raciocinar, mas tem de se obedecer. (Kant, 2002, p. 13 *et seq.* [WA, AA 08: 37])

Costuma-se acentuar nessa passagem a permissibilidade de se restringir o uso privado da razão, mas a tese kantiana é bem mais forte: trata-se mesmo da *necessidade* de tal restrição, sob o risco dos fins públicos não poderem ser alcançados. Isso é perfeitamente compreensível, já que Kant está pensando em cargos ou funções públicas, mas os exemplos que seguem, mostram que a abrangência da restrição é ainda maior. São apresentados três exemplos: de um oficial do exército, de um cidadão enquanto contribuinte e de um clérigo. Ao primeiro e ao último pode-se de fato falar em funções ou cargos públicos, mas ao segundo não parece ser o caso, pois a condição de cidadão e a de contribuinte não é uma função a qual alguém se submete por escolha individual, mas é um estado em que alguém se encontra por nascer em determinado país. Isso mostra que o uso privado não é apenas uma situação individual à qual algumas pessoas escolhem estar submetidas, mas é uma *situação político-social*. Nesse sentido, pode-se dizer que o uso privado

da razão pode ser atribuído a todos os indivíduos e de diferentes formas, pois ele se refere aos diversos papéis sociais que um indivíduo assume, sendo que para cada papel, pode haver determinadas regras que precisam ser seguidas para que a sociedade funcione segundo uma vontade geral. Assim, por exemplo, um mesmo indivíduo tem um uso privado da razão enquanto pai de família, enquanto cidadão contribuinte, outro como motorista, outro ao desempenhar sua profissão e tantos mais, sendo que para cada papel e contexto social lhe cabe uma conduta que lhe pode ser imputada e moral e juridicamente exigida. Isso não significa que *tudo* o que se faz em cada papel precise e deva ser publicamente regrado, mas algumas coisas essenciais podem e devem ser. Se não for assim, não há lei, Estado, sociedade e não há uma base comum que garanta a possibilidade de convivência mútua. Em última instância, pode-se dizer que a própria possibilidade do direito positivo, da perspectiva do cumprimento das leis por parte do indivíduo, depende da possibilidade de uma distinção entre uso público e uso privado da razão e da restrição e regulamentação do último.

Uma vez feita essa distinção, entra em questão a forma e a intensidade com que esses dois usos podem ser coadunados sem produzir contradição. A partir dos exemplos acima mencionados, Kant mostra como um soldado, um cidadão e um clérigo podem fazer usos contrastantes da razão no seu uso público e no seu uso privado sem ainda caírem em contradição consigo mesmos. Essa relação contrastante pode ser esclarecida também se utilizando as categorias de *membro passivo* e *membro ativo*. O uso privado da razão exige que o indivíduo se comporte como *membro passivo*, isto é, ele não é livre para fazer o que ele pensa como o correto e também não o pode ser, pois nesse caso ele sempre fala em nome de outrem, a saber, em nome do soberano e da sua vontade expressa na legislação. Já no uso público o indivíduo se comporta como *membro ativo* da sociedade e ele deve ter a liberdade de expor seus pensamentos e suas opiniões, mas sempre respeitando os dois critérios *de atitude e de meio*, os quais já foram acima aludi-

dos, a saber: primeiro, deve se portar como erudito; e segundo, frente a um público que se comporte como público letrado, o que poderia ser caracterizado como sendo algo como: as condições ideais de um debate. Assim, por exemplo,

O cidadão não pode recusar-se a pagar os impostos que lhe são exigidos; e uma censura impertinente de tais obrigações, se por ele devem ser cumpridas, pode mesmo punir-se como um escândalo (que poderia mesmo causar uma insubordinação geral). Mas, apesar disso, não age contra o dever de um cidadão se, como erudito, ele expõe as suas ideias contra a inconveniência ou também a injustiça de tais prescrições. (Kant, 2002, p. 14 [WA, AA 08: 37s])

Em suma, o indivíduo pode se comportar de forma distinta em situações distintas sem ainda comprometer sua integridade e sem perder sua liberdade. Contudo, há um limite para essa dissonância e o próprio Kant aponta para isso. O clérigo, por exemplo, enquanto ministro da Igreja, deve ensinar para sua comunidade aquilo que a Igreja orienta, mas enquanto erudito ele “tem toda a liberdade e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados naquilo que há de errôneo naquele símbolo, e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja”. Entretanto, “não deve encontrar-se aí coisa alguma que se oponha à religião interior, pois se acreditasse encontrar aí semelhante contradição, então não poderia desempenhar em consciência o seu ministério, teria que renunciar” (Kant, 2002, p. 14 [WA, AA 08: 37s]). Ou seja, se a discordância atingir os princípios fundamentais da razão prática, da moralidade, então o indivíduo deveria abdicar de fazer tal uso privado da razão. Isso não significa que ele deveria deixar de ministrar os ensinamentos da Igreja enquanto pastor, mas que ele deveria mesmo abdicar de sua função de ministro daquela igreja. Da mesma forma, um oficial que não conseguisse encontrar nenhum sentido no serviço militar deveria se retirar dessa carreira.

Mas esse mesmo raciocínio poderia se aplicar ao cidadão? Nesse caso, a situação é mais complexa. De uma perspectiva inicial sim: se o cidadão não concorda com os princípios que fundam a base de sua sociedade e de seu Estado em particular, então ele pode se retirar para outro Estado, caso lá seja aceito. Mas, em um significado mais profundo, no sentido de subtrair-se da própria condição de um cidadão, isso somente poderia ser considerado em um caso limite em que o governante exigisse que ele fizesse algo que contradiria os princípios da moralidade, tal como prestar falso testemunho ou participar de atos violentos contra minorias, por exemplo. Em outras palavras, para Kant, diferentemente de outros contratualistas modernos, a saída do estado de natureza não constitui uma necessidade natural de sobrevivência, ou uma opção, no sentido de um cálculo hedônico, mas é, em sentido forte, um mandamento da razão (Cf. Kant, 2002, p. 74 *et seq.* [TP AA 08: 290s]). O retorno a tal estado somente poderia ser considerado se o governante estivesse francamente contradizendo a racionalidade do contrato de fundação do Estado, o qual se funda na concepção de liberdade e não na concepção de felicidade. Nesse caso, a própria existência do Estado, diferentemente de uma igreja histórica ou do exército, possui uma racionalidade intrínseca que não pode ser quebrada por parte dos cidadãos, a não ser que ela já tivesse sido quebrada pelo governante.

Os cidadãos podem e devem sempre discutir sobre as bases políticas e estruturais do seu estado, para fazer com que ele se aproxime cada vez mais de uma constituição política justa, a qual, para Kant, somente pode ser republicana. Mas pelo desacordo sobre uma concepção de bem e felicidade, qualquer que seja ela, jamais lhes é legítimo minar a própria existência do Estado ou se furtar de tal relação de obediência civil. Assim, para Kant, se um governo, aos moldes de uma ditadura militar, impede a liberdade do uso público da razão, então cabe aos indivíduos a decisão de tentar uma revolução contra o Estado, a qual não pode ser condenada como absolutamente ilegítima. Mas se um governo estabelece

políticas que desagradam o interesse econômico de determinada classe, os indivíduos não podem alegar nenhum rompimento do contrato originário, isto é, uma atuação ilegítima do Estado que legitimasse a revolução.

### **3. Proposta de inspiração kantiana: uma liberdade republicana de imprensa**

O intuito dessa seção é apresentar algumas reflexões sobre o que significaria empregar a distinção entre uso público e uso privado da razão para o âmbito da imprensa, isto é, na forma de proceder dos jornalistas e da imprensa. Existe naturalmente uma grande diferença histórico-política entre o contexto da teoria kantiana e o século XXI, mas acredita-se que seja válido e também necessário resgatar essas categorias para se pensar a questão atual da regulamentação da mídia e a garantia de um verdadeiro uso público da razão, no sentido de condições para comunicação e debate. A possibilidade de se falar de uma liberdade republicana na imprensa, depende de uma atualização da proposta kantiana, a qual se procura fazer aqui a partir da consideração de *quatro aspectos*: a) aplicação do uso público e privado da razão à atividade jornalística; b) pensar essas categorias não apenas no âmbito individual, mas também institucional de modo a ser aplicado também às empresas midiáticas; c) distinguir os usos da razão na mídia segundo momentos; d) distinguir os usos da razão na mídia segundo procedimentos.

O *primeiro aspecto* é compreender de que forma a distinção entre uso público e privado da razão pode se referir à imprensa. Em primeiro lugar, é importante apontar para o fato de que compreendemos e assumimos com certa naturalidade a distinção kantiana entre uso público e uso privado da razão em muitos aspectos. Aceita-se, por exemplo, que o Estado controle os medicamentos e os procedimentos médicos permitidos no país, isto é, aceita-se em nossa sociedade que os médicos não devam fazer nada que não esteja autorizado legalmente, ainda que possam publi-



camente defender ou discordar sobre a liberação de um determinado medicamento ou procedimento. Ninguém tomaria essa regulamentação como uma agressão à liberdade do médico, afinal é o próprio Estado que confere uma autorização ao médico para que ele clinique e prescreva medicamentos, e seria uma agressão a vontade unida do povo se qualquer médico tivesse completa liberdade para fazer o que bem entendesse em relação a seus pacientes, tratando-os como cobaias em experimentos. Da mesma forma, funciona no trânsito: ninguém em são juízo afirmaria que a obrigatoriedade de parar em sinal vermelho ou permanecer no limite de velocidade se trata de uma agressão à liberdade individual. É necessário para a liberdade da sociedade que a pessoa tenha o direito de defender publicamente a opinião de que não deveriam haver sinaleiras ou que o limite de velocidade devesse ser de 130 km/h ao invés de 80 km/h, mas ninguém discordaria de que o indivíduo deva respeitar o limite estabelecido e de que ele deva ser punido caso não o respeite, independentemente de ter havido ou não qualquer sinistro. Em suma, para que os indivíduos tenham a sua liberdade respeitada, seja no tratamento médico, seja no trânsito, os médicos e os motoristas podem e devem ter o uso privado de sua razão regulado. A restrição do uso privado da razão é condição necessária para a própria liberdade civil.

Aceitamos e concordamos que o Estado regule uma série de usos privados da razão em diferentes áreas: educação, saúde, segurança, trânsito. A questão que se coloca então é: isso deveria ser diferente em relação à imprensa, para com o profissional jornalista? Não vejo nenhum argumento para isso. Mas em que consistiria exatamente o uso público e o uso privado de um repórter e jornalista, por exemplo? Ainda que nem sempre os limites sejam completamente claros numa determinada situação, penso que existe uma diferença essencial entre “publicar notícia e informação” e “publicar opinião e comentário”. No *uso privado* poder-se-ia falar de produção de primeiras informações sobre fatos e pessoas enquanto que, no *uso público da razão*, poder-se-ia falar de com-

preensão sobre fatos e pessoas. De certa forma, isso parece ser reconhecido quando se distingue entre *Noticiário* e *Jornalismo*.<sup>15</sup>

Se essa distinção for acertada, então, ao cruzarmos isso com as características do uso público e do uso privado da razão, poder-se-ia dizer o seguinte: o que se espera de um jornalista segundo o seu uso privado da razão, isto é, o que lhe cabe enquanto ocupando uma função social é o dever de vincular notícias e informações de forma imparcial e fidedigna. Isso é o que se espera do jornalista enquanto tal e caso isso não ocorra, é a liberdade de toda a sociedade civil que é desrespeitada. É a vontade unida do povo, por meio da figura do Estado, que garante legitimidade para que algumas pessoas e não outras exerçam a profissão de jornalistas e o que se espera delas é que elas informem fatos e notícias, e se isso não é feito de forma conveniente e imparcial, o jornalista poderia ser punido, da mesma forma que um médico o é, caso cometa erros médicos considerados inaceitáveis em sua profissão.

Já em relação ao uso público de sua razão, o jornalista também deve ter o direito de expor publicamente sua opinião sobre os fatos e notícias que ele descreve e apresenta, mas nesse caso, ele estaria fazendo um uso público da razão e deveria estar sujeito a outras regras. No uso público de sua razão o jornalista estaria produzindo *opiniões* a respeito de fatos e pessoas, enquanto que no uso privado de sua razão, ele deveria produzir *informações sobre fatos e pessoas*.

Quando Mill defende a liberdade de expressão, ele não faz uma distinção que me parece fundamental, a saber, a distinção entre *informações* e *opinião*. Apagar essa distinção implica em inflar ilimitadamente o escopo da opinião tornando-a inútil, por outro lado, destrói-se qualquer vínculo com a realidade e perde-se o senso de verdade. Que a terra gira em torno do sol foi considerado em um determinado momento como uma opinião, porém, hoje é um

---

<sup>15</sup> Não tomo aqui uma definição dos teóricos do Jornalismo, mas a distinção tal como apresentada pela própria mídia, nesse caso, por um documento do maior conglomerado midiático brasileiro, a saber, *Princípios editoriais do Grupo Globo*.

fato. Um professor que, no século XXI, ensinasse aos seus alunos o geocentrismo como uma informação deveria ser repreendido e publicamente responsabilizado. Que a mesa sobre a qual escrevo é feita de madeira é um fato, se se trata de um material resistente, depende do referencial segundo o qual se julga. Ainda que certas informações dependam de referenciais, isso não as torna opinião. Mesmo que elas sempre possam ser apresentadas sob um novo ângulo, isto é, sob outro referencial, existe sempre um padrão mínimo garantido pela objetividade do referencial, o qual permite que se distinga entre opinião e fato. Posso medir a massa de um objeto através de diferentes unidades de peso (*Pounds* ou quilogramas), mas não posso considerar como um fato a apresentação da massa de um objeto segundo uma unidade de medida escolhida por mim aleatoriamente. Enfim, pode-se discutir, por meio da liberdade do uso público da razão, quais serão “as unidades de medida” para considerar algo como informação ou como opinião, mas que essa distinção existe e precisa existir é algo que não pode ser questionado com seriedade, pelo menos não no âmbito da filosofia prática.

Naturalmente que na forma como se escolhe as notícias e como se as divulga sempre existe um grau de subjetividade que não pode ser eliminado, porém disso não se segue que se deva rejeitar completamente qualquer pretensão de objetividade, imparcialidade e fidedignidade na apresentação de notícias. Da impossibilidade de se estabelecer *a priori* uma regra ou um parâmetro de imparcialidade para qualquer situação, não se segue a impossibilidade de se buscar a imparcialidade como *ideal regulativo*. Rejeitar a busca pela imparcialidade não pode ser uma alternativa adequada para a mídia, pois isso significaria reconhecer que não há distinção entre notícias e propaganda. Imagine-se que essa posição fosse acolhida, então os meios de comunicação teriam um público específico no qual se faz uma contínua conversão segundo uma determinada concepção de mundo. Não haveria nenhum debate, apenas uma constante discussão sem interlocutores. Como no caso da primeira

crítica a Mill, não seria possível qualquer desenvolvimento da democracia uma vez que não há uma confrontação real e legítima das posições através de um meio institucionalizado, nem a aceitação de objetividade como ideal regulativo norteador. Nesse caso, finalmente não se poderia falar de diálogo, nem de confiança ou de responsabilidade.

Por fim, pode-se dizer ainda que a distinção entre uso público e uso privado da razão na imprensa não se sustenta sobre uma concepção ingênua de absoluta objetividade ou parcialidade na apresentação de informações ou no debate de opiniões. Na verdade, é exatamente pelo reconhecimento dos limites de parcialidade e objetividade da perspectiva humana que a perspectiva filosófica kantiana se constitui. Nesse sentido, é por que existe uma distinção entre um uso público e um uso privado da razão que é possível falar, ao mesmo tempo, por um lado, de mecanismos e procedimentos que garantam um padrão aceitável de imparcialidade e, por outro lado, de um espaço continuamente aberto para discutir tanto a validade daqueles mecanismos, procedimentos e padrões, quanto se eles estão sendo devidamente respeitados. Nesse sentido, sempre se pode debater de acordo com o devido procedimento relativo ao uso público da razão *se e porque* uma notícia foi ou não vinculada e se a forma como ela o foi corresponde ao grau de imparcialidade desejada por uma mídia responsável de um Estado democrático de direito. Mas isso não exclui, pelo contrário, exige que haja padrões de objetividade que separem notícia de opinião, informação de propaganda.

*O segundo aspecto* diz respeito ao fato de que no seu contexto original as categorias kantianas de uso público e privado da razão foram aplicadas a forma como determinados indivíduos deveriam agir em situações distintas. Se permanecêssemos nesse nível, só poderíamos falar do uso privado e do uso público da razão do jornalista, o que nos levaria a uma compreensão bastante estreita e equivocada daquilo que acontece na sociedade contemporânea. De forma geral, os jornalistas, enquanto profissionais da informação,

não atuam de forma independente, mas de forma mais ou menos integrada com a perspectiva editorial do meio de comunicação no qual estão empregados. Isso significa que a própria empresa de comunicação, aquela que recebe a concessão pública para veicular notícias e opiniões, também precisa ser considerada, em sentido amplo, como um agente, por conseguinte, como estando sujeita à regulamentação segundo a distinção entre uso público e uso privado da razão. Nesse caso, a empresa de comunicação pode tanto, com o que se espera de acordo com o uso privado da sua razão, ser punida caso veicule notícias que estejam abaixo do padrão mínimo de imparcialidade e fidedignidade que naquela sociedade se encontra estabelecido, quanto, no caso do uso público da razão, ter o direito de defender publicamente o seu ponto de vista e a sua opinião.

O *terceiro aspecto* diz respeito ao critério para distinguir os usos da razão, tanto do jornalista, quanto do meio de comunicação, *segundo seus devidos momentos*. Como apontado na seção anterior, a proposta kantiana é a de que, em alguns casos, o mesmo sujeito não deveria fazer *ao mesmo tempo* um uso privado e um uso público da sua razão. No caso do jornalista, isso significaria que ele não deveria veicular notícias e opiniões na mesma matéria, ou no mesmo programa. Se se trata de *Noticiário*, então, apenas lhe é legítimo realizar um uso privado da sua razão, ou seja, deve apenas apresentar notícias e não opiniões. No caso de um meio de comunicação a situação é um pouco mais complicada, pois a própria programação da emissora ou do jornal é também um *meio* no qual se torna possível a realização do uso público da razão, tanto da emissora e dos jornalistas, quanto de todos os outros membros da sociedade. A possibilidade do uso público da razão, diferentemente do conceito de esfera pública, pressupõe um meio determinado no qual ele pode acontecer, nesse caso, ele não pode ser compreendido em um sentido abstrato e amplo que abarca a totalidade das possibilidades de comunicação interpessoal. Isso significa, que toda empresa de comunicação, enquanto dependente de uma concessão

pública, deve garantir internamente a possibilidade do uso público da razão no que diz respeito às diferentes opiniões em relação às notícias. Os próprios meios de comunicação devem se apresentar como *meios* nos quais deve ocorrer também o uso público da razão, tanto dos jornalistas e da própria empresa, quanto dos diversos indivíduos em geral. Levando em consideração então que as empresas de comunicação são os *meios* e também *sujeitos* de comunicação, e que elas devem garantir ao mesmo tempo um uso privado e um uso público da razão, então o critério espaço-temporal também se aplica à programação da emissora ou à composição do jornal. Nesse caso, os espaços para a divulgação de opinião e os espaços para a divulgação de notícias devem estar criteriosamente separados, isto é, o uso privado e o uso público da razão não podem ser exercidos simultaneamente. Portanto, o mesmo programa de televisão e a mesma seção de um jornal não devem conter simultaneamente divulgação de notícias e opiniões.

O *quarto aspecto* diz respeito aos *critérios formais que distinguem o correto emprego* do uso privado e do uso público da razão na imprensa. Como vimos anteriormente, segundo Kant, o uso público da razão requer ao mesmo tempo um público específico e uma determinada atitude erudita por parte de quem se dispõe a apresentar suas opiniões. Nesse caso, surgem inevitavelmente duas perguntas: 1. Quem seria o “público letrado” no caso da imprensa; 2. O que seria uma “atitude erudita” por parte do jornalista e dos meios de comunicação? Na verdade, para que essas questões façam sentido no contexto da própria imprensa, deve-se perceber que o que está em jogo quando se fala da relação espectadores/leitores e jornalistas/escritores, não é a tentativa de restrição a respeito de quem de fato seria o público e quem seriam os “opinadores” ou comentaristas. Trata-se de qualificar a forma como cada uma das partes deve se comportar. No caso da atitude do público enquanto “público letrado”, os espectadores/leitores devem ser considerados como aptos e capazes de escutar opiniões diferentes e avaliarem por si mesmos qual delas é a melhor opinião, ou seja,

o programa televisivo ou a seção jornalística em questão não deve apresentar uma conclusão ou a indicação a respeito de qual opinião é a melhor. Deve ficar a cargo do indivíduo espectador/leitor a avaliação e decisão sobre qual é a melhor opinião, ou seja, cada ouvinte/leitor deve assumir o papel de “público letrado”.

Da perspectiva do “erudito que decide fazer uso da palavra” a atitude que se espera é a de que ele apresente sua opinião segundo um padrão mínimo de critérios racionais, isto é, seja a partir das regras lógicas da boa argumentação, seja a partir do conjunto dos conhecimentos acumulados pela humanidade. Nesse caso, por exemplo, a opinião segundo a qual “os negros são inferiores aos brancos”, pode não contradizer as regras lógicas da argumentação, mas contradiz claramente o conhecimento histórico, cultural, científico e moral acumulado pela humanidade. Se se quiser questionar esse aspecto, enquanto pertencente ao próprio conjunto de conhecimentos acumulados pela humanidade, então o indivíduo deve ter essa liberdade, mas não na imprensa em geral, mas na “imprensa especializada” da comunidade que se apresenta como a comunidade guardiã desse conhecimento, isto é, o indivíduo deve assumir novamente a postura de um erudito, mas agora frente à comunidade acadêmica, uma questão que num conflito legal das faculdades rapidamente seria resolvida. Percebe-se, então, que a liberdade para se apresentar qualquer opinião também não é uma liberdade liberal, que de certo modo poderia ser vista como bárbara e sem regras que apela para a força e o preconceito, mas sempre aquela que se sustenta sobre os princípios da *liberdade*, *dependência* e *igualdade* de uma legislação republicana, por conseguinte, segundo o conceito republicano de liberdade de imprensa.

Agora, da perspectiva dos meios de comunicação como sendo simultaneamente sujeito e meio, pode-se dizer que os programas televisivos ou as seções jornalísticas devem necessariamente apresentar condições mínimas para garantir a pluralidade, pois o próprio meio de comunicação se apresenta como a arena onde a liberdade do uso público da razão deve acontecer. Ainda que não se

possa garantir que *todas* as posições da sociedade encontrem um espaço para serem colocadas na arena do uso público da razão, isso não faz com que uma amostra das principais opiniões contrastantes não possa e não deva ser considerada. Nesse caso, o modelo mais adequado de *Jornalismo*, enquanto categoria distinta de *Noticiário*, é aquele em que o tema em questão seja sempre, como *conditio sine qua non*, sujeito a diferentes apreciações segundo as regras de uma razão republicana, isto é, deveria ser feita na forma de *debate*, sendo que as diversas ou as principais posições divergentes na sociedade sejam representadas por diferentes cidadãos e jornalistas para serem *simultaneamente* confrontadas, sendo que todas deveriam ter as mesmas condições de exposição. Como a forma adequada de se fazer um uso público da razão em organizações midiáticas dever-se-ia priorizar a forma do diálogo conjunto com diversas pessoas, isto é, de um debate com mediador no caso da televisão, ou de uma seção de comentários em jornal, onde diferentes comentaristas, representando perspectivas distintas, apresentassem suas opiniões e argumentos sobre o mesmo tópico, por exemplo.

A partir da apresentação desses quatro aspectos, não se tem aqui a menor pretensão de ter exaurido o tema em relação ao emprego da distinção kantiana do uso privado e do uso público da razão em relação à imprensa, mas apenas apresentado uma indicação do caminho pelo qual a reflexão poderia se desenvolver. Acredito que o uso dessas categorias seja não apenas produtivo, mas também necessário para se pensar a liberdade de imprensa, tanto da perspectiva do interesse individual, quanto dos interesses democráticos da sociedade. Apenas na medida e que haja controle e responsabilidade, também pode haver a tão valiosa liberdade de expressão, entendida aqui não como liberdade de formar e de manipular opinião, mas como liberdade de ser informado e a liberdade de expressar suas opiniões. Segundo Kant, a verdadeira e única liberdade que se legitima social e civilmente é a liberdade republicana. Logo, para que a imprensa seja livre e cumpra sua



função social, ela também deve ser pensada segundo os critérios de uma liberdade republicana.

Toda liberdade tem como contrapartida uma determinada limitação. No caso da imprensa, o Noticiário deve ser feito sob determinadas regras, pois a divulgação de informações junto com opiniões (avaliações, juízos de valor ou ironias) *deveria ser punida*, ou seja, a emissora e o jornalista deveriam perder sua legitimidade enquanto tais. É um direito de todo público e também condição de sua liberdade saber de modo claro e preciso o que é notícia e o que é opinião, sem que a cada momento se sinta influenciado para compreender uma determinada notícia segundo uma determinada posição política, econômica ou ideológica. A propaganda num estado democrático é legítima e liberada, assim como também pode ser restringida segundo outros critérios, mas, de todo modo, ela não se legitima pelos mesmos argumentos da liberdade de opinião e deve ser claramente qualificada como tal, não podendo se autointitular de *Noticiário* ou *Jornalismo*.

## Referências

AMORIM, P. H. *O quarto poder: uma outra história*. São Paulo: Hedra, 2015.

CHOMSKY, N. *Mídia: propaganda política e manipulação*. São Paulo: M. Fontes, 2013.

CONDORCET, J. Ideias sobre o despotismo. In: CONSANI, C.; FLECK, A. (Org.). *Condorcet: escritos político-constitucionais*. Trad. Cristina Consani e Amaro Fleck. Campinas: Unicamp, 2013.

DEAN, J. The promises of communicative capitalism. In: DEAN, J. *Democracy and other neoliberal fantasies: communicative capitalism & left politics*. London: Duke University Press, 2009. p. 19-48.

HÖFFE, Otfried. Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs. In: SCHÖNRICH, G.; KATO, Y (Hrsg.) *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp a. M., 1996. p. 396-407.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900–.

KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento? In: KANT, I. *Textos Seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, I. *Lógica*. Trad. Guido de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, I. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1993.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 2002.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia. Trad. Valerio Rohden. *Studia Kantiana*, n. 10, 2010, p. 152-170.

MARX, K. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Trad. Alberto da Rocha Barros. Petrópolis: Vozes, 1991.

GRUPO GLOBO. *Princípios editoriais do Grupo Globo*. Rio de Janeiro: G1, 2011. Disponível em: < <http://g1.globo.com/principios-editoriais-das-organizacoes-globo.html#principios-editoriais> >. Acesso em: 1 maio 2016.

SOROMENHO-MARQUES, V. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Colibri, 1998.

SUNSTEIN, C. R. *Republic.com 2.0*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Artigo recebido em 1/05/2016, aprovado em 15/06/2016

## **Resenha**

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**KANT, I. PRIMERA INTRODUCCIÓN DE LA  
CRÍTICA DEL JUICIO. EDICIÓN BILÍNGUE.  
TRAD. NURIA SÁNCHEZ MADRID.  
MADRID: ESCOLAR Y MAIO, 2011.**

**Cinara Leite Nahra**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

**Carlos Moisés de Oliveira**

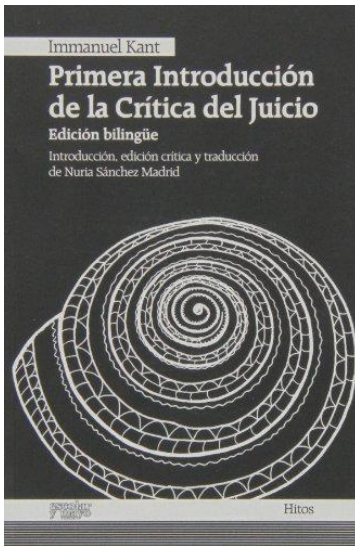
Doutorando no Programa Interinstitucional de Doutorado UFPB-UFRN-UFPE

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 249-257

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109





### A chave do segredo.

A primeira introdução à *Crítica da faculdade do juízo* (*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*) é um texto denso e, por isso, para bem traduzi-lo, é necessário, primeiro, um profundo conhecimento sobre o pensamento do autor; segundo, o perfeito domínio da língua em que a obra foi escrita; e, terceiro, a adequação semântica para manter a coesão do texto, o que implica pensar as principais decisões terminológicas adotadas pela tradução. Todos estes requisitos são preenchidos por esta primorosa tradução para língua espanhola

realizada pela professora Nuria Sánchez Madri (Universidad Complutense de Madrid), uma edição bilingue publicada pela Escolar y Mayo em 2011.

Rapidamente após sua publicação, *La Primeira Introducción de la Crítica del Juicio* ganhou relevo dentre as publicações dedicadas a Kant tornando-se uma das melhores traduções da *Erste Einleitung* (EE) em língua espanhola.

A referida tradução não se limita a equilibrar bem o texto alemão com a fluidez necessária em língua espanhola para melhor compreensão de uma matéria filosófica tão densa. Essa edição conta também com estudos introdutórios: “Contingencia e transcendentalidade”, momento em que se coloca em foco as duas introduções à *Crítica da faculdade do juízo*, as distinções terminológicas entre ambas, e que expõem sistematicamente os motivos pelos quais Kant decide não publicar esta primeira introdução como apresentação da *Crítica do juízo* e, para este propósito, escreve uma segunda introdução. Também a tradutora busca em diversos momentos estabelecer, à margem do texto, explicações sobre con-

ceitos chaves, bem como incorpora à discussão uma gama quase infindável de autores, tais como Gerard Lebrun, Cassirer e Ribeiro dos Santos dentre inúmeros outros. Incorpora também um apêndice contendo algumas correspondências do período em que Kant escreveu a primeira introdução, onde podemos verificar o processo de produção de uma de suas mais controversas obras.

Ao lermos a EE escrita para a *Crítica da faculdade do juízo*, logo percebemos a obscuridade do texto kantiano, que é quase um diálogo que o autor empreende consigo mesmo no intuito de clarificar tema tão denso, a saber, a técnica da natureza, e, talvez por este motivo, a EE tenha sido alvo de tantos debates e opiniões conflitantes. A tradutora coloca, a esse respeito, que: “Una accidentada historia editorial confirma que Kant nunca consideró que la primera introducción dispusiese de la coherencia interna suficiente para ser presentada ante los lectores, incluso tratandose de un público al que pudiera presuponerse la lectura de las críticas anteriores a la *Crítica del Juicio*” (p. 12).

Essa postura de Kant justifica-se pelo fato que a EE continha demasiados argumentos não devidamente clarificados (em desenvolvimento), somando-se isso a complexidade dos temas abordados sem o rigor habitual.

Kant descarta a EE em 1790 argumentando que esta não cumpria com os objetivos propostos na *Crítica do juízo*, e também pela falta da articulação metódica dos argumentos que lhe é característica (*modus logicus*), dedicando-se posteriormente a uma introdução (*Einleitung*), texto no qual consegue a clareza de exposição necessária para concluir a terceira crítica. Porém, em 1792 decide-se por retomar a EE já que então a percebe como capaz de trazer importantes contribuições para a terceira crítica e seu sistema como um todo. Observa a tradutora que não existem “significativos desajustes teóricos entre ambas versiones, pero es innegable que una lectura atenta de la *Erste Einleitung* sorprenderá por la libertad con que este escrito persigue las raíces de los fundamentos últimos



del conocimiento transcendental de la naturaleza”.<sup>1</sup> Conforme ella afirma:

El saldo arrojado por la atención que la Kant-*Forshung* ha dirigido al escrito confirma que nos hallamos ante un auténtico laboratorio o taller del pensamiento kantiano, en el que poco podía hacerse para ocultar el esfuerzo del autor por llegar a conocer con la suficiente pene-tración una necesidad subjetiva que responde en buena parte a la pregunta ¿cómo es posible la facultad de pensar?. (p. 30)

Como é possível o pensamento? Estaria esta resposta na EE? Certo estaria, então, Anceschi, que demonstrava maior apreço pela EE justamente pela sua capacidade de aproximar o leitor ao “segredo guardado sob sete chaves na *Crítica do juízo*”?<sup>2</sup>

Que segredo seria este? A revelação de como, enfim, pela técnica da natureza, pelo princípio da conformidade a fins, conciliam-se a natureza e a razão? Conforme aponta a tradutora:

El hecho de que la *Primera Introducción* fuera descartada como presentación del contenido y límites de la tercera *Crítica* no niega que esas páginas de una extensión tan descortés hayan contribuido a definir, con una exactitud con la que el *Apéndice de la Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica* no podía competir, la existencia de una presuposición necesaria para todos nuestros conceptos y juicios, a saber, el principio transcendental de conformidad a fin. [...] La indagación inacabada contenida en la *Primera introducción* parece haber retirado de la diosa Isis todos los velos que le daban un aspecto temible, sin llegar al extremo de mostrarla en su inasequible desnudez. En efecto, la técnica de la naturaleza es el primer ropaje con que se reviste la diosa, confeccionando con

---

<sup>1</sup> Sánchez Madrid, *ibid.*, p. 22-23: “La misma repetición obsesiva del motivo de la ‘técnica’ que la *Einleitung* destinará al lugar de lo teórico-práctico, es sintomática de que estamos asistiendo a una investigación en ejecución.”

<sup>2</sup> Sánchez Madrid, *ibid.*, p. 29: “A través de la lectura de la *Primera Introducción* se aprecia cómo Kant advirtió en el fondo y de manera abierta el extraordinario desenlace de su investigación. En la *Introducción* y en la *Crítica del Juicio* todo eso se lee con dificultad, por ello la *Primera Introducción* manifiesta ser, antes que nada, un instrumento sumamente útil para entrar en el secreto guardado bajo siete llaves de la *Crítica del Juicio*.”

el más humilde y al mismo tiempo el más recio y entramado de los tejidos. [...] Esa capa protectora sitúa al científico y al artista en una igualdad de condiciones inesperada con el infante, pues los tres se descubren capaces de tener experiencia de la conformidad de la naturaleza a los filtros lógicos del ánimo humano. (p. 37)

A deusa Isis, como se sabe, é a deusa da magia e da natureza, aquela do qual todos os começos surgiram. Nuria parece então nos lembrar de que a reflexão kantiana desvela os segredos da natureza, sem de fato revelá-los; aponta para o princípio sem descrevê-lo; nos mostra que causas eficientes e causas finais são conciliáveis; sugere que a nossa mente se adéqua à forma lógica da natureza e que, assim sendo, assumindo sem explicar esta inexplicável teleologia, tudo começa a fazer sentido.

A mais relevante das contribuições da EE reside na importância do conceito de técnica da natureza que é condição *sine qua non* para a compreensão do sistema da natureza, a tradutora enfatiza:

Sin duda, la técnica de la naturaleza hace su entrada en el escrito con la fuerza suficiente como para considerar que de ella depende, el sentimiento de la unidad en la exposición, rastreable en sus páginas. Todo orbita en torno a ella, al menos en la primera parte del texto, pues es la clave para obtener un concepto sistemático de la Filosofía, que permita dividirla en partes y reconocer la articulación real de las facultades superiores de conocer. (p. 16)

Conforme afirma Kant na EE o juízo faz da técnica da natureza o princípio *a priori* de sua reflexão.<sup>3</sup> Kant também define técnica

---

<sup>3</sup> Sánchez Madrid, *ibid.*, p. 143: “El Juicio reflexionante no procede, por tanto, esquemáticamente con fenómenos dados, con el propósito de llevarlos bajo conceptos empíricos de cosas naturales determinadas, sino *técnicamente*; no, por así decirlo, de manera meramente mecánica, como un instrumento sometido a la guía del entendimiento y de los sentidos, sino *artísticamente*, con arreglo al principio universal, aunque al mismo tiempo indeterminado, de una ordenación conforme a fin de la naturaleza en un sistema, como si se tratara de un favor concedido a nuestro Juicio, consistente en la conformidad de las leyes particulares de la naturaleza (sobre las que el entendimiento nada dice)

da natureza na EE como sendo a causalidade da natureza em relação “à forma de seus produtos como fins”<sup>4</sup>. Porém a técnica da natureza é impossível de ser desvendada completamente, e isso se deve a falta de vigor conceitual que a questão da natureza parece constitutivamente apresentar, em outros termos, a contribuição da faculdade de julgar (pelo viés da técnica da natureza) para a filosofia transcendental é tão obscura que não pode considerar-se científica, no entanto, a investigação sistemática da faculdade de julgar demonstra a plasticidade da razão, isto é, mostra que esta é dotada de uma força que cria um diálogo (hermenêutico) entre a natureza (*physis*) e a realidade objetiva dos conceitos (*logos*).

A faculdade do juízo representa em EE a união ou acordo central entre a *physis* (natureza, totalidade de todas as coisas existentes) e o *logos* (circunscrição da realidade objetiva por conceitos) objetivando derramar o caos lógico. A força (*Kraft*) da faculdade de julgar é o elemento conector entre as realidades tratadas por Kant respectivamente na KrV e na KU. A espontaneidade da razão em não se ocupar apenas dos objetos científicos, isto é, o que esteja no escopo de seu aparato epistemológico, mas, também, de si mesma, provoca uma redefinição dos termos natureza, técnica e razão, e tais fenômenos são tratados por Leonel Ribeiro dos Santos como uma ampliação semântica que estabelece um novo entendimento de natureza<sup>5</sup>.

Um discurso que pretende alargar os limites da razão, sua relação com o juízo e o conceito de natureza, necessariamente pede

---

a la posibilidad de la experiencia como un sistema, presuposición sin la cual no podemos esperar orientarnos en el laberinto de la multiplicidad de leyes particulares posibles.”

<sup>4</sup> Sánchez Madrid, *ibid.*, p. 159: “Ahora bien, yo llamaría a la causalidad de la naturaleza, con respecto a la forma de sus productos como fines, la técnica de la naturaleza.”

<sup>5</sup> Santos, 2009, p. 129-130: “Esta conclusão do primeiro parágrafo da *Primeira Introdução* revela a consciência que Kant tinha da inovação terminológica e semântica que estava envolvida na sua atribuição à natureza da expressão ‘técnica’.”

que nele introjetemos a harmonia. A contemplação da natureza, que se inicia a partir do perscrutar a ordem que nela existe, parece denotar algum tipo de finalidade que ressalta a relação *physis* e mente (*Gemüt*). Tal relação consiste em uma técnica da natureza que une todos os elementos que a compõe para uma finalidade, a explicação dessa técnica se deve ao juízo reflexivo que introduz na natureza uma finalidade (*zweckmäßigkeit*), isto é, uma conformidade a fim ou uma medida final anteriormente estabelecida pelo juízo. No entanto, é importante ressaltar que a EE prioriza uma argumentação voltada para a fundamentação de uma técnica da natureza e não simplesmente ou prioritariamente a concatenação do juízo reflexivo, ou seja, em síntese a EE persegue o fundamento último do conhecimento transcendental da natureza e sua obscuridade deve-se, portanto, à necessidade de uma retórica que objetiva insistentemente suprir a ausência de fundamentação fenomenológica (objetiva) da técnica da natureza.

A *Einleitung* (E) não aborda como a EE a poderosa imagem da técnica da natureza. A *Einleitung* empreende uma busca por um substrato suprassensível e desconhecido da natureza, e tal procedimento garante menos obscuridade, já que não se preocupa com floridos argumentativos para justificar a técnica da natureza e buscará um entendimento global para a questão, um fundamento para orientar o juízo nas elucubrações e intervenções no conceito de natureza; o juízo é apresentado como mediador entre natureza, o belo e o homem. Sobre essa questão a tradutora coloca:

La misma repetición obsesiva del motivo de la técnica, que la *Einleitung* destinará al lugar de lo teórico-práctico, es sintomática de que estamos asistiendo a una investigación en ejecución. La posterior presentación de la función mediadora del Juicio en el conjunto de las facultades del ánimo ofrece, sin embargo, un contenido más organizado, resultado de un plan de trabajo cuidadosamente sopesado por el autor, en lo que debe declararse o silenciarse, que con todo no invalida la exposición contenida en la primera versión. (p. 23)

A citação demonstra convenientemente que cada introdução escrita para a *Crítica do juízo* tem uma abordagem diferente, mas que ambas, cada uma a seu modo, tem sua função e seu papel. O importante é que ambas anunciam o projeto da *Crítica do juízo* kantiana, que como afirma Nuria (p. 81), encerra a trilogia crítica que “pone en marcha una auténtica *arqueología del saber*, gracias a la cual cobramos conciencia de que la adecuación entre las formas de la naturaleza y las funciones lógicas del pensar es el único rastro que queda de un contrato que la razón firmó consigo misma en un pasado esencial”. Observa a tradutora<sup>6</sup> que o projeto crítico mostra que a razão não conflitua com a vida, ao contrário o que chamamos de razão parece ser o expediente idealizado pela vida para escapar a autodestruição.

Embora as duas introduções tenham sua função e sua importância na obra Kantiana a tradutora lembra que é na *Primeira Introdução* que Kant tematiza os diferentes níveis em que se encontram a pergunta pela possibilidade de uma natureza em geral e a que investiga a captação conceitual de seus produtos mais empíricos e concretos<sup>7</sup>. Ela lembra que “sin hacer de la técnica de la naturaleza el principio de toda reflexión, no podríamos orientarnos en el laberinto de la multiplicidad de leyes particulares posibles” (p. 45) e caminharíamos sem rumo.

A reflexão da EE é um convite a interpretar a natureza como um livro criptografado, escrito em um código a ser decifrado a partir dos princípios que ela mesma revela e daqueles que ela harmoniosamente nos convida a descobrir, como se a chave do mistério estivesse desde sempre lá, decifrando o livro sem que nunca venhamos

---

<sup>6</sup> Sánchez Madrid, *op. cit.*, p. 81-82: “La obra crítica de Kant tiene la peculiaridad de mostrar cómo la razón mantiene ningún conflicto civil con la vida.”

<sup>7</sup> Sánchez Madrid, *ibid.*, p. 44: “La *Erste Einleitung* confirma que era imprescindible añadir a esa fundamentación lógico-trascendental un suplemento que tomara en consideración el destino de las formas empíricas, abiertas a la heterogeneidad e incluso cargadas de incompatibilidad entre sí, debido a su decidida divergencia.”

a descobrir precisamente como. Seja qual for o segredo para cuja revelação a EE mostra o caminho, o que se revela não é “como” natureza e razão se conciliam, mas o singelo fato que se conciliam, através de um *telos*, uma finalidade que não compreendemos, mas sem a qual não se compreende verdadeiramente a natureza e nos perdemos na vastidão do labirinto. A pergunta então é: não estaria nesta revelação a finalidade última do projeto crítico? Ainda que não possamos responder a esta pergunta com a certeza fornecida por uma demonstração, é inquestionável a constatação da tradutora de que “raramente se encontrará un estudio de los fundamentos del pensar crítico ejecutado con la misma radicalidad” (p. 84) que a *Primeira Introdução à Crítica do juízo*”, disponível ao leitor nesta belíssima edição germano-hispânica.

## Referências

SÁNCHEZ MADRID, Nuria. Contingencia y trascendencia: la primera introducción de la *Crítica del Juicio* y la catábasis reflexiva de la lógica trascendental. In: KANT, I. *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*. Trad., ed. y notas por N. Sánchez Madrid. Madrid: Escolar y Mayo, 2011. p. 11-84.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. “Técnica da Natureza”: reflexões em torno de um tópico kantiano. *Studia kantiana*. n. 9, 2009, p. 118-160.

Resenha recebida em 5/02/2016, aprovada em 19/07/2016



**Tradução**

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109





GÜNTER ZÖLLER

**“A REPÚBLICA PLATÔNICA”:  
OS PRIMÓRDIOS DA FILOSOFIA JURÍDICO-POLÍTICA  
DE KANT NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* \***

**Hortênsia Teresa Tomaz da Silva**

Mestranda em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Bolsista CAPES

Revisão técnica: Prof. Dr. Joel Thiago Klein

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 261-285

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Em resposta ao convite do editor para submeter uma passagem escolhida de Kant a um exame mais minucioso, esse ensaio foca na disputa de Kant com Platão no início da Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*<sup>1</sup>, a qual apresenta uma crucial, mas frequentemente negligenciada característica do *magnum opus* de Kant. Em particular, o ensaio examina asserções positivas de Kant acerca da “república Platônica” (*Platonische Republik*) no primeiro livro da Dialética Transcendental, colocando-as no duplo contexto da retomada afirmativa da primeira *Crítica* sobre as formas de Platão (*Idee*) e de sua visão original sobre questões jurídico-políticas. Mais especificamente, o ensaio terá o objetivo de mostrar que a primeira posição de Kant na filosofia jurídica e política, tal como contida na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781), envolve uma concepção normativa da vida cívica que coloca o exercício social da liberdade individual sob leis universais.

Historicamente bem como sistematicamente, a exposição de Kant acerca da sua posição original na filosofia jurídico-política, que forma parte de sua leitura das formas platônicas em geral e da *República* platônica em particular, ocorre antes da publicação impressa de escritos dedicados à filosofia da história política e da lei jurídica (“direito”, *Recht*) de meados da década de 1780 até o final de década de 1790 e, além disso, antes dos seus escritos fundacionais em filosofia moral de meados até o final da década de 1780 (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, 1785; *Crítica da razão prática*, 1788). Em particular, o início da filosofia jurídico-política de Kant na *Crítica da razão pura* antecipa o eventual aparecimento de sua filosofia pura do Direito na *Metafísica dos costumes* (1797) por não menos de dezesseis anos. Além disso, um exame detalhado da inspiração Platônica antes da protofilosofia jurídica e política na

---

<sup>1</sup> *KrV*, A 312-320/B 368-377.

primeira *Crítica* proporciona um fascinante vislumbre dentro da original diferença e sistemática separação da lei (jurídica) e ética na filosofia crítica de Kant.<sup>2</sup> A primeira seção explora a extensão da afinidade entre Platão e Kant como os principais representantes do idealismo antigo e moderno. A segunda seção traça a transição do dogmatismo Platônico ao criticismo Kantiano na teoria das ideias. A terceira seção apresenta a apropriação de Kant da ideia da “república Platônica” com o objetivo de uma descrição republicana especificamente moderna do governo da lei [*rule of law*] sob as condições da liberdade.

### 1. Platão e Kant

Schopenhauer em certa altura recomenda aos seus leitores concentrarem o seu estudo dos filósofos do passado em dois destacados pensadores, Platão e Kant. A equiparação de Platão e Kant como os principais representantes da investigação ocidental para sabedoria também engloba a própria filosofia de Schopenhauer, tal como estabelecida em *O mundo como vontade e representação* – que o idealismo transcendental de Kant subjacente à descrição de Schopenhauer do mundo como representação como ele é governado pelo princípio da razão suficiente e a teoria platônica das formas abrangendo a descrição da cognição estética e artística do mundo como representação tal como ele é concebido independentemente do princípio da razão suficiente, detalhadas nos Livros I e III do *magnum opus* de Schopenhauer, respectivamente.

Mas há ali, para as peculiares conexões de Schopenhauer entre Platão e Kant como os mentores da filosofia Ocidental, mais do que sua reciclagem sincrética em sua própria metafísica neokantiana do conhecimento e da sua Metafísica neoplatônica da arte. Para Schopenhauer, Platão e Kant estão juntos na busca por uma das duas principais preocupações da filosofia em geral, incluindo o

---

<sup>2</sup> Sobre a original diferença e sistemática afinidade entre o jurídico e o ético na filosofia moral madura de Kant, ver Zöller (2016a).

pensamento não-Occidental, qual seja, a distinção e a conexão entre o real e o ideal (a outra preocupação central é a liberdade da vontade, peculiar ao pensamento ocidental, de acordo com Schopenhauer). O primeiro dos dois principais problemas da filosofia, como visto por Schopenhauer, emerge epistemologicamente como a relação entre sentir e pensar, ontologicamente como a relação entre o mundo dos sentidos e o mundo do entendimento, e axiológicamente como a relação entre verdade e semelhança. Para Schopenhauer, Platão e Kant compartilham uma doutrina dualista que diferencia o mundo de acordo com tal duplicidade, uma postura realista e idealista sobre ele, a qual orienta a vida humana a partir de um (o real) ao outro (o ideal) num movimento que é uma ascensão intelectual e um avanço moral.

Certamente, a persuasiva representação de Schopenhauer acerca de Platão e Kant como uma dupla de heróis da vida do pensamento é motivada e orientada por sua própria retomada pós-kantiana da tradição idealista na filosofia antiga e moderna. Além disso, Schopenhauer não pode reivindicar nem Platão nem Kant como antepassados ou ancestrais para toda a outra parte da sua filosofia, a qual junta o idealismo platônico-kantiano do mundo como representação com um antirracionalismo crypto-fichteano e pseudo-schellingeano do mundo como vontade, detalhado na filosofia da vontade na natureza e a ética da vontade com um itinerário psicocósmico que parte da autoafirmação para a auto rejeição nos Livro II e IV de *O Mundo como Vontade e Representação*, respectivamente.<sup>3</sup>

A particular equiparação de Platão e Kant não se limita a Schopenhauer e sua busca de credenciais históricas para uma descrição essencialmente a-histórica do mundo e do eu. Outros filósofos em dívida com Kant também procuram comparar e contrastar Kant com Platão e buscaram afinidades entre esses dois filósofos, que de

---

<sup>3</sup> Sobre relação clandestina de Schopenhauer à Fichte e Schelling, ver Zöllner (2000; 2012).

outra forma estariam separados pelo grande abismo que divide a filosofia antiga e moderna. Particularmente digno de nota é o caso de Paul Natorp, um proeminente filósofo do final do século dezanove e início do século vinte, que, junto com Herman Cohen, líder da escola de Marburg do neokantismo, é o autor de um erudito estudo sobre Platão que cobriu a maior parte dos diálogos, numa tentativa de reivindicar Platão como um protokantiano para a tradição crítica da Filosofia<sup>4</sup>.

O projeto filosófico de Natorp de recuperação do platonismo de Kant por meio da exibição do kantismo de Platão como tendo seu *fundamentum in re* no amplo engajamento de Kant com a filosofia platônica, o qual é encontrado tanto em seus escritos publicados (*Druckshriften*), quanto nas anotações (*Nachlaß*) e nas remanescentes transcrições de suas aulas (*Vorlesungsnachschriften*). Com certeza, Kant não é um historiador da filosofia. Na verdade, seu trabalho sobre Platão, como manifestado em textos dispersos, mencionando ou usando Platão, precede a filologicamente baseada discussão filosófica de Platão encontrada em seus sucessores, principalmente entre eles F. D. E. Schleiermacher, que produziu uma compreensiva tradução Germânica do trabalho de Platão ainda em uso atualmente.

O próprio Kant trata Platão da mesma forma que ele se refere a outros filósofos do passado remoto e recente – mencionando-os sem citá-los, reduzindo os seus pontos de vista complexos a posições doutrinárias e metodológicas elementares e tratando-os como contemporâneos virtuais em um abstrato e a-histórico diálogo com abordagens alternativas para problemas filosóficos considerados tão perturbadores, quanto as suas soluções anteriores são consideradas deficientes<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Natorp, 1903/2004.

<sup>5</sup> Sobre a relação de Kant e referência à filosofia antiga em geral e conhecimento ético em particular, ver Ulrike Santozki (2006) e Klaus Reich (1935).

Ainda assim, Platão se salienta no tratamento filosófico de Kant pela amplitude e profundidade da atenção que ele devotou ao longo de toda a sua carreira filosófica aos conceitos e a doutrina platônica e neoplatônica. Em particular, o núcleo do projeto de Kant de uma avaliação crítica do passado e da possibilidade da metafísica, desenvolvida sob uma perspectiva epistemológica e resultando no desenvolvimento da “filosofia transcendental” (*Transzendentalphilosophie*) e sua preliminar apresentação na “crítica da razão pura especulativa”<sup>6</sup> na *Crítica da razão pura*<sup>7</sup>, é formado por uma abrangente crítica do recurso platônico e neoplatônico a uma intuição intelectual como um instrumento dogmático de reivindicação do conhecimento racional puro de objetos suprassensíveis. Mas o compromisso crítico de Kant com Platão e com o platonismo não é limitado à destruição da antiga metafísica dogmática e da extravagante epistemologia. Em outros aspectos Kant mostra uma apreciação crítica de posições platônicas e oferece uma simpática avaliação de conceitos e doutrinas atribuídas a Platão, reconstruídas no contexto do surgimento ou desenvolvimento da própria visão de Kant sobre a natureza do conhecimento em geral e da possibilidade do conhecimento sintético *a priori* em particular.

O fundamento comum sobre o qual o encontro crítico de Kant com Platão ocorre é a postura idealista que ambos assumem – embora de maneiras bastante diferentes e até opostas – sobre a “distinção crítica” (*kritische Unterscheidung*)<sup>8</sup> entre aparência e realidade. Para Kant, assim como para Platão, os objetos são divididos entre objetos dos sentidos (ou da sensibilidade) e aqueles do pensamento (ou entendimento). Com certeza, para Kant, os objetos do mero pensamento são exatamente esses: noumena ou *intelligibilia* (aqueles que surgiram de termos gregos e latinos de tais entidades), sem nenhuma garantia da sua cognoscibilidade, enquanto os

---

<sup>6</sup> *KrV*, B XII.

<sup>7</sup> Ver *KrV*, A 10-13 e B 24-28.

<sup>8</sup> *KrV*, B XXVIII.

objetos dos sentidos (phenomena ou *sensibilia*) constituem a possibilidade dos objetos do conhecimento (*Wissen*) e da sua completa integração na ciência (*Wissenschaft*). Por contraste, para Platão os entes de pensamento, composto por formas ou ideias, constituem os próprios e exclusivos objetos do conhecimento ou ciência (*episteme*), enquanto os objetos dos sentidos proporcionam apenas uma incerta e pouco confiável crença teórica (*doxa*).

A avaliação diferenciada do ideal e do real em Platão e Kant os fez adotar versões estruturalmente relacionadas, mas incompativelmente opostas de idealismo. Kant apresenta um idealismo de formas (“idealismo formal”<sup>9</sup>), segundo o qual as formas *a priori* – especificamente formas puras da sensibilidade – condicionam e modelam os objetos dos sentidos<sup>10</sup>. Platão desenvolve um idealismo de Formas (“ideias”), segundo o qual tudo é o que é devido as formas que instancia (*metexis*) e assim tudo o que existe é conhecido apenas em termos daquelas formas. Além disso, enquanto Kant vincula as formas à subjetividade – mais precisamente, a pura, “transcendental” subjetividade e especificamente às formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) – e funda a objetividade em uma mais-que-subjetiva subjetividade, Platão dissocia forma de formação e tem Formas-ideias que consistem em um conjunto de super-predicados lógicos e super-universais ontológicos.

Finalmente, na versão Kantiana de idealismo (“idealismo transcendental”)<sup>11</sup> a validade das formas *a priori* sensíveis do espaço e do tempo é limitada aos objetos dados à sensibilidade (“fenômenos”), com exclusão da sua validade para objetos na medida em que eles não aparecem aos sentidos (“coisas em si mesmas”). Para Kant, a validade objetiva do espaço e do tempo envolve unicamente sua “realidade empírica” (*empirische Realität*) – sua realidade com respeito aos fenômenos – e sua não-empírica ou “idealidade

---

<sup>9</sup> *KrV*, A 491 nota/B 519 nota; *Prolegomena*, AA 04: 337. Cf. tb. Pippin (1982).

<sup>10</sup> Sobre o status sistemático do idealismo transcendental na *KrV*, ver Zöller (1984).

<sup>11</sup> *KrV*, A 491/B 519.



transcendental” (*transzendente Idealität*) – sua idealidade *qua* non-realidade com respeito às coisas em si mesmas.<sup>12</sup> Por conseguinte, para Kant a idealidade serve para garantir a não-validade ou “nulidade” (*Nulität*),<sup>13</sup> um movimento conceitual que equivale a uma reversão completa da limitação platônica da verdadeira realidade e validade real às ideias em seu estado suprassubjetivo enquanto formas absolutas.

## 2. De Platão para Kant

Apesar da grande diferença entre o criticismo kantiano e o dogmatismo platônico e entre o idealismo platônico e o kantiano, Kant surge não apenas como um crítico metodológico e um oponente doutrinário da metafísica platônica e da sua associada epistemologia. Em particular, Kant volta a Platão por uma concepção de pensamento, junto com os mesmos anteriores veículos e objetos que alcançam, em princípio, além do mundo fenomênico e objetivam uma diferente e mais elevada esfera reservada a um modo de pensar e conceber objetos que opera com a mencionada exclusão do sentir e perceber.

A simpática representação de Platão por Kant, que se encontra na própria *Crítica da razão pura* e que também contém algumas de suas mais severas críticas ao pensamento metafísico da tradição<sup>14</sup> platônica, é capaz de surpreender aqueles leitores da primeira *Crítica* que focam na teoria da experiência encontrada na “primeira metade” do trabalho até o final da *Analítica Transcendental* - uma divisão bipartida do trabalho não pode ser encontrada no próprio texto mas remonta ao pioneiro comentário de H. J. Paton no que ele denominou de “metafísica da experiência de Kant”<sup>15</sup>. Contudo, para um leitor atento de Kant, a *Crítica da razão pura* não apenas

---

<sup>12</sup> Ver *KrV*, A 28/B 44; A 35s./B 52.

<sup>13</sup> Ver *Refl*, AA 18: 646 (*Reflexion* 6324).

<sup>14</sup> Ver *KrV*, A 5/B 9.

<sup>15</sup> Paton, 1936.

não termina com a Analítica Transcendental, como também alcança o seu pleno significado na extensa seção seguinte, a Dialética Transcendental, que compreende quase dois terços do trabalho e contém tanto uma crítica básica quanto uma detalhada crítica da razão pura na sua pretensão do conhecimento de objetos suprasensíveis.

Certamente, a negativa e destrutiva crítica da metafísica dogmática efetuada na Dialética Transcendental pressupõe previamente partes da primeira *Crítica*, em particular a argumentação introdutória do idealismo transcendental da Estética Transcendental, que limita os objetos do conhecimento possível às coisas como elas são sensivelmente dadas nas condições do espaço e tempo (fenômeno) e sujeitas a nova determinação pelos conceitos categoriais e princípios estabelecidos na Analítica Transcendental. Mas a Dialética Transcendental seguindo essas partes não é um mero antidogmático anexo a anteriormente apresentada análise positiva não-empírica da experiência e dos objetos da experiência.

A Dialética Transcendental complementa a consideração dos princípios da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) na Estética Transcendental e a análise dos princípios do entendimento (*Verstand*) na Analítica Transcendental com uma análise dos princípios da razão (*Vernunft*)<sup>16</sup>. Em particular, a razão, no sentido específico em que é elucidado na Dialética Transcendental, enquanto a exata “faculdade dos princípios” (*Vermögen der Prinzipien*)<sup>17</sup>, não é redutível à faculdade do entendimento tratada na Analítica Transcendental. É precisamente porque a Dialética Transcendental introduz seus próprios conceitos e princípios, especificamente diferentes daqueles da Analítica Transcendental, que a previamente estabelecida restrição dos objetos do entendimento não é suficiente para descartar o alcance da razão, enquanto oposta ao entendimento, para além da experiência possível em direção aos objetos suprassensíveis busca-

---

<sup>16</sup> Sobre a natureza e função da razão (teórica) em Kant, ver Zöller (2011).

<sup>17</sup> *KrV*, A 299/B 356.

dos pela tradicional metafísica dogmática, a saber, Deus, alma e mundo.

O próximo tipo de conceito introduzido na Dialética Transcendental escapa a restrição do entendimento e de seus conceitos à experiência possível transformando a transcendência da experiência – na verdade, de qualquer experiência possível – em sua característica definidora. Enquanto conceitos concernentes ao incondicional (*Unbedingtes*) ou da totalidade das condições, os conceitos puros da razão representam objetos que, em princípio, não são dados na experiência, mas que são acolhidos no pensamento por meio da concatenação de inferências silogísticas, como o incondicionado ou a soma de todas as condições para todo condicionado dado pela sensibilidade e pensado pelo entendimento<sup>18</sup>.

Kant empresta uma posterior articulação às diferenças metodológicas e procedimentais entre o uso do entendimento e o emprego da razão para designar o tipo de conceito envolvido em cada uma das duas faculdades cognitivas com termos historicamente carregados e pessoalmente específicos. Para os “conceitos puros do entendimento” (*reine Verstandesbegriffe*) ele recorre à designação de “categorias”, introduzida por Aristóteles para os tipos gerais de predicados<sup>19</sup> lógico-ontológicos. Em particular, Kant atribui ao núcleo funcional das categorias para “entender” (*verstehen*)<sup>20</sup> a experiência e seus objetos como base dos fenômenos dados e sua determinação conceitual enquanto representação empírica dos objetos, os quais são situados no espaço e no tempo e governados por leis que constituem a unidade sistemática da natureza.

Por contraste, Kant baseia-se em Platão e nos posteriormente introduzidos fundamentos ontológicos e lógicos meta-empíricos, a saber, a Forma (*ideia, eidos*; Alemão *Idee*), para capturar a intenção suprassensível dos conceitos da razão<sup>21</sup>. Na interpretação de

---

<sup>18</sup> Ver *KrV*, A 321-332/ B 377-389.

<sup>19</sup> Ver *KrV*, A 81/B 107.

<sup>20</sup> Ver *KrV*, A 311/B 367.

<sup>21</sup> Ver *KrV*, A 313/B 370.

Kant, a referência objetiva das ideias como conceitos originados da razão pura não é baseada sobre um impulso sensível anterior, como no caso dos conceitos puros do entendimento, que – enquanto originados do puro entendimento – requerem condições sensíveis *a priori* (*schemata*) para seu emprego eficaz como modos de cognição válidos dos objetos<sup>22</sup>. No caso das ideias, por contraste, a experiência possível não serve de garantia de fundamento de reivindicações cognitivas, mas como ponto de partida para uma cadeia de inferências que conduz de um condicionado dado para uma totalidade de condições, a qual, como tal, em princípio, não pode ser dada, mas apenas pensada.<sup>23</sup>

Certamente, na avaliação crítica de Kant, os conceitos assim empregados não alcançam um conhecimento objetivamente válido (conhecimento, *Wissen*) reivindicado pela tradição metafísica dogmática acerca da essência e existência da alma, do Mundo e de Deus. Em particular, a argumentação metafísica de tipo dogmático repousa sobre a confusão conceitual do status ontológico de um condicionado dado com aquele da totalidade das condições concebida ou com aquele incondicionado que supostamente lhe subjaz. Criticamente considerados, os objetos dos conceitos da razão (ideias) não são “dados” (*gegeben*) mas unicamente “impostos” como questões ou problemas (*aufgegeben*)<sup>24</sup>. Eles são entidades supostas ou pressupostas sem qualquer garantia cognitiva acerca da sua existência real. Longe de ser conceitos que constituem o domínio do próprio objeto, compostos por seres suprassensíveis, ideias em Kant – mais precisamente, “ideias transcendentais”<sup>25</sup> puramente especulativas –, tornam-se nada mais que princípios regulativos que orientam o emprego empírico do entendimento em direção a um completo sistema da natureza do qual, pelos esforços cogni-

---

<sup>22</sup> Ver *KrV*, A 137-147/B 176-187.

<sup>23</sup> Ver *KrV*, A 308s./B 365s.

<sup>24</sup> Ver *KrV*, A 497s./B 526; A 508/B 536.

<sup>25</sup> *KrV*, A 321/B 378.

tivos coordenados da razão, se aproxima eternamente sem jamais completá-lo.

Todavia, de acordo com a descrição de Kant, o papel da razão – mais precisamente, da razão puramente cognitiva e especulativa<sup>26</sup> – não se esgota em sua função sistemática de fornecer pontos focais para a ideal extensão das cognições cumulativas do entendimento categórico neste posterior emprego essencialmente empírico. Devido ao seu escopo característico para além de qualquer coisa e toda experiência possível, as ideias especulativas da razão introduzem uma dimensão do pensamento que essencialmente excede o entendimento constitutivo comprometido com o domínio da natureza e de seus objetos no espaço e tempo. De acordo com Kant, uma outra função das ideias da razão é assegurar que o mundo dos sentidos não seja considerado como exaurindo tudo aquilo que é – ou pode ou deveria ser – e, assim, abrir um espaço conceitual, ainda que onticamente vazio ou epistemologicamente inacessível a partir de meros fundamentos cognitivos, que prepara a subsequente ocupação e determinação daquele espaço com entidades e objetos diferentemente constituídos e alternativamente garantidos em relação aos objetos naturais do cognição teórica. Mais especificamente, em Kant as ideias especulativas da razão teórica preparam para o desenvolvimento da razão prática, uma razão moralmente motivadora, que requer um espaço conceitual – o mundo do entendimento (*Verstandewelt*) – não confinado pela determinação estrita das leis da natureza. Além disso, o espaço assim delineado pela extensão essencial do escopo da razão para além dos “limites do entendimento” (*Grenzen des Verstandes*)<sup>27</sup> é ocupado por um tipo especial de ideia e seu peculiar princípio, qual seja, a ideia da liberdade (distinta da lei da natureza) e o princípio moral (de obrigação incondicional).<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Ver *KrV*, A 305-309/B 362-366.

<sup>27</sup> Ver *KrV*, A 280/B336

<sup>28</sup> Ver, p.ex., *KrV*, B XXVII *et seq.*

Certamente, a descrição da sensibilidade, do entendimento e da razão na *Crítica da razão pura* não se refere na realidade a questões morais e princípios práticos, exceto por antecipação do seu subsequente tratamento na filosofia moral propriamente dita. Tampouco é permitido que à futura perspectiva da razão prática exerça qualquer influência no design e na doutrina da primeira *Crítica*. Ao invés disso, Kant mantém naturalmente uma estrutura intencional da razão que envolve uma relação complementar e completa de promoção e suporte mútuo, na qual a restrição (teórica) (à natureza) e a realização (prática) (por meio da liberdade) estão em perfeito equilíbrio, como se houvesse uma harmonia pré-estabelecida<sup>29</sup>.

Além disso, além de conseguir um espaço conceitual para a subsequente extensão da crítica da razão para questões de filosofia moral, a filosofia crítica teórica de Kant, tal como apresentada na *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, contém detalhes doutrinários que direcionam as ideias transcendentais da razão, concebidas quase que platonicamente, para uma metafísica crítica dedicada aos tradicionais tópicos da metafísica racionalista (Deus, alma, mundo). Afinal, segundo Kant, a restrição da validade teórica objetiva do conhecimento à experiência e o domínio dos seus objetos (fenômenos) não apenas restringe as formas cognitivas *a priori* para um emprego empírico. Ela envolve igualmente a limitação do domínio constitutivo (experiência) aos meros fenômenos, com exclusão das coisas como elas são, ou potencialmente podem ser, “em si mesmas.” Enquanto o último domínio fica aberto e permanece vazio do ponto de vista do conhecimento teórico, a restrição do conhecimento à experiência possível – segundo a caracterização de Kant – não é *eo ipso* equivalente à restrição de objetos em geral aos objetos empíricos. Ao es-

---

<sup>29</sup> Sobre a união arquitetônica da razão teórica e prática na filosofia crítica de Kant, ver *KpV* AA 5:89-106, esp. 106. No núcleo concernente à segunda *Crítica* de que a unidade não-redutora da razão teórica e prática, ver Zöller (2015b).

tabelecer, sob fundamentos unicamente teóricos que a restrição cognitiva à experiência não exclui, na verdade até envolve uma não-impossível “problemática”<sup>30</sup> extensão de objetos para além do natural e do fenomênico dentro do sobrenatural e substancial, Kant suplementa a destrutiva crítica negativa da metafísica com um cânon de tamanho mínimo, limitativamente estruturado e indiretamente orientado para a metafísica que consiste principalmente na negação empírica e cética da existência de Deus, da imortalidade da alma e da realidade da liberdade.<sup>31</sup>

Em particular, o Kant crítico argumenta contra a *crypto*-metafísica anti-metafísica da virada-cético-dogmática, a quem ele historicamente identifica com Hume<sup>32</sup> e para quem ele atribui a dogmática tríade doutrinal do materialismo psicológico (a não imortalidade da alma), naturalismo cosmológico (causalidade não por liberdade) e fatalismo teológico (um Deus não providencial).<sup>33</sup> Em contrapartida, a própria posição criticamente delimitada de Kant na metafísica, como apresentada na primeira *Crítica* e nos *Prolegomena*, se abstêm de qualquer afirmação metafísica positiva e consiste inteiramente na exclusão argumentativa da posição acima citada e é exaurida pelas limitadas posições metafísicas do anti-materialismo psicológico, do antinaturalismo cosmológico e anti-fatalismo teológico. De acordo com Kant, qualquer maior especificação dos objetos metafísicos das puras ideias da razão precisa contar com outros recursos de justificação que não a cognição teórica, a saber, uma cognição sustentada praticamente e de natureza moral que não envolve os fundamentos e limites do conhecimento

---

<sup>30</sup> *KrV*, A 646/B 674.

<sup>31</sup> Ver *KrV*, B XXXIV. Sobre a concepção Kantiana de uma limitadamente revisada metafísica, ver Zöller (2008).

<sup>32</sup> Ver *Prolegomena* AA 4: 360.

<sup>33</sup> Ver *Prolegomena* AA 4: 363. V. tb. *KrV*, B XXXIV.

racional, mas aqueles do querer racional e do posterior objeto ideal, qual seja, o sumo bem.<sup>34</sup>

### 3. O Platão de Kant

A inspiração Platônica subjacente à descrição de Kant das ideias e seu distinto domínio para além da experiência possível, mas dentro dos limites da razão, não é esgotado pela preparação e propagação de uma metafísica criticamente certificada de um conhecimento limitado de Deus, da alma e do mundo, como previsto no Apêndice da Dialética Transcendental.<sup>35</sup> Tampouco o alcance da razão para além da natureza em direção a questões morais é restrita à versão original da tradicional doutrina do sumo bem fornecido no Canon da Razão Pura da Doutrina Transcendental do Método.<sup>36</sup> Ao ilustrar a descrição dos conceitos específicos da razão (ideias) na abertura do livro da Dialética Transcendental, Kant se concentra sobre a predileção filosófica de Platão pelas ideias em assuntos morais, sobretudo aquele da virtude (*Tugend*). A mudança das ideias teóricas, que também é realizada por Platão e mencionada por Kant, para ideias práticas permite a Kant distinguir entre um uso falso e ilegítimo das ideias em Platão e um uso legítimo que também pode ser encontrado em Platão e assumido, de uma forma especificamente moderna, por Kant.

No início do seu envolvimento crítico com Platão, Kant o critica por transformar ideias *qua* conceitos da razão pura em “arquetipos das coisas em si mesmas” (*Urbilder der Dinger selbst*).<sup>37</sup> Ele vai adiante e oferece uma leitura deflacionária das ideias platônicas baseada na percepção hermenêutica de que é possível, por uma cuidadosa comparação entre si dos pensamentos do autor, enten-

---

<sup>34</sup> Sobre a função sistemática e o status arquetípico do sumo bem dentro dos limites da *KrV*, ver Zöller (2013).

<sup>35</sup> Ver *KrV*, A 642-704/B 670-732.

<sup>36</sup> Ver *KrV*, A 795-831/B 823-859. Sobre o sistemático status do sumo bem em Kant, ver Zöller (2016b).

<sup>37</sup> *KrV*, A 313/B 370.



der melhor um autor do que ele entendeu a si próprio.<sup>38</sup> Kant ilustra uma tal forma de interpretação pelo retorno às ideias práticas, a qual envolve a ideia da “liberdade”<sup>39</sup> e não são baseadas sobre conceitos que refletem a ordem da natureza, mas que são expressão da razão. Tomando a virtude como um exemplo, Kant cita com aprovação a compreensão platônica acerca da origem não-empírica da “ideia de virtude” (*Idee der Tugend*) enquanto “lei” (*Regel*) e “protótipo” (*Muster*) da conduta ética.<sup>40</sup>

Mas Kant contesta a ampliação de Platão das ideias para dentro do conhecimento teórico, especialmente para dentro da matemática, dado que esta última não excede a experiência mas, de acordo com Kant, jaz inteiramente dentro dos confins da experiência possível.<sup>41</sup> Na construção de Kant, a principal característica das ideias práticas é o seu poder causal em ações e sobre objetos, devido ao que a razão possui eficácia no domínio moral.<sup>42</sup> A vantagem da previa máxima hermenêutica de aperfeiçoar a compreensão que o autor tinha de si mesmo por meio de críticas comparativas consiste, portanto, na distinção de Kant entre o uso das ideias na matemática e em assuntos morais. De acordo com a interpretação de Kant, as ideias são essenciais e até fundamentais no último caso, enquanto que a assimilação dos conceitos matemáticos, que – de acordo com Kant – envolve as formas da sensibilidade e são desde já restringidas pela forma característica dos fenômenos, constitui um emprego incorreto das ideias e corresponde a confusão de conceitos a priori baseados na intuição (sensível) com conceitos a priori baseados na razão.<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup> Ver A 314/B 370. *Por uma relação* de Kant à Platão no contexto da filosofia política e sua dimensão republicana, ver Zöllner (2015a).

<sup>39</sup> *KrV*, A 314/B 371.

<sup>40</sup> *KrV*, A 315/B 372.

<sup>41</sup> *KrV*, A 314s./B 371s.

<sup>42</sup> *KrV*, A 317/B 374.

<sup>43</sup> Ver *KrV*, A 314/B 371 nota.

O estreito vínculo das ideias platônicas com a liberdade prática e assuntos morais é detectado por Kant e prepara até mesmo a passagem da liberdade transcendental para a liberdade moral e a associada transição da razão teórica pura (especulativa) para a razão prática realizada na fundamentação kantiana da filosofia moral. A reconstrução crítica das ideias práticas em Platão no começo da Dialética Transcendental ainda precede a introdução posterior da liberdade transcendental na solução da Terceira Antinomia.<sup>44</sup> A liberdade prática aduzida por Kant na sua interpretação crítica de Platão não é ainda a absoluta “liberdade transcendental”<sup>45</sup> da razão pura, concebida na solução à Terceira Antinomia enquanto liberdade transcendental e fundamentada na *Crítica da razão prática*, mas a liberdade da vontade eletiva (*Willkür*) com relação à determinação empírica e a sua possível suscetibilidade para com conceitos não-empíricos da razão (ideias) e puros princípios da razão (leis morais).

No contexto sistemático da *Crítica da razão pura*, que é essencialmente e exclusivamente “crítica da razão pura especulativa,”<sup>46</sup> tudo que pode ser afirmado é a imposição pela razão de leis baseadas em ideias (“leis morais;” *moralische Gesetze, sittliche Gesetze*)<sup>47</sup>, o que envolve liberdade com relação a determinação meramente sensível.<sup>48</sup> A questão posterior, a saber, das leis da razão poderem ser possivelmente sujeitas a uma influência determinante ainda mais alta que transformaria o que é liberdade com relação aos sentidos em natureza numa referência a fatores posteriores, permanece incisivamente sem resposta e é intencionalmente deixada em aberto dentro dos confins da primeira *Crítica*.<sup>49</sup> Em particular, a noção não apenas de que a razão esteja sob suas próprias

---

<sup>44</sup> Ver *KrV*, A 532-558/B 560-586.

<sup>45</sup> *KrV*, A 803/B 831.

<sup>46</sup> *KrV*, B XXII.

<sup>47</sup> *KrV*, A 807s./B 835s.

<sup>48</sup> Ver *KrV*, A 801s./B 829s.

<sup>49</sup> Ver *KrV*, A 803/ B 831.

leis, mas de que ela seja a autora dessas leis (“autonomia”)<sup>50</sup> está ausente da releitura de Kant das ideias práticas platônicas na *Dialética Transcendental*, e também de toda a primeira *Crítica*. A “liberdade prática”<sup>51</sup> aduzida como real na *Crítica da razão pura* não é praticamente realizada na liberdade transcendental ou cosmológica da Terceira Antinomia, mas sim na liberdade necessária e suficiente para a ação através da razão e por razões, desenvolvida no Cânon da razão pura da *Crítica da razão pura*.

A concepção característica da liberdade no agir e no querer apresentada na *Crítica da razão pura* – uma liberdade relativa e comparativa ao invés de uma absoluta – também subjaz a interpretação da “República Platônica”<sup>52</sup> oferecida no início da *Dialética Transcendental*. Segundo a (re-)interpretação de Kant, a constituição do Estado ideal de Platão não é um exemplo excessivo de um problema de sonhada perfeição política advinda de uma mente intelectualmente indolente. Nem merece ser objeto de escárnio a exigência apresentada por Platão de que os príncipes sejam filósofos. Como entendido por Kant, a república Platônica é um indispensável conceito a priori da razão (“ideia necessária”)<sup>53</sup> que serve de guia tanto para a primeira concepção da constituição do Estado quanto para toda subsequente legislação, e, assim, serve como padrão para a teoria política bem como para a prática. Como uma ideia, a república Platônica nem é baseada na experiência, nem é sujeita a confirmação ou desconfirmação empírica. Ao invés disso, ela deve funcionar como critério para julgar todo e qualquer exercício do poder legislativo e do poder executivo.<sup>54</sup>

Mas Kant não se restringe à reabilitação funcional da república Platônica enquanto condutor do padrão normativo da atividade jurídico-política. No movimento que define o Estado Platônico ide-

---

<sup>50</sup> Ver *GMS* AA 4:433; *KpV* 5:33.

<sup>51</sup> *KrV*, A 802/B 830.

<sup>52</sup> *KrV*, A 316/372.

<sup>53</sup> *KrV*, A 316/ B373.

<sup>54</sup> Ver *KrV*, A 316s./ B 372-374 (*Gesetzgebung und Regierung*).

al (*Politeia*) em termos decididamente republicanos, Kant liga a exigência formal da ideia condutora da teoria política e da prática com a demanda material da liberdade no cerne da constituição política ideal. Enquanto este movimento em direção a um estado (republicano) ideal de liberdade não é baseado sobre a perspectiva geral ou específica do estado ideal de Platão, ele pode ser visto como um resultado posterior da estratégia exegética de Kant de superar hermeneuticamente um autor antigo. Refletindo sobre a tradição republicana da igualdade civil, Kant define o estado *qua* república em termos da ideia praticamente necessária da “constituição da *máxima liberdade humana, segundo leis que façam com que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros*”<sup>55</sup>. O duplo foco sobre a liberdade e a lei coloca a definição de Kant dentro da tradição republicana com a sua igual ênfase na liberdade civil frente a interferência tanto interna, quanto externa, e o governo da lei assegurando aos cidadãos uma igual apreciação dessa liberdade.<sup>56</sup> A intenção republicana da definição de Kant é tornada ainda mais clara por sua exclusão explícita dos cidadãos “mais felizes” dos pré-requisitos que definem a sociedade política.<sup>57</sup> Segundo a caracterização de Kant, a felicidade não é o objetivo ou propósito e nem mesmo uma característica distintiva do estado *qua* republica, mas o seguinte, quase-natural, resultado automático.<sup>58</sup>

Todavia, de todas as repercussões republicanas que podem ser encontradas no antigo e recente-republicanismo, a definição de Kant de república, isto é, de estado republicano, acrescenta uma inovação com relação às características do governo da lei e de uma

---

<sup>55</sup> *KrV*, 316/B 373: “Eine Verfassung von der *größten menschlichen Freiheit* nach Gesetzen, welche machen, *daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann* [...]” (grifos no original).

<sup>56</sup> Para uma reconceitualização recente do republicanismo como exigindo liberdade de uma dominação estrutural ao invés de uma interferência fática ver Philip Pettit (1997).

<sup>57</sup> Ver *KrV*, A 316/B 373.

<sup>58</sup> Ver *KrV*, A 316/ B374: “wird schon von selbst folgen”.

igual liberdade cívica. A tradicional insistência sobre leis equitativas deixa as especificidades sem atribuição e até mesmo intencionalmente abertas, enquanto focam sobre sua equitativa aplicação. Por contraste, a definição de Kant especifica, pelo menos formalmente, as leis que são regras para a liberdade humana em termos do seu escopo e propósito. As leis devem garantir que a liberdade de todos possa coexistir com a de todos os outros. Ao colocar a exigência da compatibilidade universal sobre a liberdade de todos, as leis pensadas na definição de Kant não apenas se estendem igualmente a todos, mas intentam imediatamente a *igual liberdade* de todos. Ninguém pode desfrutar de sua liberdade em detrimento da liberdade de qualquer outra pessoa, e todos podem desfrutar da sua liberdade na medida em que a liberdade de ninguém for restringida.

O ponto da definição de Kant da liberdade, que restringe a liberdade de todos à condição da sua compatibilidade com a liberdade de todos os outros, não é uma restrição *per se*. Na verdade, ao invés de reduzir a liberdade, a constituição política pensada por Kant é projetada para aperfeiçoá-la. Longe de diminuir a liberdade de todos, a república kantiana a maximiza. Segundo a avaliação de Kant, atingir e assegurar a “maior liberdade humana” em uma escala social requer não apenas o governo da lei, mas o governo de leis tais, e de tais leis apenas, que por sua vez sejam produzidas pelo princípio da igual liberdade de todos. Além disso, a liberdade envolvida na legislação civil de veia republicana, tal como definida por Kant, é a liberdade da ação externa que é regulada por leis que prescrevem e proíbem coisas em função da autorização e permissão de outras coisas. Com a ideia da república (Platônica), Kant formulou o critério para leis justas organizadas civicamente e ofereceu uma retomada especificamente moderna acerca do original foco filosófico da república platônica sobre a justiça (*dikaiosyne*). O critério proposto por Kant é a máxima extensão e a mínima restrição da liberdade externa dentro das condições da igual liberdade de todos.

Kant revisitaria a moderna concepção republicana do estado como uma sociedade jurídico-política segundo “leis objetivas da liberdade”<sup>59</sup> poucos anos após a sua introdução na primeira edição da *Crítica da razão pura*: muito brevemente na quinta proposição do seu popular ensaio de filosofia da história de 1784, sendo que o próprio título já assume o matiz platônico na sua apresentação inicial (“Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita”),<sup>60</sup> e mais extensivamente no curso acerca da lei natural no semestre de verão de 1784, preservado em uma anotação estudantil conhecida como *Naturrecht Feyerabend*.<sup>61</sup> Em ambos os casos, a preocupação central do conceito de Kant de sociedade civil ou de estado de direito (jurídico) é com a garantia da “liberdade dos outros” (*Freiheit anderer*) e, portanto, com a “liberdade universal” (*allgemeine Freiheit*)<sup>62</sup> – a liberdade entendida como a liberdade de escolha com relação as ações externas. O tratamento da liberdade externa na *Naturrecht Feyerabend* acrescenta, com relação a previamente apresentada conjunção de restrição e realização na legislação das leis da liberdade, a futura característica de “obrigatoriedade” (*Verbindlichkeit*) e “coação” (*Zwang*), as quais irão permitir e assegurar a eficácia das leis jurídicas.<sup>63</sup> Além disso, com relação a primeira *Crítica*, a *Naturrecht Feyerabend* lapida a introdução inicial de Kant da ideia jurídico-político de estado *qua* república através da distinção crítica entre lei (jurídica) e ética, apresentada como a diferença entre a legalidade obrigante “conformidade a leis” (*Gesetzmäßigkeit, Legalität*) e a juridicamente irrelevante mas eticamente essencial “disposição moral” (*Gesinnung*,

---

<sup>59</sup> KrV, A 802/B 830.

<sup>60</sup> Ver AA 8: 22.

<sup>61</sup> Ver AA 27/2.2: 1328.

<sup>62</sup> AA 8:22; AA 27/2.2: 1328.

<sup>63</sup> Ver AA 27/2.2: 1327s. Sobre a dupla concepção de “obrigatoriedade” e “obrigação” (*Verbindlichkeit, Verpflichtung*), ver Zöller (2016c).

*Moralität*).<sup>64</sup> A dissociação entre o estado republicano da lei e justiça com relação a motivação moral e a atitude ética, a qual receberia sua articulação na *Metafísica dos Costumes* (1797),<sup>65</sup> indica o abandono de Kant da tradição Greco-romana e Neo-romana do espírito cívico republicano de comprometidos cidadãos-patriotas em favor de uma versão moral distintivamente moderna de cidadania, a qual junta a obediência à lei com uma participação política reduzida à representação.<sup>66</sup>

## Referências

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900–.

NATORP, Paul. *Platos Ideelehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: F. Meiner, 1903; Hamburg: F. Meiner, 2004.

PATON, Herbert James. *Kant's metaphysic of experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. London: George Allen & Unwin, 1936.

PETTIT, Philip, *Republicanism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

PIPPIN, Robert B. *Kant's theory of form: an essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven; London: Yale University Press, 1982.

---

<sup>64</sup> Ver AA 27/ 2.2:1 327s. Para o diferente tratamento de Kant da lei (jurídica) e moralidade na primeira *Crítica*, ver a descrição da ordem do mundo moral (*moralische Welt*) na *KrV*, A 808/B 836. Sobre a extensão da distinção entre moralidade e legalidade de sua função original para demarcar lei e ética e diferenciar entre legalidade e espiritualismo dentro da ética, ver *KpV* AA 5:71.

<sup>65</sup> Ver AA 6: 218-221.

<sup>66</sup> Sobre a retomada específica de Kant sobre o antigo e recente republicanismo, ver Zöllner (2016d).

REICH, Klaus. *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1935.

SANTOZKI, Ulrike. *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kritiken*. Berlin; New York: de Gruyter, 2006.

ZÖLLER, Günter. *Theoretischen Gegenstandsbeziehung bei Kant: zur systematischen Bedeutung der Termini "objektive Realität" und "objektive Gültigkeit" in der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin; New York: de Gruyter, 1984.

ZÖLLER, Günter. German Realism: the self-limitation of Idealist thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer. In: AMERIKS, K. (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 200-218.

ZÖLLER, Günter. In der Begrenzung zeigt sich der Meister: der metaphysische Minimalismus der *Kritik der reinen Vernunft*. In: CHOTAS, J.; KARÁSEK, J.; STOLZENBERG, J. (Ed.). *Metaphysik und Kritik: Interpretationen zur "Transzendentalen Dialektik" der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königsberg & Neumann, 2008. p. 19-33.

ZÖLLER, Günter. Der negative und der positive Nutzen der Ideen: Kant über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft. In: DÖRFLINGER, Bernd; KRUCK, Günter. (Ed.). *Über den Nutzen von Illusionen: die regulativen Ideen in Kants theoretischen Philosophie*. Hildesheim; New York: Olms, 2011. p. 13-27.

ZÖLLER, Günter. Schopenhauer's fairy tale about fichte: the origin of *The world as will and representation* in German Idealism. In: VANDENABEELE, Bart. (Ed.). *A companion to Schopenhauer*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 385-402.

ZÖLLER, Günter. Hoffen-Dürfen: Kants kritische Begründung des moralischen Glaubens. In: HEIDEMANN, Dietmar H.; WICKER, Raoul.



(Ed.). *Glaube und Vernunft in der Neuzeit/Foi et raison dans la philosophie moderne*. Hildesheim; New York: Olms, 2013. p. 245-257.

ZÖLLER, Günter. *Res Publica: Plato's Republic in classical German philosophy*. Hong Kong: Chinese University Press, 2015a.

ZÖLLER, Günter. L'intelligible em nous: liberté transcendente et chose en elle-même dans l'Élucidation critique de l'analytique de la raison pratique pure de Kant. In: GRAPOTTE, Sophie; RUFFING, Margit; TERRA, Ricardo. (Ed.). *Kant: la raison pratique – concepts et héritages*. Paris: Vrin, 2015b. p. 53-70.

ZÖLLER, Günter. “Allgemeine Freiheit”: Kants *Naturrecht Feyerabend* über Wille, Recht und Gesetz. In: DÖRFLINGER, Bernd; HÜNING, Dieter; KRUCK, Günter. (Ed.). *Zum Verhältnis von Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie*. Hildesheim: Olms, [2016a]. (no prelo).

ZÖLLER, Günter. “The supersensible... in us, above us and after us”: the critical conception of the highest good in Kant's practico-dogmatic metaphysics. In: HÖWING, Thomas; MARWEDE, Florian; WILLASCHEK, Marcus. (Ed.). *The highest good in Kant's philosophy*. Berlin; Boston: de Gruyter, [2016b]. (no prelo).

ZÖLLER, Günter. “Without hope fear”: Kant's *Naturrecht Feyrabend* on bindingness and obligation. In: CLEWIS, Robert. (Ed.). *Reading Kant's lectures*. Berlin; Boston: de Gruyter, [2016c]. (no prelo).

ZÖLLER, Günter. “True Republic”: Kant's legalist republicanism in its historical and philosophical context. In: MERLE, Jean-Christophe. (Ed.). *Kant's doctrine of right*, Cardiff: University of Wales Press, [2016d]. (no prelo).

Tradução recebida em 20/07/2016, aprovada em 17/08/2016

---

\* Este artigo foi escrito durante minha estadia como Professor Visitante na Venice International University e Università Ca'Foscari Venezia durante a primavera de 2015. [Publicado originalmente em língua inglesa na revista *Estudos Kantianos*, v. 3, n. 1, 2015, p. 11-26. A tradutora, os organizadores e o editor agradecem pela cessão dos direitos para esta publicação. N. T.: Günter Zöller é professor de Filosofia na University of Munich (Ludwig-Maximilians-Universität München). Foi professor visitante na Princeton University, Emory University, Seoul National University, MacGill University, Chinese University of Hong Kong, Alma Matter Studiorum Università di Bologna, Huazhong University of Science and Technology, Venice International University, Università Ca'Foscari Venezia e Fudan University. Ele é autor, editor e coeditor de 35 livros bem como autor de mais de 300 artigos, principalmente sobre Kant e o idealismo Alemão, os quais tiveram publicação em dezesseis línguas em todo o mundo. Seu mais recente livro inclui: "Fichte lesen" (2013, tradução japonesa 2014; tradução italiana 2015) e "Res Publica: Plato's Republic in Classical German Philosophy" (2015).]



## **In Memoriam**

**Principios**

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



# **JUAN BONACCINI: A PESSOA E O PROFESSOR**

**Edrisi Fernandes**

Cátedra UNESCO/Archai-Universidade de Brasília

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 289-293

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Conheci Juan Bonaccini de muitas formas. Na UFRN tive-o como professor em disciplinas ligadas a Aristóteles, Descartes, Hegel e Kant durante o período em que fiz graduação, especialização, mestrado e doutorado em filosofia. Quando iniciei o curso de filosofia eu já havia concluído graduação, especialização e mestrado em medicina, e trabalhava como médico da Marinha do Brasil, de forma que foi como alguém com certa maturidade que acompanhei as aulas de Juan, que tinha quase a mesma idade que eu. Em certo momento do curso tornei-me médico dele e da família – a esposa e mãe dos seus filhos começou a namorar com ele em uma festa do meu aniversário –, e nossa aproximação cresceu quando ele se tornou meu vizinho (morou por um bom tempo a menos de 5 minutos de caminhada de onde eu residia). Gostávamos ambos de um bom vinho tinto seco, de ler Borges e de filosofia alemã, de forma que, quando resolvi investigar as inquietações de Nietzsche como tema para o mestrado, e a filosofia de Schelling como tema para o doutorado, foi com naturalidade que me tornei seu orientando. Minha experiência na pós-graduação agradou tanto a mim quanto a ele; o resultado das pesquisas obteve uma excelente avaliação local e nacional, e ambos aprendemos muitas coisas com as investigações empreendidas. Tratava-se, ademais, da primeira turma de mestrado em filosofia da UFRN, e primeira turma do programa de doutorado integrado em filosofia da UFRN/UFPB/UFPE, de forma que a experiência tanto era desafiadora quanto inovadora.

Quando conheci Juan ele já era magro e com um pouco de cifo-se; cabeludo, tinha o topo da cabeça calvo como um franciscano, e ostentava uma barba enorme. À medida que os cabelos foram se rarefazendo ele foi desbastando a barba até abandoná-la; com a barba foram-se também os últimos acentos do sotaque do garoto portenho, ficando a herança fonética dos muitos anos de estudo na UFRJ (bacharelado, mestrado e doutorado em filosofia), com lenta e suave “contaminação” posterior pelo sotaque potiguar. Do ponto de vista linguístico, apesar de não fazer alarde do seu domínio de idiomas, sei que Juan conhecia os fundamentos do grego e tinha

uma boa base do latim; lia sem problemas em francês e italiano e falava fluentemente inglês e alemão, além de conhecer as bases e algumas idiosincrasias e curiosidades do idioma russo. Tinha uma cultura literária muito boa, envolvendo escritores argentinos, brasileiros, espanhóis, anglo-saxônicos e os contistas e romancistas russos essenciais, fora muitos autores do Romantismo alemão. Era fã entusiasmado de – pelo menos – Francisco Suárez, William Shakespeare, J. W. von Goethe e Jorge Luis Borges. Proclamava-se agnóstico, mas conhecia a fundo a dogmática cristã, e o futebol certamente contribuiu para a preservação de sua argentinidade, enquanto brasileiro de adoção. Suas ideias sobre política eram demasiado embasadas para que se apaixonasse pela “politicagem” do cotidiano, e em minha avaliação ele era uma das poucas pessoas capazes de encontrar algum equilíbrio entre o socialismo e o liberalismo, e de propor algo exequível entre a utopia o pragmatismo.

Como orientador, era extremamente atento, minucioso, dedicado, rigoroso; nunca detectei nele, contudo, qualquer traço de petulância. Dedicava especial atenção a cada um dos seus orientandos, em suas habilidades, limitações e aspirações individuais, e não media esforços para tornar factível e respeitável cada projeto de pesquisa. Esperava do orientando o mesmo perfeccionismo que buscava nos seus estudos e na escrita; era certamente um entusiasta da releitura e da reescritura, que exercitava com notável paciência. Esperava que aquilo que houvesse de mais importante na bibliografia fosse conhecido e bem assimilado pelo aluno, mesmo que não viesse a ser citado. Estimulava leituras atentas, demoradas e detalhadas das fontes primárias antes de qualquer “contaminação” pelos comentadores, e incentivava o estudo de interpretações muito variadas, para que a discussão fosse enriquecida mediante a polissêmia das abordagens, sem que houvesse, contudo, perda do foco almejado, bem delimitado pela atenção cautelosa e continuada aos *conceitos* envolvidos, sendo que tinha peculiar apreço pelos desenvolvimentos da ideia de *Begriff* desde as “*Palestras sobre Lógica de Kant*”, que romperam com o sentido geral que chegara até



Christian Wolff. Talvez o cuidado no tratamento dos conceitos fundamentais associados aos temas das investigações que orientava ou conduzia fosse aquilo que “costurava” o modo como empregava, com precisão, os instrumentos filosóficos hauridos de Aristóteles, Sexto Empírico, Suárez, Descartes, Vico, Kant, Hegel e Strawson, entre outros; ademais, também admirava e conhecia suficientemente os visionários para “curtir” leituras e discussões de Hamann, Baader, Nietzsche, Thoreau e Foucault, por exemplo.

Teve uma bela vida, consagrada à família, à amizade, à inteligência, à reflexão, à crítica, ao debate de ideias. Sua habilidade argumentativa, muito bem concatenada, era atraente e elegante, como se pode ver mesmo em textos simples como os seus “Do problema do ensaio – do ensaio como problema” (1992; publicado em 1994) e “Podemos censurar moralmente os outros?” (2004). Se não fosse tão perfeccionista, e adepto do estudo aprofundado e extenso de temas difíceis – como os fundamentos, as particularidades, as repercussões da filosofia prática de Kant (tema de investigações de uma vida inteira), a interpretação hegeliana do problema cético<sup>1</sup>, e questões relativas à metafísica do tempo<sup>2</sup> –, teria certamente deixado muitas obras do porte dos seus livros *A dialética em Kant e Hegel* (2000) e *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*

---

<sup>1</sup> Veja-se, por exemplo, seu ensaio “O conceito hegeliano de ‘Fenomenologia’ e o problema do Ceticismo” (*Veritas*, 2006), e “Hegel e o problema do Ceticismo” (*Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 2005).

<sup>2</sup> Favorecidas pelo menos desde as análises fundamentadoras do seu ensaio “Sobre o tempo” (*Princípios*, 1998), passando pela “Breve consideração sobre o problema da tese da aprioridade do espaço e do tempo” (*Studia Kantiana*, 2000), por “Tempo e eternidade: excuroso sobre a concepção agostiniana de tempo” (*Crítica*, 2004) e pelas “Anotações sobre a *Metafísica Dohna* (1792/1793)” (*Philosophica*, 2007), para citar apenas alguns marcos, incluindo minha própria tese de doutoramento, *Antecedentes histórico-filosóficos da problemática do tempo e do mal no Freiheitsschrift de Schelling: aproximações gnósticas* (UFRN/UFPB/UFPE, 2010) – impensável sem a esmerada orientação de Juan – e chegando pelo menos até a orientação da tese de doutoramento *Metafísica do tempo presente: sobre o programa de Walter Benjamin a uma filosofia vindoura*, de Francisco Ramos Neves (UFRN/UFPB/UFPE, 2014).

(2003). A vasta coleção de artigos que produziu merecia já ter sido enfeixada em algumas coletâneas.

Deixou um amplo legado de contribuições acadêmicas; além dos muitos textos avulsos, publicou quatro livros (dois individuais e dois como organizador), além de ter se dedicado ativamente ao desenvolvimento e à consolidação do ensino superior de Filosofia, mormente no Nordeste do Brasil. Contribuiu para a formação de várias dezenas de alunos, incluindo seus muitos e privilegiados orientandos, em quem deixou a lembrança de um professor apaixonado pelo seu ofício e pela filosofia, um verdadeiro amante da sabedoria, um autêntico filósofo.

Juan tinha uma saúde frágil, e a aparente desmesura de seu temor de adoecer (e, também, de ver familiares doentes) era nele sábia estratégia de preservação. Era um paciente extremamente “kantiano” – muito disciplinado e fiel cumpridor das recomendações terapêuticas. Com ele, aliás, aprendi a valorizar as possíveis contribuições do “raciocínio médico” para as ciências humanas, em leituras partilhadas dos médicos filósofos Sexto Empírico, Locke e Schelling.

Sua última empreitada intelectual foi, apropriadamente ao seu adoecimento consumptivo e à séria e demorada crise brasileira, uma investigação sobre o estatuto filosófico dos milagres, da qual fizeram parte suas publicações intituladas “Kant e o estatuto dos Milagres” (2011) e “Kant’s account of miracles in his *Lectures on Metaphysics*” (2015). Sua lucidez já faz falta entre nós.



**ANALÍTICA E ONTOLOGIA:  
SOBRE A TEORIA KANTIANA DOS OBJETOS\***

**[ANALYTIC AND ONTOLOGY:  
ON THE KANTIAN THEORY OF OBJECTS]**

**Juan Adolfo Bonaccini**  
(1965-2016)

Natal, v. 23, n. 41  
Maio-Ago. 2016, p. 295-346

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Por Ontologia entendemos o conjunto de todos os princípios do pensamento puro, e não da intuição pura. [...]  
 A Ontologia contempla os princípios de cada coisa, [e] portanto, estende-se a todas. Tudo que se pode pensar é ou possível ou impossível. [...] O primeiro que é considerado na Metafísica é a palavra *objeto*, ao qual posteriormente são subordinados todos os outros conceitos. É o conceito universal, supremo na Ontologia. O objeto é possível ou impossível [...].  
 – A Ontologia vai esclarecer os conceitos elementares.  
*Metafísica Dohna* (AA28: 622)

## **1. Introdução: Sobre as interpretações da filosofia kantiana e da *Crítica da razão pura***

Do ponto de vista da história das ideias, a filosofia crítica de Kant tem sido considerada como um divisor de águas na filosofia moderna; quer como prelúdio da filosofia contemporânea, quer como uma instância aquém da qual não se poderia recuar sem incorrer em anacronismo e retrocesso. Não seria exagero dizer que Kant tem sido um dos maiores interlocutores em diversos campos da cena filosófica contemporânea; suas teses e argumentos têm sido discutidos na epistemologia, na ética, na estética, na filosofia política, na filosofia da religião, do direito e da história. Tampouco seria exagerado dizer que sua *Crítica da razão pura* tem sido uma das obras mais estudadas no último século, e uma das mais controversas; e que essa circunstância permitiria vislumbrar sua relevância e o eventual interesse em estudá-la. Decerto, contudo, por si só não seria o bastante para propor “mais uma” linha de interpretação nem para oferecer uma reconstrução sistemática da *Crítica* ou de qualquer uma de suas partes; não se existissem outras interpretações concorrentes. Nesse caso, seria preciso primeiro descrever sua situação geral, classificá-las e discuti-las, a fim de

mostrar que se tem uma alternativa mais adequada ou vantajosa; ou, pelo menos, que se vem preencher uma lacuna.

Uma breve retrospectiva histórica mostraria que após ter dominado a cena alemã e europeia durante a chamada *aetas kantiana* (c. 1781-1800), a filosofia kantiana deixa temporariamente de atrair a atenção para dar lugar ao auge dos grandes sistemas pós-kantianos, sobretudo o de Hegel<sup>1</sup>. De fato, após a morte de Hegel seus epígonos dominam a cena filosófica alemã, pelo menos até o renascimento do kantismo na segunda metade do século XIX, sob a famosa consigna: *Zurück zu Kant!* Daí em diante, porém, a influência e a difusão da filosofia de Kant tornam-se *decisivas* para a filosofia da ciência, para a filosofia moral e política, para a filosofia da história, e mesmo para a filosofia analítica e a fenomenologia<sup>2</sup>. Primeiro, na Europa, com o advento e a difusão do Neokantismo (i), e das chamadas interpretações *metafísicas* da filosofia crítica que se lhe opõem (ii), que constituem inicialmente as duas vias principais de interpretação da Escola kantiana alemã; posteriormente, a partir dessas duas vias se originam as ulteriores interpretações histórico-filológicas alemãs e francesas, que acabam por se estender por toda a Europa (iii); e por fim, paralelamente, na Grã Bretanha e nos EUA, através das leituras epistemológicas e analiticamente orientadas que caracterizam a recepção anglo-saxã da obra kantiana no fim do século XIX e ao longo de todo o século XX (iv). Essas são as principais tendências e linhas de interpretação do século XX, as quais se difundem posteriormente na América Latina, e mais recentemente na Ásia e no resto do universo acadêmico hodierno.

Assim, ao longo de todo o século passado, e no pouco tempo que já se vai do atual, a filosofia kantiana é amplamente traduzida, discutida, avaliada e reconstruída por toda parte. Centenas de monografias são escritas em diversas línguas sobre a filosofia transcendental de Kant, e uma boa quantidade delas é dedicada espe-

---

<sup>1</sup> Sobre isso veja-se Bonaccini (2003).

<sup>2</sup> Sobre isso veja-se, por exemplo, Porta (2011).

cificamente à primeira *Crítica*. Mas isso ocorre principalmente no âmbito das línguas alemã e inglesa, e em menor medida na língua francesa. O mesmo, porém, não se pode dizer da situação dos estudos kantianos no Brasil<sup>3</sup>. Embora o Brasil conte com uma das maiores e mais atuantes comunidades de estudiosos da filosofia kantiana na atualidade, poucas são as monografias e estudos publicados devotados à *Crítica da razão pura*<sup>4</sup>. Com efeito, muito se tem escri-

---

<sup>3</sup> Sobre a história recente dos estudos kantianos no Brasil, veja-se Pérez (2005), Azevedo Marques (2009), Pérez & Bonaccini (2009; 2012). Aqui, porém, formulo minha posição no que tange às linhas de interpretação reinantes nos estudos kantianos brasileiros em função do interesse pela primeira *Crítica* e me posiciono de forma ligeiramente diferente de Perez (2005) e Azevedo Marques (2009). No meu entender trabalhos como os de Terra e Rohden pertencem à mesma Escola que eu denomino *histórico-filológica*, embora Terra combine as tradições francesa e germânica em sua metodologia filosófica e Rohden seja mais especificamente um *Kant-Forscher* no estilo da tradicional *Kantphilologie*, sobretudo em seus últimos anos. As interpretações de Almeida e Loparić são claramente *epistemológicas*, mas combinam metodologias e tradições diversas com filosofia analítica. Assim, o estilo analítico conceitual de Almeida tem raízes na fenomenologia e se aproxima da filosofia analítica de Strawson e Tugendhat, enquanto que a semântica de Loparić se origina em seus estudos de teoria da ciência e evolui em direção à lógica e à filosofia da linguagem. Assim, a menos que consideremos o eventual interesse da linha histórico-filológica por alguns temas “metafísicos” no corpus kantiano como uma linha “metafísica”, podemos dizer que *prima facie* existem basicamente duas linhas mestras na interpretação brasileira sobre Kant, uma historiográfica e uma analítica.

<sup>4</sup> De fato, pelo menos no que diz respeito à *Crítica da razão pura*, a maioria dos grandes trabalhos brasileiros encontra-se em artigos, ensaios breves e capítulos de livros. Esse é o caso dos trabalhos de Almeida, Landim Filho, Terra, Brum Torres, Hamm, Rohden, Barbosa, Gianotti etc. Se não contarmos as teses e dissertações não publicadas, veremos que são poucos os estudos aprofundados sobre a primeira crítica. Mesmo assim, a maior parte deles se origina de fato em teses e dissertações: Dalbosco (1997), Arrais (2001), Bonaccini (2003), Figueiredo (2005), Pérez (2008), Perin (2008). Note-se, porém, que a maioria desses trabalhos trata de um ou vários aspectos específicos da primeira *Crítica*, e alguns exploram temas correlatos ao contexto do sistema crítico. A única interpretação *global* da primeira *Crítica* que se conhece no Brasil é a de Loparić (2000). O trabalho anterior de Lebrun (1970; 1993), que combina

to e publicado nos últimos trinta anos sobre a filosofia de Kant no Brasil, sobretudo artigos em revistas e capítulos de livros, mas poucos comentários e tratados sistemáticos devotados a uma re-constituição da filosofia transcendental, ou à *Crítica da razão pura* em particular<sup>5</sup>. Por um lado, as publicações refletem que o interesse maior continua sendo a filosofia prática, sobretudo a filosofia moral e política, e eventualmente sua teoria dos juízos estéticos. Diferentemente dos estudos e monografias em outras línguas, sobretudo a inglesa, na qual abundam os comentários e tratados sistemáticos sobre a *Crítica da razão pura*, os estudos brasileiros dessa índole são bastante poucos. Oriundos via de regra de teses de doutoramento, e eventualmente de dissertações de mestrado, os trabalhos sobre a obra kantiana no Brasil cobrem geralmente aspectos específicos da filosofia teórica, da filosofia prática, da teoria estética ou do desenvolvimento histórico-conceitual de certas teses e ideias kantianas germinadas após longo período de reflexão<sup>6</sup>. Por outro lado, talvez seja justamente em função dessa circunstância que não existam muitas linhas de interpretação da sua filosofia transcendental como um todo nem da sua *Crítica da razão pura* como obra capital.

---

o estudo da terceira *Crítica* com a primeira e com vários outros textos do *corpus* kantiano, desenvolve uma interpretação histórico-filológica alinhada à tradição das interpretações que se opunham ao neokantismo de Marburgo. Ambas foram e ainda são profundamente influentes nas escolas de Campinas e São Paulo, respectivamente. Vale lembrar, entretanto, que se trata de trabalhos originados a partir de teses escritas na Europa e posteriormente reescritas (Loparić) ou traduzidas (Lebrun) no Brasil.

<sup>5</sup> Um esforço recente contribuiu para amenizar essa lacuna ao reunir trabalhos de vários brasileiros e estrangeiros num comentário da *Crítica da razão pura* em português (Klein, 2012). Os trabalhos são de alto nível, mas o resultado do empenho é obviamente heterogêneo, já que são muitos autores de países, escolas e orientações diversas, e carece por isso de um fio condutor sistemático.

<sup>6</sup> Cf. a repertório bibliográfico kantiano em português publicado pela Sociedade Kant de Campinas em: < <http://www.kant.org.br/bibliografia> >.



De modo que à luz da literatura e da situação atual dos estudos kantianos<sup>7</sup>, a princípio podemos dizer que existem basicamente duas linhas mestras na interpretação brasileira da filosofia de Kant, uma *historiográfica* ou histórico-filológica (de origem franco-germânica) e uma *analítica* (quer de inspiração anglo-saxã, quer de inspiração continental, quer eventualmente inspirada em ambas as tradições). A primeira utiliza métodos exegéticos da *Kantforschung* para estudar, analisar e interpretar os textos e as questões geneticamente a partir do contexto histórico e das diversas fontes primárias e secundárias (obras originais, cadernos de apontamentos, fragmentos póstumos de anotações, obras de interlocutores, manuais de sala de aula, comentários clássicos e recentes, etc.). A outra utiliza métodos de análise e justificação lógico-conceitual para abordar as questões e privilegia a análise dos conceitos e das teses em termos de argumentos que podem ser racionalmente discutidos e defendidos ou criticados em termos da filosofia contemporânea, ou pelo menos em termos de uma filosofia de inspiração kantiana contemporaneamente defensável<sup>8</sup>. Obviamente, não se pode negar que muitos autores combinam ambos os estilos. Há poucos trabalhos nos quais a opção por um método implica a exclusão do outro. Todavia, o importante é lembrar que aquilo que permite caracterizar os métodos e classificar as leituras que os aplicam é a ênfase maior ou menor neste ou naquele estilo de interpretação e tratamento.

No que diz respeito à interpretação da *Crítica da razão pura*, do ponto de vista das pressuposições que me interessa destacar, essas

---

<sup>7</sup> De resto, uma boa ideia da situação geral dos estudos kantianos, em particular no Brasil, pode ser conferida à luz dos *títulos brasileiros* da Biblioteca do Centro de Investigações Kantianas da UFSC (<http://www.cik.ufsc.br/biblioteca>). O mesmo se pode verificar consultado a bibliografia publicada pela Sociedade Kant de Campinas (nenhuma das duas pretende ser exaustiva, mas ambas apresentam um bom panorama da maioria dos títulos publicados).

<sup>8</sup> A escola de Campinas defende a ideia da *filosofia kantiana como filosofia contemporânea*, ideia com a qual concordo plenamente.

linhas mestras acima descritas se entrecruzam. Basicamente, creio que também existem à primeira vista duas vias de interpretação da primeira *Crítica* nos estudos brasileiros: uma analítica (i) e outra histórico-filológica (ii). Mas, neste caso, como a analítica bifurca-se em duas, a saber, uma "semântica" (i.i.) e outra "analítico-epistêmica" (i.ii), dá origem ao que se poderia considerar como uma terceira via de interpretação. Assim, a despeito de uma primeira impressão, pelo menos no que diz respeito à *Crítica da razão pura*, poderíamos dizer que existem no Brasil três vias de interpretação: a analítico-semântica (i.i), a analítico-epistêmica (i.ii) e a histórico-filológica (ii)<sup>9</sup>.

A primeira das interpretações analíticas, a semântica (i.i), é devotada a uma interpretação da *Crítica*, especialmente da Analítica, como uma "semântica transcendental"; a interpretação "analítico-

---

<sup>9</sup> Poder-se-ia ainda estabelecer uma subdivisão nesta última, em princípio, se fosse levado em consideração o quanto se filia a uma linha de interpretação *francófona* ou *germânica*. Mas creio que resultaria num esforço baldio: tanto por causa da semelhança de métodos em ambas as tradições de pesquisa kantiana, quanto pelo fato de que muitos kantianos brasileiros transitam à vontade em ambas as tradições e as combinam. Isso posto, gostaria de instanciar as três vias de interpretação da *Crítica da razão pura* acima mencionadas: à primeira via pertencem os trabalhos da Escola de Campinas (i.i), sobretudo os de Loparić, Pérez e Faggion; à segunda (i.ii), os trabalhos das Escolas do Rio Grande do Sul (sobretudo os de B. Barbosa, Brum Torres, Guerzoni, Louzado, Altmann, Klaudat), do Rio de Janeiro (sobretudo os de Almeida, Landim Filho, Esteves, Rego, Marques, Levy) e de Santa Catarina (sobretudo os de Franciotti, já que Borges, Volpato, Pinzani, Dall'Agnoll e Barbieri se ocupam com outros aspectos da filosofia kantiana). À terceira (ii) pertencem os trabalhos da Escola de São Paulo (sobretudo Lebrun, Terra e Gianotti, e seus discípulos, Codato, Azevedo Marques, Figueiredo, Licht, Peres), bem como os trabalhos de Valério Rohden, Christian Hamm e alguns de seus alunos, da Escola do Rio Grande do Sul. Não mencionei aqui a chamada Escola kantiana do Paraná porque seus principais membros são oriundos da Escola de São Paulo e comungam com seus métodos. A Escola de Minas, fundada por José Henrique dos Santos, no que diz respeito à interpretação de Kant, e especialmente da *Crítica da razão pura*, segue sobretudo a terceira via de interpretação (ii) por tradição e por método.

epistêmica” (i.ii) dedica-se geralmente a uma análise lógica dos objetivos e do método de prova da argumentação kantiana nos principais capítulos e temas da *Crítica* (Idealismo transcendental, Juízo, Verdade, Dedução, Autoconsciência, Antinomia, Ceticismo, etc.), a fim de reconstruir seus passos e avaliar a consistência e a viabilidade de sua justificação. A terceira linha histórico-filológica (ii), porém, consiste numa análise *histórico-genética* de aspectos específicos ou de temas centrais da *Crítica da razão pura* (teoria do juízo, teleologia, sistema, reflexão transcendental etc.). Em que pesem as suas diferenças, todas as três linhas de interpretação convergem quanto ao caráter essencialmente gnosiológico ou epistemológico do projeto filosófico de Kant na primeira *Crítica*. Tanto as interpretações analíticas como as historiográficas interpretam a *Crítica da razão pura* respectivamente como uma *epistemologia*<sup>10</sup> ou teoria *crítica do conhecimento*<sup>11</sup> que se opõe à ontologia e à metafísica da tradição “pré-crítica”.

Assim, diferentemente da Alemanha, onde surgiram pela primeira vez as chamadas interpretações “metafísicas” da *Crítica da razão pura*<sup>12</sup>, e dos EUA, da Grã-Bretanha e os outros países de língua inglesa, onde sempre predominaram interpretações epistemo-

---

<sup>10</sup> Uso o termo “epistemologia” e termos derivados (epistemologia, epistêmico, etc) num sentido que compreende questões de conhecimento e de justificação e engloba tanto o que outrora chamava de gnosiologia ou teoria do conhecimento como questões de epistemologia contemporânea (teoria da proposição, do significado, de verdade etc). Por isso digo que questões semânticas são epistemológicas, embora de início faça uma distinção com o intuito de caracterizar os diferentes estilos de análise em jogo, como por exemplo, a diferença entre a semântica de Loparić (2000) e análise de Almeida (2012).

<sup>11</sup> Uso este termo para caracterizar o modo como a filosofia crítica de Kant ou a teoria do conhecimento contida na *Crítica da razão pura* são interpretadas pela interpretação histórico-filológica.

<sup>12</sup> Sobre tudo Wundt (1924), Heidegger (1929), Martin (1951). Cf. Paulsen, 1899. Mais recentemente apareceram outras interpretações metafísicas ou ontológicas de Kant na Alemanha (p. ex.: Ficara (2006), Hahmann (2009)) e na França (sobre tudo, Freuler (1992) e Chenet (1994)). Voltaremos sobre esse ponto.

lógicas e analíticas<sup>13</sup>, mas assistiram recentemente a construção de interpretações “metafísicas”<sup>14</sup>, não existe no Brasil uma linha de interpretação propriamente “metafísica” nem “ontológica”<sup>15</sup>. É verdade que alguns estudos que seguem uma linha historiográfica ou reconstrutiva têm salientado aspectos ou compromissos metafísicos presentes no projeto kantiano<sup>16</sup>; mas nenhum se apresenta como uma interpretação eminentemente “metafísica”, e muito menos “ontológica”<sup>17</sup>. Por isso, pode-se afirmar a princípio que as poucas interpretações sistemáticas da *Crítica da razão pura* no Brasil, tanto as historiográficas como as analíticas, são em alguma medida epis-

---

<sup>13</sup> Penso, sobretudo, em Prichard (1909), Paton (1936), Wolff (1963), Strawson (1966), Bennet (1966), Melnick (1973), Beck (1978), Walker (1978), Aquila (1983), Allison (1983; 2004), Guyer (1987; 2006), Kitcher (1990), Van Cleve (1999), Dicker (2004), Bird (2006), Abela (2003) etc.

<sup>14</sup> A rigor, o que se chama de interpretação *metafísica* nos EUA, pelo menos no caso de Ameriks (1982; 1992; 2000; 2005) e Watkins (2005), é uma interpretação histórico-genética que combina os métodos alemães da *Kantforschung* com o estilo de exposição e argumentação analítico-conceitual característico da escola americana. O epíteto dessas leituras (“metafísica”) costuma ser justificado por uma leitura de Kant que acentua seus vínculos com a tradição racionalista alemã em oposição às leituras epistemológicas tradicionais, que acentuam a relação Kant-Hume.

<sup>15</sup> Com raras exceções: Dalbosco menciona a possibilidade de interpretar a filosofia crítica como uma ontologia e insinua certa “numenologia” kantiana (2000, p. 22-23), mas se trata de um caso isolado. A dissertação do meu amigo e colega L. Yanzer Portela (2001) (que por mero acaso coorientei, ainda que sua inspiração central tenha sido provocada pelo estilo de B. Barbosa e um ensaio de Cabrera (1985)), é de fato uma exceção e uma defesa sistemática da *Crítica da razão pura* como sendo essencialmente uma *metafísica*. Mas vale lembrar que minha tese já defendia, contra a corrente, uma interpretação metafísica do idealismo transcendental de Kant (Bonaccini, 1997). Contudo, a interpretação *ontológica* que pretendo defender aqui vai numa outra direção.

<sup>16</sup> Por exemplo: Lebrun (1993), Terra (2003), Figueiredo (2005), Licht dos Santos (1997).

<sup>17</sup> Meu colega Paulo Licht dos Santos está trabalhando numa interpretação “ontológica”, contra Allison e Longuenesse, segundo me confessou no VII Congresso Interamericano de Filosofia. Mas ainda não tive acesso a seu trabalho, que me interessa por razões óbvias.

*temológicas*: todas interpretam seu escopo central quer em termos de uma teoria (crítica) do conhecimento, quer em termos de uma epistemologia analiticamente exequível, quer em termos de uma epistemologia semântica.

Neste contexto, meu *objetivo central* é reivindicar uma interpretação da *Crítica da razão pura* como uma nova ontologia<sup>18</sup>. Por “ontologia” aqui entendo uma *teoria a priori dos objetos*, não uma ontologia no sentido metafísico nem no sentido existencial de uma “ontologia fundamental”<sup>19</sup>. A saber, entendo por ontologia uma “teoria dos objetos” enquanto teoria categorial que opera uma reconstrução meta-teórica da estrutura formal e objetiva de nosso mundo a partir da *estrutura objetual* do nosso pensamento e das nossas faculdades cognitivas<sup>20</sup>. Mas isso certamente não significa que a teoria não apresente consequências epistemológicas e semânticas importantes<sup>21</sup>. A teoria de Kant é um bom exemplo da conexão entre questões ontológicas, epistêmicas e semânticas. O ponto a destacar é que na interpretação que pretendo desenvolver a ontologia *não* é subordinada à epistemologia. Esta última é que pressupõe a primeira: *a teoria acerca das condições de possibilidade do conhecimento dos objetos pressupõe uma teoria acerca dos objetos*<sup>22</sup>.

No que se segue apresento uma abordagem preliminar de minha proposta que deixa transparecer a linha básica da minha interpretação analítica e sistemática da *Crítica da razão pura* e creio que permite justificar minha concepção da Analítica Transcenden-

---

<sup>18</sup> Apresentei o marco geral dessa via de interpretação e reconstrução da *Crítica da razão pura* em: Bonaccini (2013b; 2014). Em Bonaccini (2012) ofereci uma reconstrução preliminar da Estética Transcendental.

<sup>19</sup> Cf. Heidegger (1927; 1929).

<sup>20</sup> Embora Heidegger pareça por momentos se aproximar de afirmações como essa (1929; 1984 [1935-6]), sua leitura segue uma tese que se origina em Fichte (sobre o papel central da imaginação) e toma um rumo que considero *metafísico* num sentido diverso do que pretendo desenvolver.

<sup>21</sup> Isto é, questões de justificação e de significação.

<sup>22</sup> Apresentei um esboço sumário desses momentos em Bonaccini (2013a).

tal como ontologia<sup>23</sup>. Note-se que *neste* momento não vou discutir interpretações histórico-filológicas, mas somente as “epistemológicas” e “semânticas”. Isso obedece a duas razões: primeiro, porque muitas interpretações histórico-filológicas são simpáticas a uma interpretação ontológica (embora geralmente num sentido diverso do acima proposto<sup>24</sup>), e eventualmente *compatíveis* com uma interpretação dessa natureza; segundo, porque tendem a enfatizar a *crítica do conhecimento* em oposição à ontologia clássica e racionalista, comprometendo-se também com a ideia de que o termo “transcendental” tem a ver com “conhecimento”, não com *constituição de objetos*; ou, então, entendem essa “constituição” como as leituras epistemológicas, a saber, em termos lógico-epistêmicos, mas não, como penso que deveria ser, em termos *lógico-ontológicos*). Assim, meu problema não é com os métodos de exegese e de interpretação genética, mas com a pressuposição que as interpretações histórico-filológicas têm em comum com as outras interpretações que aqui discuto: que a empresa de Kant tem a ver essencialmente com as condições de possibilidade do *conhecimento objetivo* e que o aspecto transcendental da “constituição de objetos” diz respeito apenas e principalmente às condições de possibilidade do *conhecimento*. Desse modo, para expor e justificar a minha ideia central, basta tratar do princípio comum às interpretações epistemológicas e semânticas.

## **2. A Filosofia Transcendental e a teoria dos objetos a priori**

Minha estratégia metodológica *aqui* consiste em descrever o quadro geral de minha interpretação em quatro breves seções. Na

---

<sup>23</sup> Trata-se de um excerto em português de resultados posições defendidas em outra ocasião e submetidos para publicação em inglês e espanhol. Os resultados apresentados a seguir pressupõem por sua vez outros resultados anteriores já publicados no que diz respeito à interpretação da Estética Transcendental (Bonaccini, 2012; 2013a).

<sup>24</sup> Por exemplo, Chenet (1994) e Terra (2003).

primeira (2.1), explico em termos gerais como considero as interpretações epistemológicas e semânticas e sugiro que questões de epistemologia e semântica são dependentes da teoria kantiana dos objetos. Para sustentar a minha ideia (de que Analítica pode ser lida como uma nova ontologia) discuto brevemente alguns trechos da *Crítica* e de outros textos kantianos publicados e póstumos que permitem sustentar uma interpretação ontológica da Filosofia Transcendental, notadamente da Analítica, e são compatíveis com a minha leitura (2.2). A seguir (2.3), tento circunscrever melhor a minha ideia mediante uma reconstrução parcial da estrutura metódica da Analítica dos Conceitos. Por fim (2.4), aplico os resultados obtidos a uma breve consideração do estatuto das Analogias da experiência. Mas vale ressaltar que a última seção apresenta uma linha de argumentação plausível e programática que ainda requer mais trabalho de análise e justificação.

### 2.1. *Ontologia, epistemologia e semântica*

Nesse sentido, não pretendo interpretar a Analítica transcendental de tal modo que as categorias sejam *reduzidas* a meras funções lógicas nos juízos (Walker, 1978), nem tampouco a simples condições epistêmicas (Allison, 1983) ou semânticas (Loparić, 2000; Pérez, 2008). Na sequência de uma pista deixada por Kant na terceira *Crítica*, vou considerá-las como *predicados ontológicos*<sup>25</sup>: formas que constituem objetos ao fornecerem *a priori* a estrutura da “objetualidade” aos elementos que compõem o inventário do mundo, tornando-os, precisamente, “objetos” do mundo em geral, sendo os objetos do mundo empírico uma classe particular de objetos cujo conhecimento é possível e efetivo. Isso porque todo e qualquer *objeto* é, sobretudo, uma estrutura formal construída (“*mind-dependent*”) e *adquirida a priori* por nossas faculdades cognitivas a

---

<sup>25</sup> Kant faz uso da expressão “*ontologische Prädicate*” na introdução à terceira *Crítica* (Cf. KU, Einleitung V, AA 5: 181).

partir da simples ocasião de um *input* sensorial dado<sup>26</sup>; uma estrutura que designa o modo como tudo que pode ser pensado e conhecido *pode* de fato ser pensado e conhecido como “objeto”. Coisas em geral, entes de pensamento ou do mundo, somente são acessíveis a seres como nós na medida em que são concebidos e pensados por categorias como “objetos”. Desse modo, categorias enquanto predicados ontológicos e conceitos de *objeto em geral* são então *meta-objetos*: porque não só nenhum conceito de objeto empírico pode deixar de pressupô-las como meta-conceitos, mas porque os próprios objetos empíricos não seriam “objetos” se não fosse por elas; e tampouco nenhum “ente” fictício ou real, atual ou possível, poderia se tornar “objeto” de consideração sem elas. Afinal, são elas que dão a forma de “objetos” às coisas.

Uma consequência dessa interpretação é que do ponto de vista formal as categorias seriam “objetos *a priori*”, e os princípios do entendimento puro que as contêm não seriam *meramente* epistemológicos ou semânticos, a saber, condições *a priori* da possibilidade do conhecimento verdadeiro ou da significação de nossos juízos, mas também princípios *ontológicos*. Pois no contexto da Analítica dos princípios os conceitos puros do entendimento expressam *categorias esquematizadas* que representam a estrutura formal de todos os “objetos” que podem ser objetos da *experiência possível*, i. é, “as condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição em uma experiência possível” (A158/B197). Assim, tanto a “epistemologia” identificada pela maioria dos intérpretes no estabelecimento e na justificação das condições de possibilidade do conhecimento e da verdade na Analítica transcendental<sup>27</sup>, quanto a chamada “semântica *a priori*” ou “semântica

---

<sup>26</sup> Sobre a *aquisição originaria* o *a priori* das formas da intuição e das categorias a partir de nossa a faculdade de conhecimento veja-se, por exemplo, a Refl. n. 4851 (AA 18: 8-9) (*apud* Azevedo Marques, 2007, p. 457). Cf. Oberhausen 1997, p. 6 *et seq.* Cf. também Azevedo Marques (2008).

<sup>27</sup> Aqui me refiro a trabalhos sobre Kant que já são clássicos em língua inglesa, como os de H. J. Paton (1936), R. P. Wolff (1963), P. F. Strawson (1966), R.



transcendental” de todos os juízos sobre objetos que podemos conhecer a partir das categorias e dos princípios do entendimento puro<sup>28</sup> pareceriam ser antes uma *consequência* do modo como nossa mente e nossas capacidades cognitivas estruturam a priori o mundo como um “mundo de objetos”<sup>29</sup>. Numa palavra: ainda que

---

Melnick (1973), e ainda os mais recentes de Henry E. Allison (1983; 1996; 2004), P. Guyer (1987), J. Van Cleve (1999) etc. Todos deixam de lado, criticam ou menosprezam o aspecto metafísico da *Crítica da razão pura* e destacam a contribuição kantiana para a epistemologia.

<sup>28</sup> Loparić (2000) defende que a teoria kantiana da possibilidade dos juízos sintéticos a priori constitui o conteúdo essencial de sua *Crítica da razão pura* e por isso a mesma pode ser interpretada como uma semântica transcendental, já que define as condições a priori da significação da verdade e da falsidade dos juízos sobre objetos e permite resolver os problemas que são necessariamente postos pela razão pura. Veja-se Pérez (2003; 2008). Cf. G. Schönrich (1981, p. 13 *et seq.*/117 *et seq.*) e W. Hogebe (1974).

<sup>29</sup> A propósito, outro trabalho recente que segue uma linha de interpretação epistemológica é *Kant's theory of knowledge*, de George Dicker (2004). Em sua análise do que ele chama “o argumento central” da primeira *Crítica*, cita uma passagem importante do §14 (A94/B126), no qual Kant menciona especificamente o princípio da Dedução, de acordo com o qual as categorias devem ser justificadas como condições *a priori* da *possibilidade* da experiência (Dicker, 2004, p. 86). Porém, a maneira como Dicker interpreta a passagem sugere uma visão parcial: a expressão “condições *a priori* da *possibilidade* da experiência” indica na realidade as condições “dos objetos da experiência possível”, ou “da possibilidade dos objetos da experiência” (A158/B197), não somente do “conhecimento empírico” de objetos espaciotemporais ou da “consciência” de nossos estados subjetivos, como Dicker pareceria sugerir (cf. 2004, p. 88-89). Com efeito, é preciso notar que embora o conceito de “experiência” seja por vezes definido como “conhecimento empírico” o trabalho de Kant não se resume a uma análise das condições do conhecimento “empírico”, já que sua preocupação maior é com o conhecimento *a priori* (Greenberg, 2001, p. VIII), sintético *a priori*, que vem a ser a estrutura de *todo pensamento* e conhecimento; e somente *por isso é também conhecimento da experiência*. A tese que vou desenvolver é que as categorias são condição sob as quais pensamentos e as percepções de *coisas* tornam-se percepções de “objetos” atuais ou possíveis, e por isso são condições dos objetos enquanto tais antes de serem condições do conhecimento dos objetos (veja-se A93/B126 e cf. KU, Einleitung, V, AA 5: 181).

a epistemologia e a semântica de algum modo estejam presentes na teoria kantiana, pressupõem uma ontologia formal, ou seja, uma *meta-teoria* dos objetos como entidades que somente podemos pensar (objetos<sup>1</sup>), entidades que não somente podemos pensar, mas também conhecer (objetos<sup>2</sup>), e ainda entidades que podemos pensar como objetos mas não conhecer, como é o caso dos objetos na ideia (objetos<sup>3</sup>)<sup>30</sup>.

Meu ponto de partida é uma compreensão das categorias e das Analogias da experiência que se inspira nas chamadas leituras metafísicas de Kant<sup>31</sup> (ainda que nenhuma delas proponha uma ontologia como teoria formal dos objetos). A Lógica Transcendental da primeira *Crítica*, sobretudo a Analítica, costumam ser entendidas há bastante tempo como se fossem apenas parte de um mesmo enfoque epistemológico de Kant, em franco distanciamento crítico

---

<sup>30</sup> Em outros trabalhos (Bonaccini, 2003, p. 169; 2013, p. 212 *et seq.*) estabeleci uma distinção entre “conhecimento de *objetos a priori* (inteligíveis)” e “*conhecimento a priori* de objetos (sensíveis)” para explicar como Kant interpreta a confusão básica da metafísica (que conduz à pretensão ao conhecimento de coisas em si mesmas) e como a resolve. Essa distinção, do ponto de vista dos *objetos* implicados, corresponde a princípio à distinção acima esboçada entre (objetos<sup>1</sup>) e (objetos<sup>2</sup>): categorias (conceitos puros = (objetos<sup>1</sup>)) podem ser confundidos com a concepção de (objetos<sup>3</sup>) *ou* bem entendidos e conhecidos como (objetos<sup>2</sup>). Com efeito, Kant ensina na *Crítica* que como as *categorias se referem a priori a objetos mediante predicados do pensamento puro*, não da intuição e da sensibilidade, *não se restringem aos objetos da sensibilidade* (objetos<sup>2</sup>) (B120). Assim, permitem *pensar* qualquer objeto (=objetos<sup>1</sup>) – nesse sentido é que são conceitos puros de um objeto em geral (*Begriffe von einem Gegenstande überhaupt*) – e podem ser confundidas com o *conhecimento* de objetos inteligíveis (objetos de uma intuição intelectual = objetos<sup>3</sup>). Daí porque é preciso demonstrar que seu âmbito de aplicação e uso legítimo são os objetos da experiência possível (objetos<sup>2</sup>).

<sup>31</sup> Refiro-me àquelas leituras que surgiram no século passado a partir do célebre livro de Wundt, *Kant als Metaphysiker* (1924), e se opuseram ao Neokantismo de Marburgo, como Heidegger (1929), Heimsoeth (1956) e Martin (1951). Sobre a tradição de interpretação metafísica de Kant, veja-se o excelente estudo de Elena Ficara (2006, p. 11 *et seq.*).

face à metafísica em general e à ontologia em particular<sup>32</sup>. A origem dessa posição remonta ao neokantismo de Marburgo, mas se origina, sobretudo, no influente estudo de Strawson (1966).

Strawson rejeita o idealismo transcendental como um resquício metafísico e tenta salvar o que considera vivo e revolucionário na teoria kantiana, seu “argumento” analítico e seu “princípio de significado” (Strawson, 1966, p. 16 *et seq.*/22 *et seq.*/38 *et seq.*/42 *et seq.*/235 *et seq.*), operando de certo modo uma semantização do critério epistêmico obtido na Analítica, uma vez que os limites da experiência transformam-se nos limites que demarcam os domínios das proposições significativas e das que não o são. Nesse contexto, Strawson rejeita de modo claro e veemente a Dedução Metafísica (1966, p. 88/117) e a ideia de categorias como conceitos puros do entendimento, reinterpretando Kant dentro de uma perspectiva mais empirista e recuperando o argumento da Dedução transcendental do ponto de vista de uma estratégia epistêmica de refutação anticéptica (1966, p. 78 *et seq.*/82 *et seq.*/118 *et seq.*). Por sua vez, as Analogias da experiência são entendidas como uma parte essencial do argumento analítico de Kant para resolver os problemas epistemológicos colocados por Hume (1966, p. 118 *et seq.*)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Após o esmaecimento do Neokantismo, do Positivismo Lógico de Viena e das leituras metafísicas na Alemanha são justamente as leituras britânicas (Paton, 1936; Strawson, 1959; 1966; Bennet, 1966) que reabilitam o interesse por Kant no século passado, em meio à briga entre as escolas de Oxford e Cambridge e ao *revival* de Hegel em Paris. São essas leituras enfatizam a *epistemologia* da primeira *Crítica*, mas não mais entendida como uma teoria do conhecimento científico (como em Marburgo) ou da linguagem da ciência (como no Círculo de Viena). A leitura de Paton foi muito influente por um tempo, e mesmo a de Bennet, mas a de Strawson é certamente a mais influente de todas, tanto que a maioria das leituras de língua inglesa lhe deve alguma coisa.

<sup>33</sup> O que é parcialmente verdadeiro, já que o esquema strawsoniano se aplica bem à segunda analogia, e eventualmente à primeira, mas não tão bem à terceira, da qual a maioria dos intérpretes não se ocuparam até pouco tempo atrás por considerá-la redundante (Allison, 2004, p. 268 *et seq.*). Para uma interpretação diferente de Strawson e a linha de intérpretes que o acom-

Além disso, as Analogias são entendidas como tão somente aquelas condições de possibilidade do conhecimento que nos permitem distinguir a sucessão de nossas percepções ou estados subjetivos da sucessão objetiva dos fenômenos que percebemos interagindo no espaço e no tempo e obedecendo a leis causais (1966, p. 122 *et seq.*)<sup>34</sup>.

Entrementes, embora o livro de Strawson e sua interpretação tenham sido muito criticados nos últimos anos, sobretudo depois de que o debate sobre os chamados "argumentos transcendentais" perdeu fôlego e interesse<sup>35</sup>, e o livro de Allison mostrou os limites de sua interpretação do Idealismo Transcendental<sup>36</sup>, o fato é que quase todos os autores de língua inglesa (e muitos outros de outras tradições) foram e continuam sendo influenciados por sua leitura. Tanto é assim que na maioria dos casos se interpreta as categorias e as Analogias como princípios essencialmente epistemológicos<sup>37</sup>. Outras vezes são entendidas como princípios lógicos, a saber, de uma lógica transcendental, o que é correto; mas via de regra a leitura vem acompanhada de uma interpretação apenas epistêmica da lógica transcendental.

Assim, hoje tudo se apresenta como se Kant fosse essencialmente um crítico do conhecimento ou um precursor da filosofia

panham (Melnick, Walker, Guyer, Kitcher, Van Cleve etc), veja-se Watkins (2005).

<sup>34</sup> Neste aspecto tem sido seguido pela maioria dos intérpretes, sobretudo no âmbito dos estudos kantianos de língua inglesa.

<sup>35</sup> Sobre o debate e torno dos argumentos transcendentais há inúmeros trabalhos e é difícil fazer uma lista. Veja-se, por exemplo, Strawson (1966) e Stroud (1968). Cf. Körner (1974), Brueckner (1983; 1984), Genova (1984), Cassam (1987), Stern (2000). No Brasil, Almeida, Barbosa, Esteves, Franciotti, Rohden e Loparić são alguns dos que se ocuparam disso, mas não tive acesso a todas as publicações ainda.

<sup>36</sup> Allison, 1983.

<sup>37</sup> Isso é o que sugerem os trabalhos de Melnick (1973), Guyer (1987), Allison (1983; 2004) e mesmo Longuenesse (2005). Eric Watkins é uma exceção: considera que categorias e princípios são também ontológicos (2005, p. 186 *et seq.*); e também um estudo mais recente de Chiba (2012, p. 8).

analítica, em ambos os casos um epistemólogo por excelência, e mesmo antimetafísico<sup>38</sup>. Outras vezes é apresentado como um metafísico sem remédio que deve ser mandado ao museu da história das ideias para dar passo a autores ou teorias mais atualizadas com as questões contemporâneas<sup>39</sup>.

Nesse contexto, não nego o alcance epistêmico do projeto kantiano, nem sua crítica da ontologia tradicional de origem wolfiana. Defendo apenas que ao enfatizar esse aspecto epistêmico da sua crítica da razão perde-se o seu importe metafísico e a radicalidade do chamaria sua *nova* ontologia<sup>40</sup>. Nesse sentido, penso que não se

---

<sup>38</sup> É verdade que houve algumas exceções em língua inglesa, como é o caso de Ameriks (1982; 1992; 2000; 2003) e Watkins (2005), mas é mais comum em alguns estudos alemães (Wohlers, 2000; Chiba, 2012; Ficara, 2006). Também há exceções na escola de Buenos Aires, que tem seguido uma linha que remonta à tradição alemã de interpretação metafísica, sobretudo nos trabalhos de Thisted (2008) e Caimi (1989; 1991; 1992). Ainda assim, são exceções. Como acima mencionado, no Brasil predominam combinações de exegese e análise nas escolas do Rio de Janeiro, Campinas e Rio Grande do Sul, com uma ênfase mais epistemológica (Rio e Porto Alegre) ou semântica (Campinas). Os trabalhos de Loparić (2000) e Almeida (2012) são uma boa amostra disso. A escola de São Paulo segue uma linha exegética que combina os métodos da tradição alemã com a historiografia francesa (Cf. Rauscher, 2012, p. 6-7).

<sup>39</sup> Essa pareceria ser a leitura de alguns entusiastas do positivismo lógico, ou pelo menos de gente que também vê sérios problemas na noção de “juízos sintéticos *a priori*”. Sobre isso veja-se, por exemplo, Coffa (1991, p. 1 *et seq.*/ 8 *et seq.*); Westphal (2010, p. 402). Cf. Loux; Zimmermann (2003, Introduction, p. 1-7). Cf. Loparić (2000) e Hanna (2001). Nietzscheanos e hegelianos por vezes partilham dessa visão com alguns filósofos da linguagem.

<sup>40</sup> Alguns autores de mencionaram recentemente que existe *algum tipo* de ontologia em Kant: B. Longuenesse fala de uma “ontology of appearances” (2005, p. 32); e outrora falara de uma “ontology as immanent thinking” (1998, 394 *et seq.*). No Brasil, a dissertação acima mencionada de L. Y. Portela defende uma “ontologia do ser sensível” (2001, Conclusão). K. Chiba sugere que o Idealismo Transcendental deve ser entendido como algo semelhante, a saber, uma “ontologia espaciotemporal” de corte antirrealista (2012, p. 1-2). R. Greenberg menciona que “a epistemologia de Kant” envolve uma “ontologia de objetos”, mas desvincula a última da primeira: “It is only a theory of the possibility of *a priori* knowledge, not a theory of the possibility of empirical

trata simplesmente de opor as categorias kantianas como “predicados do conhecer” às categorias entendidas no sentido tradicional de “predicados do ser” (Loux, 2002, p. 6 *et seq.*), a fim de distinguir as duas abordagens atualmente reinantes em termos de ontologia categorial; e como Kant pareceria sugerir *prima facie* ao contrastar sua Lógica transcendental com a lógica formal clássica tomada como uma sintaxe negativa, que somente ofereceria um critério negativo de verdade (A81/B107). Tampouco acredito que os Princípios do entendimento puro, particularmente as Analogias,

---

knowledge, that is committed to an ontology of objects that is distinct from the conditions of the possibility of the knowledge in question, that is, the knowledge whose possibility the theory is supposed to explain. Accordingly, [...] Kant’s transcendental ontology – the ontology of his theory of the possibility of specifically *a priori* knowledge – must be distinct from the conditions of that possibility, a thesis undergirded by my interpretation of that ontology. This thesis in particular has important consequences for a new interpretation of Kant’s transcendental idealism as well. Like the first, this thesis, too, is at odds with standard Anglophone commentary on the *Critique*.” (2001, Preface, p. VIII). Também C. Wohlers (2000) menciona a *ontologia da gnosiologia* de Kant (p. 12). Em contrapartida, Elena Ficara (2006) investiga acertadamente a possibilidade de uma nova ontologia em Kant e os problemas implicados pela aparentemente conflitiva relação entre os conceitos de ontologia, lógica e filosofia transcendental (p. 11 *et seq.*/107 *et seq.*), chegando a explicar a justaposição dos três de maneira bem documentada e consistente, salientando a importância do método e da lógica transcendental para a ontologia de Kant (p. 191 *et seq.*). Mas não chega a entender o caráter metateórico e constitutivo dos “objetos” na Analítica (Cf. p. 121 *et seq.*/168 *et seq.*). Tampouco Chiba, que faz uso do termo “ontologia” de modo próximo ao nosso (2012, p. 7-10), mas sugere que não é o de Kant, enquanto que eu acredito que este uso quase contemporâneo do termo é o que melhor capta o novo sentido revolucionário da ontologia crítica e formal kantiana. Com efeito, minha ideia central é que sem uma ontologia formal como a teoria dos objetos que Kant oferece nada pode ser considerando sequer como “objeto”, muito menos como existente ou possível (pensável). Kant sugere isso, a meu ver, ao dizer que categorias as são as condições sob as quais “coisas” podem tornar-se *objetos*: a categoria é a condição, a “*Bedingung a priori* [...] unter der allein Dinge *Objecte* unserer Erkenntniß überhaupt werden können” (AA 5: 181; grifo nosso).

sejam meramente princípios epistemológicos; quer como meras condições da objetividade dos juízos empíricos (Strawson & Cia), quer como princípios que completariam a tarefa crítica de uma semântica a priori da verdade dos nossos juízos cognitivos acerca da natureza (Loparić, 2000).

Penso que Kant apresenta uma teoria “construtivista” dos objetos muito mais complexa, no sentido de que a diversidade das “coisas” ou entidades é *constituída* como um conjunto de *objetos* por estruturas cognitivas operativas para se tornarem acessíveis. De modo que mesmo quando não parecem depender de nossas faculdades, por terem uma *existência* independente, *continuum dependendo formalmente delas*; continua sendo necessário que entidades realmente existentes sejam dadas e consideradas como extramentais a partir de seu “*input*”<sup>41</sup> sensorial. Mas isso não significa que este material *dado* não tenha de ter sido já sempre ordenado, estruturado e compreendido de acordo com certos princípios para chegar a ser propriamente processado e interpretado, identificado e reconhecido como um *objeto*, ao qual, por ser “objeto”, poderemos então predicar qualidades espaço-temporais, propriedades e relações causais enquanto condições de sua representação ou de seu conhecimento<sup>42</sup>.

Do ponto de vista estritamente metateórico estabelecido pela reflexão transcendental, para o conhecimento dos “objetos”, bem antes que as condições epistemológicas da verdade e da falsidade

---

<sup>41</sup> A metáfora do modelo de processamento informacional vem de Falkenstein (1995, 8 *et seq.*), embora não concorde com seu “intuicionismo”, sobretudo sua leitura de uma ordem intuitiva do material sensorial, prévia e independente da atividade do entendimento.

<sup>42</sup> Allison entende que espaço, tempo e categorias são condições epistêmicas enquanto *condições da representação* dos objetos da experiência possível (1983; 1996, p. 4; 2004, p. 11). Almeida, inspirado em Strawson, entende que o objetivo fundamental de Kant é demonstrar a possibilidade do conhecimento objetivo, e interpreta a Dedução transcendental como uma prova de necessária conformidade de nossas intuições às categorias enquanto condições necessárias do conhecimento dos objetos (2012, p. 27 *et seq.*).

de nossos juízos sejam ou não satisfeitas em função do significado e da referência de seus conceitos a objetos atuais, possíveis ou impossíveis, é preciso que outras condições já sempre tenham sido satisfeitas. Do ponto de vista da nossa experiência do mundo, em abstração das condições de sua existência atual, que somente pode ser dada ou constatada empiricamente, deve haver *condições ontológicas*<sup>43</sup>, a saber, regras operando como condições a priori unicamente sob as quais os elementos do nosso mundo que se apresentam como independentes de nós (as coisas ou entes em geral) podem ser pensados e conhecidos como “objetos”. Somente então, uma vez satisfeitas, é que nossos juízos podem ser *a priori* referidos a “objetos”, e somente na medida em que podem ser referidos a objetos<sup>2</sup> é que são passíveis de verdade ou falsidade.

Minha ideia básica, por tanto, não é negar que a Lógica transcendental inclua uma epistemologia, e ainda uma semântica *a priori*. Mesmo aceitando-as de bom grado, a minha questão é que devem pressupor uma ontologia formal entendida como uma teoria transcendental dos objetos que podemos *pensar* (ontologia<sup>1</sup> de objetos<sup>1</sup>) e *conhecer* (ontologia<sup>2</sup> de objetos<sup>2</sup>), e mesmo de objetos que necessariamente devemos pensar, mas não podemos conhecer, como as ideias de Deus, da alma e da liberdade (ontologia<sup>3</sup> de objetos<sup>3</sup>). Essa é para mim a maneira como Kant entendia sua filosofia *transcendental*: “transcendental” significa *ontológico* no sentido de ser *a priori constitutivo da objetualidade dos objetos qua “objetos”*. Mas com a grande diferença (em relação ao sentido tradicional) que os elementos ditos “transcendentais” são neste caso

---

<sup>43</sup> Allison (1983; 1996; 2004) nega “condições ontológicas” porque entende o uso do termo ontológico em um sentido limitado à ontologia clássica e pré-crítica. Portela (2001) percebe que aquilo que Allison chama de condições *epistêmicas* deve ser considerado como ontológico, mas desconsidera o fato de que as condições sensíveis podem ser chamadas ontológicas em um sentido diferente (como em Chiba (2012), por exemplo), já que não são condições dos (objetos<sup>1</sup>), mas apenas de (objetos<sup>2</sup>).



*mind-dependent*<sup>44</sup>. E penso que certos textos de Kant dão apoio a minha interpretação.

## 2.2. Analítica e ontologia

Assim, mesmo Loparić, por exemplo, reconhece na primeira *Crítica* que a Filosofia transcendental é identificada por Kant à ontologia, ao citar uma famosa passagem da *Arquitetônica*<sup>45</sup>. Como é sabido, na *Arquitetônica* encontramos uma das duas passagens da primeira *Crítica* nas quais aparece o termo wolfiano *Ontologie*<sup>46</sup>. Nesse momento, Kant descreve a “filosofia transcendental” como “ontologia” na medida em que considera “o *entendimento* e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se referem *a priori* a objetos em general, sem assumir que [quaisquer] objetos seriam dados” (KrV, A845/B873). O que pode perfeitamente ser entendido como uma maneira de dizer que a teoria categorial da Analítica ocupa o *posto* da *Philosophia prima* de Wolff, só que agora dentro do novo marco crítico<sup>47</sup>. Além do mais, é nesse sentido que se deve entender a assertiva de Kant na outra passagem (A247/B303), segundo a qual se deveria abandonar o orgulhoso nome de “Ontologia”. Tal como geralmente é lida, parece como se Kant rejeitasse a possibilidade de *toda e qualquer* ontologia. Mas não parece que esse seja o caso, já que se refere aos wolfianos.

Também na Introdução à terceira *Crítica* Kant faz um uso análogo do termo, só que dessa vez mais específico e crucial. Ao propor o princípio de finalidade formal da natureza enquanto princípio *transcendental* da faculdade de julgar, Kant contrasta-o com as

---

<sup>44</sup> Noutro lugar me referi a essa distinção entre objetos<sup>2</sup> e objetos<sup>3</sup>, a partir da possibilidade de uma ontologia<sup>1</sup> de objetos<sup>1</sup> da seguinte maneira: “Kant não entende conhecimento racional (i. é, “puro”), como um conhecimento de *objetos puros*, mas antes como um *conhecimento puro* de objetos” (Bonaccini, 2013b).

<sup>45</sup> 2000, p. 11.

<sup>46</sup> A outra passagem é KrV A247/B303.

<sup>47</sup> Elena Ficara (2006) interpreta essa passagem de modo análogo.

categorias enquanto *princípios transcendentais*. Mais especificamente, adota como exemplo a categoria esquematizada da substância enquanto princípio a priori do conhecimento dos objetos e acrescenta que esse princípio exige “predicados ontológicos” (categorias não esquematizadas) que devem ser pensados para poder conhecer aqueles objetos *de modo a priori*:

Um princípio transcendental é aquele por um meio do qual se representa a priori a condição universal unicamente sob a qual as coisas podem se tornar objetos de nosso conhecimento em geral [...]. Assim, o princípio do conhecimento de corpos como substâncias, e como substâncias variáveis, é transcendental quando se diz que sua mudança deve ter uma causa, mas é metafísico quando se diz que sua mudança deve ter uma causa externa: porque, no primeiro caso, o corpo apenas pode ser pensado através de *predicados ontológicos* (conceitos puros do entendimento), por exemplo, como uma substância, para conhecer a proposição *a priori*, mas no segundo o conceito empírico de um corpo (tal como um objeto em movimento no espaço) deve ser colocado na base desta proposição [...].<sup>48</sup>

Ora, como entender o uso da expressão “predicados ontológicos” para caracterizar os conceitos puros do entendimento, a não ser

---

<sup>48</sup> “Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung *a priori* vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung *a priori* vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben sein muß, *a priori* weiter bestimmt werden können. So ist das Princip der Erkenntniß der Körper als Substanzen und als veränderlicher Substanzen transscendental, wenn dadurch gesagt wird, daß ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine äußere Ursache haben: weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädicate (reine Verstandesbegriffe), z.B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz *a priori* zu erkennen; im zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prädicat (der Bewegung nur durch äußere Ursache) zukomme, völlig *a priori* eingesehen werden kann [...]” (AA 5: 181).

referida aos conceitos básicos do nosso esquema categorial, apresentados no âmbito metateórico da Analítica dos conceitos (“como substâncias”) e dos Princípios (como “substâncias variáveis”)? Assim, não parece que possa ser entendida de outro modo senão nos termos de uma ontologia na qual as categorias são criticamente concebidas, no sentido de que *não são predicados das coisas em si mesmas*, a saber, em abstração do modo como nos são dadas, independente do modo como podemos conhecê-las. Mas isso não significa que essa ontologia não forneça predicados “ontológicos”, bem entendidos agora como condições a priori unicamente sob quais “coisas podem se tornar objetos de nosso conhecimento em geral”<sup>49</sup>. Isso significa que esses predicados, como princípios transcendentais, são os *únicos* por meio das quais se representa *a priori* a condição universal pela qual “coisas podem se tornar objetos”<sup>50</sup>. Somente porque são a priori *pensadas desse modo* pelas categorias é que as coisas se tornam *objetos* (objetos<sup>1</sup>), e podem eventualmente se tornar *objetos de conhecimento* (objetos<sup>2</sup>), ou não (objetos<sup>3</sup>).

Entretanto, essas não são as únicas passagens onde Kant revela que na Analítica está comprometido com uma nova ontologia. Há muitas outras, sobretudo em suas *Reflexionen*. Por isso a seguir menciono algumas que me parecem importantes.

Numa *Reflexion* do início dos anos setenta (Refl. n. 4152, AA17: 436) Kant já dizia que a “Ontologia nada mais é do que uma Lógica transcendental”<sup>51</sup>. Essa é quase a mesma relação entre ontologia e lógica transcendental que parecem sugerir um conjunto de *Refle-*

---

<sup>49</sup> “Bedingung *a priori* vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können” (AA 5: 181). O grifo é nosso.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Neste caso Kant deveria estar pensando na inclusão da Dialética, e não somente da Analítica, já que na primeira se trata da maneira como a ontologia<sup>1</sup> pode levar a confundir as condições da constituição do pensamento dos objetos com as condições de possibilidade dos objetos da experiência possível (ontologia<sup>2</sup>), tomando objetos necessários do pensamento (ideias) como se fossem objetos (objetos<sup>3</sup>) do conhecimento. Cf. Refl. n. 5553 (AA18: 222).

*xionen* datadas entre meados e fins dos anos setenta. Assim, a Refl. n. 5130 sentencia que a ontologia é uma parte da filosofia transcendental (Refl. AA18: 100), e a Refl. n. 5131 define a ontologia como “a ciência dos primeiros conhecimentos do entendimento puro: i. dos conceitos, Analítica; 2. dos juízos” (Refl. AA18: 100), claramente ecoando e modificando a definição de Baumgarten (“ciência que contém os primeiros princípios do conhecimento humano”)<sup>52</sup>, já que para Kant os “primeiros conhecimentos” do entendimento puro são as categorias (ontologia<sup>1</sup>).

Ainda numa outra *Reflexion* do fim dos setenta e início dos oitenta (Refl. n. 5603), Kant refere que “na ontologia falamos dos conceitos do entendimento cujo uso é possível na experiência, visto que eles próprios (*sie selbst*) tornam a experiência possível” (Refl. AA18: 247). Ora, se a Refl. n. 5130 e a Refl. n. 5131 sugerem a identificação entre a ontologia e a Analítica, a segunda pareceria incluir mais expressamente a Analítica dos princípios (e a ontologia<sup>2</sup>), enquanto que a Refl. n. 5603 parece reforçar a primeira passagem, mas enfatizando as categorias como princípios constitutivos, que tornam possível a experiência (ontologia<sup>1</sup> e ontologia<sup>2</sup>). Todavia, se é verdade que aqui não aparece claramente a ontologia formulada tão explicitamente como uma teoria formal dos objetos, como nas passagens acima citadas da primeira e da terceira *Críticas*, o que aparece com mais clareza é a ideia de que para Kant a Analítica, como parte da Lógica transcendental, é uma “ontologia”. Além disso, considerando que essas *Reflexionen* são da época na qual Kant está gestando a *Crítica da razão pura*, parece particularmente importante que estivesse comparando ou identificando sua proposta com as alternativas de sua época a partir do novo ponto de vista crítico. Parece sintomático que Kant continue a

---

<sup>52</sup> Já que a ontologia é definida por Baumgarten como a parte da metafísica, ou como metafísica geral, que “est scientia praedicatorum entis generaliorum” que “sunt prima cognitionis humanae principia” (*Metaphysica*, Editio VII, §§4-5). Mas Kant costuma corrigir a definição de Baumgarten, aqui como em outras passagens. Cf. *Metafísica Dohna*, AA28: 615.

aproximar alternativamente a filosofia transcendental, a lógica transcendental ou a Analítica da ontologia. De resto, a aproximação entre Analítica, filosofia transcendental e ontologia reaparece no prefácio dos *Progressos* (1791):

A ontologia é aquela ciência que (como parte da Metafísica) constitui um sistema de todos os conceitos e princípios do entendimento, mas apenas na medida em que se referem a objetos que podem ser dados aos sentidos e por isso podem ser atestados pela experiência. Não diz respeito ao suprassensível [...] denomina-se filosofia transcendental porque contém *a priori* as condições e os primeiros elementos de todo o nosso conhecimento.<sup>53</sup>

Claramente, Kant relaciona novamente a ontologia, como parte da Metafísica (como metafísica general), à filosofia transcendental, e proscree-lhe o acesso a entidades suprassensíveis (objetos<sup>3</sup>), que outrora fora pretensão da Metafísica, transformando-a num sistema que contém como suas partes o que conhecemos como Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios. Essa mesma via de reflexão também se vislumbra em muitas outras passagens importantes, em vários manuscritos de cursos transcritos por copistas ou alunos de Kant (*Vorlesungen*)<sup>54</sup>, bem como no próprio manuscrito dos *Progressos*<sup>55</sup> e em muitas outras *Reflexionen*<sup>56</sup>. Todos esses textos, para além das oscilações conceituais e da usual hesitação de Kant no uso de certos termos, à medida que sua reflexão evolui, apontam numa mesma direção. Em primeiro lugar, apontam para

---

<sup>53</sup> “Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Theil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur so fern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche [...] und wird Transscendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer Erkenntniß *a priori* enthält.” (AA 20: 260)

<sup>54</sup> Por exemplo, em certas *Preleções de Metafísica*: AA 28: 616-617 (Dohna); 28: 714 (K2); 28: 185 (L1).

<sup>55</sup> AA 20: 315.

<sup>56</sup> Por exemplo, Refl. n. 5643, n. 5644 etc.; 18: 283-5.

uma ontologia criticamente entendida; em segundo lugar, tendem à identificação entre ontologia e filosofia transcendental, ou entre ontologia e Analítica transcendental. Decerto, mereceriam uma análise e um comentário mais detalhado, que aqui não posso oferecer. No entanto, para finalizar esta justificativa da minha proposta de uma leitura ontológica da *Crítica da razão pura* e, sobretudo, da Analítica como uma nova ontologia, gostaria de citar mais duas passagens. A primeira é uma interessante *Reflexion* que parece ser contemporânea da chamada *Metafísica Mrongovius* (1782-3)<sup>57</sup> e imputa à ontologia a mesma tarefa que a primeira *Crítica* atribui à Analítica transcendental:

A ontologia é a ciência das coisas em geral, isto é, da possibilidade do nosso conhecimento das coisas a priori, isto é, independentemente de experiência. Nada nos ensina acerca das coisas em si, mas apenas das condições *a priori* sob as quais podemos conhecer as coisas na experiência em geral, i.é, [acerca dos] princípios da possibilidade da experiência.<sup>58</sup>

Ora, o que à primeira vista não parece suficientemente claro nesta passagem é em que sentido a ontologia crítica pode ser entendida, ou seja, se como ciência das coisas em geral ou dos princípios da possibilidade de objetos de experiência. Mas podemos pensar que, a princípio, é a ciência das coisas em geral na medida em que fornece os *conceitos básicos que se identificam com os objetos em geral*, com todos os “objetos” que podemos pensar de alguma forma (ontologia<sup>1</sup>); e, portanto, são as condições da possibilidade do nosso conhecimento em geral (não apenas de nosso conhecimento empírico). Todavia, esses conceitos de objetos em geral, porque eles são a forma de todo e qualquer “objeto” que podemos pensar, mesmo que seja incognoscível (objetos<sup>3</sup>), também constituem a forma de tudo que podemos conhecer empiricamente (objetos<sup>2</sup>). Nesse sentido é

---

<sup>57</sup> AA 29: 747-940.

<sup>58</sup> Refl. n. 5936, AA18: 394. A Refl. está datada em meados e fins dos oitenta.

que são princípios da possibilidade da experiência como conhecimento empírico (ontologia<sup>2</sup>). Isso, por sua vez, é compatível com a segunda passagem, que serviu de epígrafe ao presente estudo. Mormente porque nela aparece explicitamente a relação entre os conceitos de “ontologia” e “objeto”:

A ontologia contempla os princípios de cada coisa, [e] portanto, estende-se a todas. Tudo que se pode pensar é ou possível ou impossível. O autor [Baumgarten] começa com o *possível*, mas ele não faz o correto, porque este conceito pode igualmente ser subdividido. O primeiro que é considerado na Metafísica é a palavra *objeto*, ao qual posteriormente são *subordinados todos* os outros conceitos. É o conceito universal, supremo na Ontologia. O objeto é possível ou impossível [...]. – A ontologia vai esclarecer os conceitos elementares.<sup>59</sup>

Assim, a ontologia permite pensar todas as coisas, possíveis ou impossíveis, mediante princípios primitivos. O princípio mais primitivo é o conceito de *objeto*. Portanto, todos os conceitos de objeto que podem ser considerados primitivos ou elementares é que me permitem determinar o possível, o impossível, o cognoscível e o incognoscível. E na *Crítica* esses conceitos são os conceitos puros do entendimento que Kant apresenta e justifica na Analítica.

### 2.3. A estrutura metódica do argumento de Kant na primeira parte da Analítica

Nessa linha de interpretação, diferente da maioria dos kantianos de língua inglesa, influenciados pela interpretação strawsoniana, com honrosas exceções recentes, penso que a Dedução Metafísica é *fundamental*<sup>60</sup>. Pois que é nessa seção da primeira *Crítica*

<sup>59</sup> Metafísica Dohna, AA28: 622.

<sup>60</sup> Allison (1983; 2004, p. 134 *et seq.*); Longuenesse (2005, p. 91 *et seq.*) e Greenberg (2001, p. 159 *et seq.*). Mas Longuenesse vem de outra tradição de interpretação franco-alemã, não sofre tanto a influência de Strawson. No continente europeu a coisa é diferente, desde a interpretação de K. Reich (1992; 1932), nos anos trinta, que foi rediscutida recentemente também por M. Wolff (1995) e R. Brandt (1991).

que Kant mostra *como* da tábua das formas lógicas de julgar se deriva e se apresenta uma tábua de conceitos puros do entendimento como categorias, ou seja, de conceitos puros que possuem um “conteúdo transcendental” (A79/B105), que é resultado do ato espontâneo de nosso pensamento<sup>61</sup>. Por isso não podem ser meras formas lógicas: uma coisa é dizer que são adquiridas e geradas no mesmo ato que produz os juízos, outra que são conceitos puros que representam um *conteúdo transcendental*. Algo que a mera forma dos juízos por si só não pode ter: *a referência a priori a objetos qua objetos em geral*.

Assim, Kant ensina que a mesma “função”, definida na primeira seção da Analítica dos conceitos como “unidade de ação de ordenar diversas representações sob uma [representação] comum” (A68/B93), aquela pela qual nosso pensamento se refere a objetos mediante os conceitos que aplica em seus juízos (cf. A69/B94), é a que produz a unidade do múltiplo em “conceitos puros de objetos”. A mesma função gera tanto a unidade analítica na subsunção de representações num juízo como a “unidade sintética do múltiplo na intuição” (A79 / B105); e esta última é uma unidade produzida *a priori*, através da qual nossa inteligência se refere *a priori* a objetos através de conceitos puros simplesmente conectando dados sucessivamente apreendidos na representação unitária de um “ob-

---

<sup>61</sup> Apesar de Longuenesse ser uma das exceções, ao considerar crucial seu papel e de certo modo uma das responsáveis pela valorização dos estudos sobre a Dedução Metafísica na língua inglesa, discordo do modo como parece entender o status das categorias, porque pelo menos na sua formulação de 1998 sugere a ideia de que elas são meras formas lógicas de julgar, ideia que Ralph Walker já defendeu quase trinta anos atrás (1978) e Young depois (1992), confirmando o que considero um preconceito epistêmico. Recentemente ela corrigiu sua formulação, sugerindo que categorias se tornam formas lógicas na sua implementação (2005, p. 105 *et seq.*), o que não resolve muito a situação porque transmite a ideia de que a tábua das categorias *depende* da tábua das formas lógicas do juízo, quando na verdade deve ser o contrário, porque as categorias funcionam como *princípios* e são *meta-regras de unidade* enquanto funções de síntese do múltiplo das intuições que presidem todo ato de julgar.



jeto”, que então a consciência pode reconhecer como tal. Assim, a Dedução metafísica não é tão importante por permitir derivar as categorias a partir da análise das formas lógicas dos juízos, quanto pelo fato de que nos mostra como para entender como pensamos e conhecemos objetos precisamos entender primeiro como julgamos; e mostra como, quando julgamos, já sempre devemos ter produzido uma síntese do múltiplo da intuição, que por sua vez requer um critério não quantitativo de unidade conceitual (B114) que nos permite conduzir todo o múltiplo dado à unidade transcendental da autoconsciência, conferindo-lhe assim a unidade que todo objeto possui. Pois de outro modo eu não conseguiria jamais pensar objetos como “objetos”. Por isso Kant vai dizer que as categorias são “conceitos” *a priori* “de um objeto em geral” (B128).

Isso mostra que enquanto *formas do pensamento* contêm simultaneamente as *condições sob as quais tudo pode ser pensado*: o que existe e é real, ou necessário, e o que não existe, mas é possível; ou o que é conhecido negativamente como inexistente, ou ainda, o que se sabe que não se pode pensar positivamente (cf. A96-7). Por isso as categorias constituem em seu conjunto o que chamo de “ontologia<sup>1</sup>”. De fato, somente ao considerar-se que as categorias, enquanto *funções de síntese* de intuições, são estruturas de *objetualidade* é que se pode chegar à ideia de que as intuições devem ser necessariamente conforme as categorias, ou que as categorias se referem necessariamente a objetos da intuição enquanto condições de possibilidade de todo conhecimento de objetos, cuja justificação é o afazer principal da Dedução transcendental<sup>62</sup>. É isso o que Kant parece sugerir no §14:

---

Uma tábua (das categorias) é derivada analiticamente a partir da outra (a de juízos), mas isso é feito na suposição de que os juízos se fundam nas categorias, e não as categorias nos juízos, não obstante o fato de que o mesmo ato que conduz o múltiplo à unidade da autoconsciência produza ao mesmo tempo a *unidade analítica* dos conceitos e juízos em juízos e inferências (ii) e a *unidade sintética* do múltiplo das intuições (i). Justamente porque se trata de resultados do mesmo é que posso derivar uma tábua da outra, que me serve

Com esta condição formal da sensibilidade concordam necessariamente todos os fenômenos porque só aparecem através dela, i.e., podem ser empiricamente intuídos e dados. Ora, *pergunta-se se não devem ser precedidos por conceitos a priori como condições unicamente sob as quais algo é, se não intuído, pelo menos pensado como um objeto em geral*; porque nesse caso todo o conhecimento empírico dos objetos é necessariamente conforme a esses conceitos, uma vez que *sem sua pressuposição nada é possível como objeto de experiência*. Ora, toda experiência, além da intuição dos sentidos, através da qual algo é dado, também contém um *conceito* de um objeto que é dado na intuição ou aparece: portanto, conceitos de objeto em geral deverão subjazer como condições a priori de todo o conhecimento empírico: em consequência, a validade objetiva das categorias como conceitos *a priori* basear-se-á em que a experiência (de acordo com a forma do pensamento) somente seria possível por meio delas. Assim, então, referem-se necessariamente e a priori a objetos da experiência, porque somente por meio delas [das categorias] pode ser pensado em geral qualquer objeto da experiência. (grifo meu)<sup>63</sup>

---

de “fio-condutor para a descoberta”, mas sem que isso implique fundar categorias na forma lógica dos juízos.

<sup>62</sup> É ao menos o que sugere Kant no §13 (KrV A89-90/B122-3). Em A parecia ser um pouco diferente: “und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn wir bewiesen können; dass vermittels ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann” (A96-7).

<sup>63</sup> “Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d.i. empirisch angeschauet und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe *a priori* vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird; denn alsdann ist alle empirische //B126// Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als *Object der Erfahrung* möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe *a priori* darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich nothwendiger Weise und *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.” (A92-3/B125-6)

O que mais chama a atenção e parece à primeira vista mais interessante nessa passagem é que as categorias não são apenas consideradas como as condições da possibilidade do conhecimento dos objetos em toda experiência, cuja justificação vai requerer um argumento adicional (a saber, uma dedução *transcendental* propriamente dita). O que Kant pergunta aqui, primeiro, é se conceitos *a priori* não deveriam preceder os fenômenos enquanto condições *a priori* de todo o *pensamento dos objetos em geral*: “Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe *a priori* vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, *wenn gleich* nicht angeschauet, *dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird*” (*ibidem*). Pois nesse caso seria possível *ponderar a possibilidade* de que todo conhecimento fosse sujeito a essas condições: como todo conhecimento (como espécie) supõe o pensamento (como gênero), todo conhecimento de um objeto supõe já que o objeto possa ser, antes de tudo, pelo menos pensado como tal. Numa palavra: se pode ser conhecido como objeto de experiência tem que poder ser pensado mediante *conceitos de objeto*. Não pode ser objeto de experiência se não é pensado primeiro como “objeto”: “denn alsdann ist alle empirische Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als Object der Erfahrung möglich ist” (*ibidem*). Assim, à sua própria pergunta Kant responde então que como toda experiência de objetos inclui não somente uma intuição, mas também conceitos de objeto, é preciso que os conceitos de objeto em general estejam no fundamento de toda a experiência como suas condições: “Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen” (*ibidem*).

Neste sentido fica claro por que Kant chama as categorias de predicados *ontológicos*, visto que *nada* pode ser pensado sem elas,

nada pode ser *a priori* um *ente*, ou uma *propriedade*, ou uma *relação*, a não ser como “objeto”, com base e por meio das categorias. Tudo que é possível pensar, independente de existir ou não existir fora do pensamento, ou de se decidir se existe ou não, tem que ser pensado *a priori* com elas e por meio delas. Aliás, essa é de certo modo a complicação que conduz a metafísica wolfiana a confundir os predicados do pensar (objetos<sup>1</sup>) com entidades ou predicados noumenais (objetos<sup>3</sup>), e é por isso que a Dedução Metafísica vai precisar do complemento de uma Dedução transcendental: para mostrar que estes predicados ontológicos possuem uma finalidade e um campo de aplicação bem mais específico (objetos<sup>2</sup>).

Em consequência, se tivesse que resumir minha ideia central sobre o papel da Dedução Metafísica e sua relação com a Dedução transcendental, diria que na minha interpretação da estrutura metódica da Analítica a primeira estabelece uma tábua categorial como um conjunto de conceitos puros de *objetos em geral* a partir da análise do conceito de função; e então demonstra que esses conceitos são as condições da possibilidade de todo e qualquer *pensamento* de objetos (ontologia<sup>1</sup>), e por isso mesmo da objetualidade dos objetos enquanto tais; enquanto que a segunda tenta demonstrar que essas mesmas condições são as condições de possibilidade de todo e qualquer *conhecimento* de objetos a partir da análise do conceito de uma consciência empírica de ter percepções<sup>64</sup>. O resultado dessa análise, como se sabe, é tal que as condições do pensamento coincidem com as do conhecimento; mas isso ocorre se (e somente se) se restringe o âmbito de seu uso ao que pode ser percebido. Nesse caso, as “condições de *possibilidade da experiência* em geral são ao mesmo tempo as condições de *possibilidade dos objetos da experiência*” (A158/B197). Com efeito, não pode haver experiência que não seja experiência de objetos, e não pode haver experiência de objetos se não houver primeiro “objetos”.

---

<sup>64</sup> Aqui penso em B132-133. Tratei disso em Bonaccini (2006). Na primeira edição as coisas parecem ligeiramente diferentes. Cf. A107-109.

Todavia, a Dedução apresenta *em termos gerais* um argumento que restringe o uso das categorias como conceitos de (objetos<sup>1</sup>) a um contexto de aplicação temporal de (objetos<sup>2</sup>), mas que deve ser especificado. Por isso, como muitos intérpretes já notaram, é complementado e especificado nos capítulos do Esquematismo e dos Princípios, especialmente nos princípios da relação. Analogamente ao modo como a segunda parte da Dedução transcendental específica e estende a princípio a validade objetiva das categorias a *todos* os objetos da intuição empírica (a primeira parte estabelecia sua validade em princípio apenas para um múltiplo da *intuição sensível* em geral)<sup>65</sup>, o Esquematismo explica como é possível que estruturas *a priori* unitárias como os conceitos puros do entendimento sejam aplicáveis a fenômenos espáciotemporais, que envolvem sempre uma multiplicidade empírica aparentemente incommensurável. Assim, os Princípios especificam cada caso, formulando e justificando os juízos nos quais ocorrem as categorias já esquematizadas (i.e., já referidas a um domínio temporal). Mas somente os da relação garantem a realização plena das categorias esquematizadas como condições de possibilidade dos objetos da experiência, a saber, constituídas *a priori* como substâncias espáciotemporais que interagem de acordo com leis causais.

#### 2.4. Categorias, esquemas e analogias

Ora, se consideramos as Analogias da experiência sob este ponto de vista, antes de entendê-los como meros princípios epistemológicos ou regras semânticas que *a priori* regulariam a investigação empírica devemos lembrar que contêm os *esquemas* das categorias da relação. Nesse sentido, são formulações proposicionais de categorias esquematizadas que fornecem *a priori* não somente as condições da verdade como também e, sobretudo, a estrutura *a priori* dos próprios objetos da experiência em geral enquanto substâncias atuais ou possíveis; quer dizer, como substâncias espáciotemporais

---

<sup>65</sup> Cf. Caimi, 2007, p. 99 *et seq.*

que podem interagir causalmente entre si. No capítulo das Analogias Kant descreve os princípios da relação e justifica seu caráter ontológico enquanto princípios da determinação *objetiva* dos fenômenos no tempo (objetos<sup>2</sup>) e, por conseguinte, da possibilidade da experiência. Assim, não deveriam ser considerados como princípios *meramente* epistemológicos (quer semânticos, quer não) porque são também, sobretudo, *ontológicos*: trata-se de princípios *constitutivos* da possibilidade da experiência<sup>66</sup>.

Uma razão aparente contra minha posição é o fato de que Kant por vezes se refere às Analogias como princípios “regulativos” da *percepção*, em contraste com os Axiomas e as Antecipações (A179 *et seq.*/B222 *et seq.*). Mas vale lembrar que devem ser considerados como constitutivos da *experiência*<sup>67</sup>. Por conterem os *esquemas* das categorias da relação (A135 *et seq.*/B174 *et seq.*) permitem explicar como reportamos categorias (a saber, estruturas lógico-transcendentais do entendimento) aos fenômenos espáciotemporais como objetos da experiência (A138/B177)<sup>68</sup>. Desse modo, ain-

---

<sup>66</sup> Apesar de ir contra uma tradição de interpretação que remonta ao neokantismo do Século XIX (Laass, 1876, p. 2 *et seq.*/53 *et seq.*) e interpreta as Analogias como princípios epistemológicos, penso que é preciso mostrar o aspecto ontológico negligenciado no neokantismo e na maioria das interpretações em voga.

<sup>67</sup> A qual não se identifica com a “percepção”, na medida em que a experiência consiste numa *conexão de percepções*. Cf. KrV B12; B219 *et seq.* Cf. A156-7/B195.

<sup>68</sup> Por isso não podem ser entendidas apenas como regras de orientação para a pesquisa empírica (Loparić, 2000, p. 186/273), uma vez que aquilo que Kant diz em A156-7/B195-6 aplica-se a *todos* os quatro tipos dos princípios, incluindo as Analogias: “Die *Möglichkeit der Erfahrung* ist also das, was allen unsern Erkenntnissen *a priori* objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d.i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniß, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinem Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transcendentalen und notwendigen Einheit der Apperception zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form *a priori* zum Grunde liegen, nämlich allge-

da que no contexto em questão elas sejam definidos como princípios regulativos, enquanto regras de unificação de percepções (“Bedingungen der notwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung”), são na verdade o que permite *constituir a priori* um mundo empírico de *objetos* que existem no espaço e no tempo; que possuem *propriedades* e mantêm *relações* causais entre si (Cf., por exemplo, A664/B692). Assim, como condições da unificação necessária das nossas percepções numa experiência, produzem *a priori* uma unidade sem a qual não podemos conhecer qualquer objeto do mundo sensível<sup>69</sup>.

---

meine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität als nothwendige Bedingungen jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze *a priori* gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte”.

<sup>69</sup> A216/B263. Cf. *Prolegomena*, §36: “Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d.i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d.i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen. [...] Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloß die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden; und in Ansehung der letztern ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei [...]” (Ak. IV: 319-320). Comentando o problema das Analogias à luz dessa passagem, Lass lembra que a questão das Analogias é a da possibilidade da experiência, “von Inbegriff von den Regeln, von ‘reinen und allgemeinen Naturgesetzen’ [...] unter denen alle Erscheinungen stehen müssen [...]. Die eigenthümlich Kantische [...] als ‘anfangs befremdlich’ bezeichnete Antwort ist bekanntlich: Sie sind ‘möglich’, sie haben nicht bloss apriorischen Ursprung, sondern auch apriorische Gültigkeit, weil ‘der Verstand seine Gesetze (*a priori*) nicht aus der Natur schöpft, sondern sie dieser vorschreibt’, weil ‘Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei ist’; weil jene Gesetze die ‘Bedingungen der

Com efeito, a partir da *afecção* (A19/B33) a sensibilidade recebe os dados sensoriais como uma série apreendida sucessivamente, sintetizada pela imaginação e compreendida através da unificação operada pelas categorias como sendo uma série de percepções de *objetos* empíricos no espaço e no tempo (A98-9; B160-1), unificação essa que não seria possível, segundo Kant, senão a partir da *mediação* dos esquemas<sup>70</sup>.

Nesse sentido, do ponto de vista da “linguagem-objeto” que codifica e constitui nossa experiência e serve de ponto de partida da análise (A1-2/B1-2) as Analogias não podem ser consideradas como sendo *meros* princípios orientadores, ou critérios de identificação na pesquisa empírica; justamente porque contêm os “esquemas” da relação. Isso é geralmente entendido na medida em que são princípios dinâmicos *regulativos*, e não constitutivos como os princípios matemáticos. Na verdade, a função das Analogias somente é definida como *regulativa* num plano metalinguístico, entendidas como proposições sintéticas a priori que enunciam os *princípios* da possibilidade da experiência enquanto suas regras de identificação e reidentificação de objetos (“Substâncias”), de rela-

---

notwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung’ enthalten, ‘ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können’. Mit dieser höchsten Aufgabe der Transcendentalphilosophie nun stehen unsere Analogien im unauflöselichen Zusammenhang [...]” (1876, p. 10-11).

<sup>70</sup> “Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun *a priori* constitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst ertheilt, und auf welche die Erscheinungen, als *data* zu einem möglichen Erkenntnisse, schon *a priori* in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein *a priori* wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d.i. der Übereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten, dadurch daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen [...]” (A237/B296)



ções de causa e efeito (“Causalidade”), e de relações de interação causal (“Comunidade”). Portanto, num nível semântico mais elevado que o da primeira ordem de predicados; a saber, do ponto de vista do plano resultante da reflexão crítica sobre as condições de possibilidade da experiência a partir do que num plano de primeira ordem funciona como uma espécie de linguagem-objeto, que Kant denomina às vezes “experiência”, no sentido do que é basicamente “dado” do ponto de vista do que ele chama a matéria dos fenômenos (A20/B34). Todavia, enquanto contêm categorias *esquematisadas* em juízos sintéticos *a priori* as Analogias operam como *princípios da possibilidade* da experiência; nessa medida, têm que ser *constitutivas*. Isso significa que a distinção entre “constitutivo e “regulativo” aplicada aos princípios do entendimento puro não pode ser entendida como sinônimo da distinção entre “categorias” (constitutivas) e “ideias” (regulativas). Quando Kant diz em B221 que as Antecipações e os Axiomas devem ser entendidos como princípios matemáticos e “constitutivos” da nossa percepção, enquanto que as Analogias e os Postulados devem ser entendidos como princípios “regulativos”, “regulativo” não pode significar aqui o mesmo que quando o termo é referido ao *uso regulativo das ideias*. Aqui se trata de uma distinção feita *no interior* do conceito de categoria como *princípio constitutivo da possibilidade dos objetos da experiência enquanto tal*. Portanto, as Analogias são *regulativas*, por oposição aos princípios matemáticos, apenas no sentido de que os estes abstraem da existência ou inexistência dos objetos, e na medida em que elas *se referem a priori* aos objetos da experiência, cuja *existência* que deve ser dada e atestada em cada caso (e não pode ser conhecida *a priori*). Nesse sentido, são regulativas em relação à intuição, como diz o próprio Kant no Apêndice, mas constitutivas em relação à experiência:

Na Analítica transcendental distinguimos entre os princípios do entendimento os princípios dinâmicos, enquanto simplesmente regulativos da intuição, dos matemáticos que, em relação a esta última, são constitutivos. Não obstante esta distinção, as mencionadas leis dinâmicas são,

todavia absolutamente constitutivas em relação à *experiência*, na medida em que possibilitam *a priori* os *conceitos* sem os quais não há experiência. Em contrapartida, os princípios da razão pura, em relação aos conceitos empíricos, nunca podem ser constitutivos, porque não pode dar-se-lhes nenhum esquema correspondente da sensibilidade e não podem, por conseguinte, ter nenhum objeto *in concreto*. Se renuncio ao uso empírico desses princípios, como princípios constitutivos, como posso querer assegurar-lhes um uso regulativo acompanhado de validade objetiva, e que significado poderá ter esse uso?<sup>71</sup>

Por isso, enquanto princípios constitutivos da possibilidade da experiência, as “Analogias da experiência” nos permitem pensar e conhecer *a priori* a *estrutura* dos objetos como substâncias permanentes e seus estados objetivos de ação e/ou interação causais. Somente *nessa medida* oferecem uma regra para distingui-los de nossos estados de consciência subjetivos no todo da experiência. Aqui o conceito de analogia nos permite esquematizar *a priori* a estrutura lógico-ontológica da experiência dada pelas categorias enquanto experiência de (objetos<sup>2</sup>) e suas relações *em analogia* com os modos temporais de duração, sucessão, e simultaneidade<sup>72</sup>. As-

---

<sup>71</sup> “Wir haben in der transscendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes die dynamische, als bloß regulative Principien der Anschauung, von den mathematischen, die in Ansehung der letzteren constitutiv sind, unterschieden. Diesem ungeachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings constitutiv in Ansehung der Erfahrung, indem sie die Begriffe, hone welche keine Erfahrung stattfindet, *a priori* möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Ansehung der empirischen Begriffe constitutiv sein, weil ihnen kein correspondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und sie also keinen Gegenstand *in concreto* haben können. Wenn ich nun von einem solchen empirischen Gebrauch derselben als constitutiver Grundsätze abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch und mit demselben einige objective Gültigkeit sichern, und was kann derselbe für Bedeutung haben?” (A664/B692)

<sup>72</sup> Bonaccini (2013c, p. 37 *et seq.*). Nem todo mundo entende dessa maneira o uso do termo no contexto das “Analogias da experiência”. Dar uma ilustração do modo como os intérpretes tratam das Analogias, porém, não é fácil; a quantidade de trabalhos é imensurável. Mas a maioria concentra-se no mais das vezes nos argumentos; não no uso do conceito de “analogia”. Para ter uma

sim, dizer que as Analogias da experiência são “analogias” significa dizer que tais princípios são pensados a priori por analogia com os predicados básicos da temporalidade que é constitutiva da nossa percepção e experiência do mundo. Mas essa noção de “analogia” é pelo menos parcialmente dependente de uma definição que Kant oferece logo no início da introdução das Analogias, como certa semelhança entre relações cujos termos são distintos.

Outra razão pela qual se tende a rejeitar a tese de que os princípios contidos no capítulo sobre analogias são ontológicos baseia-se naquela outra passagem da *Crítica* que mencionei anteriormente: Kant teria dito que o nome orgulhoso de “ontologia” devia dar lugar ao nome mais modesto de uma Analítica do entendimento (KrV A247/B303). Mas muitas vezes é esquecido que aqui Kant se refere à ontologia racionalista dogmática e que em lugar algum está escrito que o termo não pode ter uma aplicação no domínio da filosofia crítica. Como sugeri antes, há muitos lugares nos quais Kant usa o termo “ontologia” em um sentido crítico, mesmo na *Crítica da razão pura*. Além disso, ao negar-se o aspecto essencialmente ontológico das categorias e princípios supõe-se tacitamente que o uso do termo “ontologia” e seus derivados (“ontológica” etc.) aplica-se apenas no contexto da metáfora do *dogmático* ou *pré-crítico*. Porém, o fato de que Kant tenha criticado certo uso do conceito não implica necessariamente que ele não tenha outra utilização legítima e coerente com a proposta de uma metafísica crítica da natureza, como Kant a denomina por vezes, e que a meu ver nada é senão o que hoje chamamos de “teoria dos objetos”, ou seja, uma meta-teoria que explica e justifica categorias *a priori* como formas constitutivas dos objetos em geral e meta-conceitos

---

ideia de alguns trabalhos já clássicos, veja-se, a título de exemplo, Strawson (1966, p. 122 *et seq.*), Melnick (1973, sobretudo p. 50 *et seq.*), Allison (1983, p. 199 *et seq.*), Guyer (1987, p. 207 *et seq.*), Van Cleve (1999, p. 106 *et seq.*/128 *et seq.*). Há outros interessantes e mais recentes como o recente livro de G. Bird (2006, p. 389 *et seq.*).

de objeto em geral, permitindo *construir a priori* a forma dos “objetos” atuais e possíveis que povoam nosso universo.

### 3. À guisa de conclusão

Conforme defendi acima e em trabalhos anteriores (Bonaccini 2012; 2013a; 2013b; 2013c), se minha reconstrução do estatuto e da estrutura metódica da Analítica funciona minimamente as categorias, tomadas *per se*, devem ser consideradas como conceitos estruturais de objetos *qua* objetos (ontologia<sup>1</sup>) e sem elas jamais poderíamos sequer pensar ou conhecer este mundo como um mundo de objetos espáciotemporais que têm propriedades e relações causais (ontologia<sup>2</sup>). As analogias, por sua vez, representam o corpo explicativo do argumento crítico princípios metateóricos que expressam as categorias esquematizadas de substância, causalidade e interação causal. Por isso não devem ser consideradas apenas como regras epistêmicas, ou mesmo como princípios meramente semânticos, mas como princípios ontológicos, na medida em que são princípios *a priori* que *constituem* a possibilidade da experiência mesma de um mundo de (objetos<sup>2</sup>) e permitem formular os critérios que proscvem a pretensão da metafísica tradicional ao conhecimento de (objetos<sup>3</sup>). São, além disso, os únicos critérios a que temos acesso para conhecer e distinguir o existente do inexistente, o possível do impossível, mesmo aquilo que em princípio é conhecido como *possivelmente existente*. Por conseguinte, somente na medida em que são referidas ao tempo é que as categorias puras podem oferecer a estrutura ontológica de todo objeto e de todo o estado de coisas *possível na experiência* (os objetos<sup>2</sup> da ontologia<sup>2</sup>). Somente então é que podem envolver uma semântica e ser tomadas como princípios de significação das proposições num domínio de objetos em que os problemas posto pela razão são solúveis; e ainda podem servir de critérios justificação de pretensões de conhecimento.

Finalmente, penso que o modo como Kant estabelece uma analogia comparando as relações temporais de duração, sucessão e

simultaneidade com as relações entre objetos e estados de coisas parece muito promissor para os esforços de hoje em ontologia e epistemologia. Por exemplo, podemos pensar objetos abstratos como predicados de *n*-ordens, *por analogia* com objetos temporais concretos cuja representação pode ser estipulada como a de objetos abstratos atemporais. Mas esse uso do conceito de analogia é o tema de outro trabalho (2013c; 2014).

## Referências

### Fontes

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1739), *Metaphysica*. 4. ed. Halle: Carl Hemmerde, 1757. 432 p. [Outras edições: 2ª. 1743 (363 p.), 3ª. 1750 (387 p.), 4ª. 1757 (432 p.), 5ª. 1763 (432 p.), 6ª. 1768 (432 p.), 7ª. 1779 (432 p.). Impressão fac-símile da 7ª. ed. Hildesheim, Georg Olms, 1963 (xlvii, 432 p., incluindo index, synopses e prefácios das três primeiras edições)].

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: F. Meiner, 1956. (Durchgesehener Nachdruck von 1976.)

KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen und ihren Nachfolgern (Deutschen/Göttingischen) Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer; W. de Gruyter, 1902–.

### Literatura secundária

ABELA, P. *Kant's empirical realism*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2003.

ALLISON, H. E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven; London: Yale University Press, 1983.

ALLISON, H. E. *Idealism and freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ALLISON, H. E. *Kant's transcendental idealism*. Revised and Enlarged Edition. New Haven; London: Yale University Press, 2004.

ALMEIDA, G. A. Self-consciousness and objective knowledge in the Transcendental Deduction of the *Critique of Pure Reason*. In: RAUSCHER, F.; PÉREZ, D. (Ed.). *Kant in Brazil*. Rochester: University of Rochester Press, 2012. p. 26-55.

AMERIKS, K. *Kant's theory of mind: an analysis of the paralogisms of pure reason*. Oxford: Clarendon Press, 1982; New edition, 2000.

AMERIKS, K. The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology. In: GUYER, Paul. (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 249-271.

AMERIKS, K. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

AQUILA, R. E. *Representational mind: a study of Kant's theory of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1983. (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy).

ARRAIS, L. A. Cisneiros. *O eu e o infinito: da crítica kantiana à semântica da ontologia clássica e de suas implicações sobre o problema da subjetividade*. Recife: UFPE, 2001. 257 p.

AZEVEDO MARQUES, U. R de. Kant e a epigênese a propósito do “inato”. *Scientiæ Studia*. São Paulo, v. 5, n. 4, 2007, p. 453-470.

AZEVEDO MARQUES, U. R de. Sobre o “inato” em Kant. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, 2008, p. 101-161.

AZEVEDO MARQUES, U. R de. Bemerkungen über die Kant-Forschung in Brasilien. *Kant-Studien*, v. 100, n. 3, 2009, p. 369-378.

BECK, L. W. *Essays on Kant and Hume*. New Haven; London: Yale University Press, 1978.

BENNET, J. *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

BIRD, G. *The revolutionary Kant: a commentary on the Critique of pure reason*, Chicago; La Salle: Open Court, 2006.

BONACCINI, J. A. *O conceito de coisa em si no Idealismo Alemão*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1997. 368 p.

BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BONACCINI, J. A. El problema de la identidad personal en la primera parte de la Deducción B. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, Vol. XXXII, n. 1, 2006, p. 37-71.

BONACCINI, J. A. O argumento da Estética e o problema da aprioridade: ensaio de um comentário preliminar. In: KLEIN, J. T. (Org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*, Florianópolis: UFSC/NEFIPOnline, 2012, p. 71-144. Disponível em:  
< <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/comentarios1.pdf> >. Acesso em: 21 ago. 2016.

BONACCINI, J. A. Sobre o projeto kantiano de uma Filosofia Transcendental. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, vol. 27, n. esp., 2013[a], p. 211-232.

BONACCINI, J. A. Kant's theory of objects. In: CONGRESSO Interamericano de Filosofía, 17. Salvador, 7 a 11 out. 2013[b]. (inédito).

BONACCINI, J. A. On Kant's concept of analogy. In: BACIN, S.; FERRARIN, A.; LA ROCCA, C.; RUFFING, M. (Ed.). *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht – Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. Berlin: W. de Gruyter, 2013c. v. 2, p. 37-52.

BONACCINI, J. A. Esquema, símbolo e analogía. In: BONACCINI, J. A.; PRINGE, H. (Org.). *Esquematismo e analogia: ensaios sobre a metafísica de Kant*. [2014]. (inédito).

BONACCINI, J. A. Ontología, epistemología y semántica: sobre la teoría kantiana acerca de la estructura objectual del mundo. In: JÁUREGUI, C.; PRINGE, H.; MOLEDO, F.; THISTED, M. (Ed.). *Crítica y metafísica: Festschrift en homenaje a Mario Caimi*. Hildesheim: Olms, 2015. p. 27-46.

BRANDT, R. *Die Urteilstafel: Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101*. Kant-Forschungen 3. Hamburg: F. Meiner, 1991.

BRUECKNER, Anthony. Transcendental arguments I. *Noûs*, 17, 1983, p. 551-576.

BRUECKNER, Anthony. Transcendental arguments II. *Noûs*, 18, 1984, p. 197-225.

CABRERA, J. Posibilidad del lenguaje metafísico: del programa kantiano de 1783 al moderno apriorismo pluralista. *Revista Latinoamericana de filosofía*. Buenos Aires, Vol. XI, n. 1, 1985.

CAIMI, M. *La metafísica de Kant*. Buenos Aires: EUDEBA, 1989.

CAIMI, M. Kants Metaphysik: zu Kants Entwurf einer *metaphysica specialis*. In: von FUNKE, G. (Ed.). *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses – Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*. Bonn: Bouvier, 1991. p. 103-126.

CAIMI, M. Consideraciones acerca de la metafísica de Kant. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Buenos Aires, Vol. XVIII, n. 2, 1992, p. 259-286.

CAIMI, M. *Leçons sur Kant: la déduction transcendantale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.



CAIMI, M. Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason. *Studia Kantiana*. Rio de Janeiro, 13, 2012, p. 5-16.

CASSAM, Q. Transcendental arguments, transcendental synthesis and transcendental idealism. *Philosophical Quarterly*, 37. 1987

CHENET, F. X. *L'assise de l'ontologie critique: l'Esthétique transcendantale*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1994.

CHIBA, K. *Kants Ontologie der raumzeitlichen Wirklichkeit: versuch einer anti-realistischen Interpretation der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: W. de Gruyter, 2012.

COFFA, J. A. *The semantic tradition from Kant to Carnap: to the Vienna station*. New York: Cambridge University Press, 1991.

DALBOSCO, C. A. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: EDIUPF, 1997.

DALBOSCO, C. A. Idealismo transcendental e ontologia. In: CENCI, A. V. (Org.). *Temas sobre Kant: Metafísica, Estética e Filosofia Política*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 7-23. (Coleção Filosofia, n. 106).

DICKER, G. *Kant's theory of knowledge*. New York: Oxford University Press, 2004.

FICARA, E. *Die Ontologie in der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.

FIGUEIREDO, V. B. de. *Kant e a Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FREULER, L. *Kant et la métaphysique spéculative*. Paris: Vrin, 1992.

GENOVA, A. C. Good transcendental arguments. *Kant-Studien*, 75, 1984, p. 469-495.

- GREENBERG, R. *Kant's theory of a priory knowledge*. Pensilvania: Pensilvania State University Press, 2001.
- GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- GUYER, Paul. *Kant*. London; New York: Routledge, 2006.
- HAHMANN, A. *Kritische Metaphysik der Substanz: Kant im Widerspruch zu Leibniz*. Berlin: W. de Gruyter, 2009.
- HANNA, R. *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Clarendon: Oxford University Press, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1929. [4. Auflage, 1973]
- HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* [Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1935-36]. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1984. (Gesamtausgabe, Band 41).
- HEIMSOETH, H. *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Köln: Kölner-Universitäts-Verlag, 1956.
- HOGREBE, W. *Kant und das Problem einer transzendentaler Semantik*. Freiburg; München: K. Alber, 1974; 1977.
- KITCHER, P. *Kant's transcendental psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- KLEIN, J. T. (Org.). *Comentários às Obras de Kant: Crítica da razão pura, Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*, Florianópolis: UFSC/NEFIPOn line, 2012. Disponível em:

< <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/comentarios1.pdf> >. Acesso em: 21 ago. 2016.

KÖRNER, Stephan. *Categorical Frameworks*. Oxford: B. Blackwell, 1974.

LAASS, E. *Kants Analogien der Erfahrung*. Berlin: Weidmann, 1876.

LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: A. Colin, 1970. [Trad. brasileira: C. A. Ribeiro de Moura. São Paulo: M. Fontes, 1993].

LICHT DOS SANTOS, P. R. *A dedução transcendental e o idealismo crítico*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997. 203 p.

LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Transl. Charles T. Wolfe. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

LONGUENESSE, B. *Kant on the human point of view*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LOPARIĆ, Z. *A semântica transcendental de Kant*. 2. ed. Campinas: EDUNICAMP/Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2000.

LOUX, M. *Introduction to Metaphysics: a contemporary introduction*. 2. ed. London: Routledge, 2002.

LOUX, M.; ZIMMERMANN, D. (Ed.). *The Oxford handbook of Metaphysics*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

MARTIN, G. *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Köln: Kölner Universitätsverlag, 1951. [4. durchgesehene und um einen dritten Teil vermehrte Auflage. Berlin: W. de Gruyter, 1969].

MELNICK, A. *Kant's analogies of experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

OBERHAUSEN, M. *Das neue a priori: Kants Lehre von einer 'ursprünglichen Erwerbung' apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997.

PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience*. 2. ed. New York: Macmillan, 1951 [1936]. 2. v.

PAULSEN, F. *Immanuel Kant: sein Leben und seine Lehre*. 2. und 3. Auflage. Stuttgart: Frommann, 1899.

PÉREZ, D. O. A Semântica transcendental de Kant. Resenha de: LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. 2. ed. *Revista de Filosofia*. Curitiba, v. 15, n. 16, jan.-jun. 2003, p. 87-88.

PÉREZ, D. O. (Org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005. (Coleção Filosofia no Brasil).

PÉREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.

PÉREZ, D. O.; BONACCINI, J. A. On Kantian studies and Kant's influence in Brazil. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, 2009, p. 23-41.

PÉREZ, D. O.; BONACCINI, J. A. Two Centuries of Kantian studies in Brazil. In: RAUSCHER, F. J.; PÉREZ, D.O. (Ed.). *Kant in Brazil*. Rochester; Suffolk: University of Rochester Press, 2012. p. 14-25. (North American Kant Society Studies in Philosophy, v. 10).

PERIN, A. *O problema da unidade da razão em Kant: uma reconstrução sistemática a partir de três momentos do desenvolvimento do período crítico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

PORTA, M. A. González. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011.

PORTELA, L. C. Yanzer. *Por que a Crítica da razão pura é uma Metafísica? Ensaio de uma defesa*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2001.

PRICHARD, H. A. *Kant's theory of knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1909.

RAUSCHER, F. J. Introduction. In: RAUSCHER, F. J.; PÉREZ, D.O. (Ed.). *Kant in Brazil*. Rochester; Suffolk: University of Rochester Press, 2012. p. 1-13. (North American Kant Society Studies in Philosophy, v. 10).

RAUSCHER, F. J.; PÉREZ, D.O. (Ed.). *Kant in Brazil*. Rochester; Suffolk: University of Rochester Press, 2012. (North American Kant Society Studies in Philosophy, v. 10).

REICH, K. *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. Berlin: Schoetz, 1932. [*The completeness of Kant's table of judgments*. Transl. J. Kneller and M. Lososky. Stanford; Calif: Stanford University Press, 1992. (Stanford Series in Philosophy: Studies in Kant and German idealism)].

SCHÖNRICH, G. *Kategorien und transzendente Argumentation: Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*. Frankfurt am-Main: Suhrkamp, 1981.

STERN, Robert. *Transcendental arguments and skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

STRAWSON, P. F. *Individuals: an essay in descriptive Metaphysics*. London: Routledge, 1990 [1959].

STRAWSON, P. F. *The bounds of sense: an essay on the Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966. Reimpr.: Routledge, 1999.

STROUD, Barry. Transcendental arguments, *Journal of Philosophy*, 65 1968.

TERRA, R. R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

THISTED, M. A. The Janus Face of the boundary of pure reason concept: from the critique of dogmatic metaphysics to the foundation of a critical

metaphysics. In: INTERNATIONALEN Kant- Kongresses zu São Paulo, 10. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants (Akten...)*. Berlin: W. de Gruyter, 2008. Bd. 2, p. 761-771.

VAN CLEVE, J. *Problems from Kant*. New York: Oxford University Press, 1999.

WALKER, R. *Kant: the arguments of the philosopher's*. Ed. Ted Honderich. London: Routledge & Kegan, 1978.

WATKINS, E. *Kant and the metaphysics of causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WESTPHAL, K. *Kant's Critique of Pure Reason and Analytic Philosophy*. In: GUYER, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 401-439.

WOHLERS, C. *Kants Theorie der Einheit der Welt: eine Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie bei Kant*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.

WOLFF, M. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*. Frankfurt am-Main: V. Klostermann, 1995.

WOLFF, R. P. *Kant's theory of mental activity: a commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1963. 2. ed.: Gloucester: P. Smith, 1973.

WUNDT, M. *Kant als Metaphysiker: ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: F. Enke, 1924.

YOUNG, M. Functions of thought and the synthesis of intuitions. In: GUYER, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 101-122.

---

\* A revista *Princípios* agradece à revista *Studia Kantiana* a permissão para reeditar este último artigo de Juan Bonaccini publicado em vida. O original apareceu no número 20 daquele periódico, encontrando-se disponível em <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/241/222>.