

revista do centro de pesquisas e

ESTUDOSKANTIANOS

Valerio Rohden

11 . 2 . 2023

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor
Pasqual Barretti
Vice-Reitora
Maysa Furlan

Pró-Reitor de Pesquisa
Edson Cocchieri Botelho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora
Cláudia Regina Mosca Giroto
Vice-Diretora
Ana Cláudia Vieira Cardoso

Departamento de Filosofia
Chefe
Paulo César Rodrigues
Vice-Chefe
Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador
Luiz Henrique da Cruz Silvestrini
Vice-Coordenadora
Márcio Benchimol Barros

Conselho de Curso do Curso de Graduação em Filosofia
Coordenador
Sinesio Ferraz Bueno
Vice-Coordenador
Mariana Claudia Broens

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Filosofia e Ciências

revista do centro de pesquisas e
ESTUDOS KANTIANOS
Valerio Rohden

ISSN 2318-0501

Estudos Kantianos	Marília	v. 11	n. 2	p. 1-157	Jul.-Dez.	2023
-------------------	---------	-------	------	----------	-----------	------

Correspondência e material para publicação deverão ser encaminhados a:
Correspondence and materials for publication should be addressed to:

ESTUDOS KANTIANOS
<http://revistas.marilia.unesp.br>
Departamento de Filosofia
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

EQUIPE EDITORIAL

Fernando M. F. Silva [Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa] – Editor.
Gualtiero Lorini [Università Cattolica del Sacro Cuore] – Editor.
Marita Rainsborough [Leuphana Universität Lüneburg/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa] - Editora.
Paulo Renato Cardoso de Jesus [Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa] – Editor.
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques [UNESP] – Editor.

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão [Universidade de Lisboa]
Agostinho de Freitas Meirelles [Universidade Federal do Pará]
Alessandro Pinzani [Universidade Federal de Santa Catarina]
Andréa Luisa Buchile Faggion [Universidade Estadual de Maringá]
Aylton Barbieri Durão [Universidade Federal de Santa Catarina]
Bernd Dörflinger [Universität Trier]
Claudio La Rocca [Università di Genova]
Clélia Aparecida Martins [†] [Universidade Estadual Paulista]
Daniel Omar Perez [Pontifícia Universidade Católica do Paraná]
Daniel Tourinho Peres [Universidade Federal da Bahia]
Fernando Costa Mattos [Universidade Federal do ABC]
Gabriele Tomasi [Università di Padova]
Gerson Louzado [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Giorgia Cecchinato [Universidade Federal de Minas Gerais]
Giuseppe Micheli [Università di Padova]
Guido Antônio de Almeida [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Gualtiero Lorini [Università Cattolica del Sacro Cuore]
Günter Zöllner [Universität München]
Heiner Klemme [Universität Mainz]
Herman Parret [Université de Louvain]
Isabel Fragelli [Universidade de São Paulo]
Jacinto Rivera de Rosales Chacón [Universidad Nacional de Educación a Distancia]
Jean-Christophe Merle [Universität Vechta]
Jesús González Fisac [Universidad de Cádiz]
João Carlos Brum Torres [Universidade de Caxias do Sul]
José Oscar de Almeida Marques [Universidade Estadual de Campinas]
Juan Adolfo Bonaccini [†] [Universidade Federal de Pernambuco]
Julio Cesar Ramos Esteves [Universidade Estadual do Norte Fluminense]
Leonel Ribeiro dos Santos [Universidade de Lisboa]
Luca Illetterati [Università di Padova]
Marco Sgarbi [Università di Verona]
Mai Lequan [Université Jean Moulin – Lyon 3]
Manuel Sánchez Rodríguez [Universidad de Granada]
Margit Ruffing [Universität Mainz]
Maria de Lourdes Alves Borges [Universidade Federal de Santa Catarina]
Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola [Universidade de São Paulo]
María Xesús Vázquez Lobeiras [Universidade de Santiago de Compostela]
Mario Caimi [Universidad de Buenos Aires]
Michèle Cohen-Halimi [Université de Paris 8 - Saint-Denis]
Nuria Sánchez Madrid [Universidad Complutense de Madrid]
Olavo Calábria Pimenta [Universidade Federal de Uberlândia]
Patrícia Maria Kauark Leite [Universidade Federal de Minas Gerais]
Paulo Renato C. de Jesus [Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa]
Pedro Costa Rego [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Pedro Paulo da Costa Corôa [Universidade Federal do Pará]
Renato Valois Cordeiro [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Ricardo Ribeiro Terra [Universidade de São Paulo]
Riccardo Pozzo [Università di Verona]
Robert Loudon [University of Southern Maine]
Robinson dos Santos [Universidade Federal de Pelotas]
Rogelio Rovira [Universidad Complutense de Madrid]
Sílvia Altmann [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Sorin Baiasu [Keele University]
Tristan Torriani [Universidade Estadual de Campinas]
Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno [Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]
Vinicius Berlendis de Figueiredo [Universidade Federal do Paraná]
Virgínia de Araújo Figueiredo [Universidade Federal de Minas Gerais]
Walter Valdevino Oliveira Silva [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Zeljko Loparic [Universidade Estadual de Campinas]

Publicação semestral / *Biannual Publication.*

Os artigos publicados em Estudos Kantianos são indexados por/
The articles published in Estudos Kantianos are indexed by: Philosopher's Index
O sistema de avaliação adotado pela revista é o chamado 'double-blind peer review' /
The evaluation system adopted by the journal is the so-called 'double-blind peer review'

SUMÁRIO / CONTENTS

PALAVRA DA EDITORIA

Paulo JESUS; Gualtiero LORINI; Ubirajara MARQUES;
Marita RAINSBOROUGH; Fernando SILVA 7

EDITORS' WORD

Paulo JESUS; Gualtiero LORINI; Ubirajara MARQUES;
Marita RAINSBOROUGH; Fernando SILVA 9

ARTIGOS / ARTICLES

Cidadania e representação na constituição republicana de Kant.
[Citizenship and representation in Kant's republican constitution]
Aylton Barbieri DURÃO 11

Progresso e perfeição na filosofia de Kant.
[Progress and perfection in Kant's philosophy.]
Gabriel Martins FERREIRA 31

A Antropologia prática é complementar ou conflitante em relação à moral a priori?
[Is practical anthropology complementary or conflicting in relation to a priori morality?]
Matheus Renê Lamas KIENER 55

Le cosmopolitisme kantien à l'épreuve de ses préjugés racistes.
[Kantian Cosmopolitanism and the Challenge of its Racist Prejudices.]
Ousmane MBALLO 69

'Sistematicidad en la filosofía crítica como doctrina de la sabiduría' en Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía de Kant.
['Systematicity of the critical philosophy as a doctrine of wisdom' in Kant's Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy.]
Noelia Eva QUIROGA; Paula Campo CHANG 81

La presenza di Kant nella psicologia ricostruttiva di Natorp.
[Kant's Presence in Natorp's Reconstructive Psychology.]
Luigi IMPERATO 103

Two Kantian Issues within Wittgenstein's <i>Tractatus</i> : Autonomy of the Will and Duty. Ingrid BASSO	125
Sentire – l'io. Annotazioni su dimensione estetica e corporeità in Kaulbach e Kant <i>[To Feel - The I. Notes on Aesthetic Dimension and Bodiliness in Kaulbach and Kant]</i> Antonio BRANCA	137
Normas editoriais / Editorial Guidelines	157

PALAVRA DA EDITORIA

O presente fascículo reúne um conjunto de artigos que, pela sua diversidade linguística, metodológica e temática, demonstra a excepcional vitalidade da filosofia kantiana e confirma a *raison d'être* desta Revista enquanto *fórum* de pesquisa internacional.

Linguisticamente, os artigos aqui publicados exprimem-se, segundo a ordenação proposta, em quatro línguas latinas: Português, Francês, Espanhol e Italiano. Metodologicamente, combinam-se várias abordagens, que utilizam nomeadamente um ângulo estrutural-sistemático, histórico-genético e comparativo. Do ponto de vista temático, trabalham-se múltiplos problemas relevantes da filosofia transcendental kantiana, estabelecendo-se relações com a filosofia natural (ou cosmologia), filosofia moral, filosofia da história, filosofia da arte, filosofia política e psicologia/antropologia. No que concerne aos diálogos filosóficos encetados nestes artigos, devemos destacar que se re-examinam as conexões e se enriquecem as afinidades entre Kant e J.-J. Rousseau (1712-78), M. Mendelssohn (1729-1786), T. Abbt (1738-1766), H. Cohen (1942-1918), P. Natorp (1854-1924), L. Wittgenstein (1889-1951) e F. Kaulbach (1912-1992).

Segundo um fio condutor temporal, este número abre com uma reavaliação do republicanismo kantiano por A. Durão, no contexto do republicanismo revolucionário francês com especial destaque para as perspetivas rousseauistas: “Cidadania e Representação na Constituição Republicana de Kant”. Concentrando-se no *ethos* e na eficácia auto-determinante da natureza humana, G. Ferreira situa a noção de perfectibilidade entre Mendelssohn, Abbt e Kant (“Progresso e Perfeição na Filosofia de Kant”). Sucedem-se ainda dois artigos consagrados à antropologia kantiana: um de índole fundamental sobre o próprio estatuto teórico-prático da Antropologia (por M. Kiener: “A Antropologia Prática é Complementar ou Conflitante em Relação à Moral *a priori*?”) e outro de caráter mais aplicado, revisitando a problemática da unidade/diversidade antropológica e a tensão problemática entre visões hierárquicas e igualitárias de “raça” no interior da obra kantiana e do debate em torno do racismo kantiano (O. Mballo: *Le cosmopolitisme kantien à l'épreuve de ses préjugés racistes*). No seu artigo, intitulado *Sistematicidad en la filosofía crítica como doctrina de la sabiduría en “Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía” de Kant*, N. Quiroga e P. Chang demonstram como o sistema crítico é uma obra da racionalidade construtiva e pacificadora que, portanto, transcende a lógica formal da razão teórica e se manifesta sob o signo da sabedoria, reafirmando o primado da razão prática. Explicitando o modo kantiano de apreensão do *logos humano* e a sua

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p7>

recepção em H. Cohen e P. Natorp, L. Imperato analisa e relaciona as funções epistêmicas da lógica e da psicologia enquanto disciplinas nucleares do projeto transcendental: “*La presenza di Kant nella psicologia ricostruttiva di Natorp*”. A espontaneidade do *logos* na *praxis* é o lugar do humano por excelência que, no mundo, transcende o mundo, como de novo se vislumbra num novo episódio das mais promissoras e estimulantes gigantomaquias filosóficas, opondo e compondo Kant e Wittgenstein: I. Basso, “Two Kantian Issues within Wittgenstein’s *Tractatus: Autonomy of the Will and Duty*.” Por fim, numa digna e merecida homenagem a F. Kaulbach e à sua (tão negligenciada) carreira de rigorosa e original exegese kantiana, A. Branca escolhe a “disposição do espaço” como instigante categoria de meta-análise (“*Sentire – l’io Annotazioni su dimensione estetica e corporeità in Kaulbach e Kant*”).

Desejamos que a comunidade kantiana aprecie este novo fascículo e fazemos votos que o próximo ano de 2024 seja um ano extraordinário de pesquisa e criação filosófica, sob o signo da celebração do tricentenário do nascimento de Kant (1724-2024) cujo método e atitude de Crítica permanecem como fulguração genuína da humanidade filosofante, engajada com a verdade, o bem, a beleza, a esperança e a paz!

Por fim, apraz-nos anunciar que a Revista *Estudos Kantianos* celebrará ao seu modo o aniversário kantiano através da publicação de um fascículo especial em Abril de 2024 com um amplo e diverso corpo de autores representando alguma da melhor pesquisa kantiana internacional da atualidade.

Paulo Jesus
Gualtiero Lorini
Ubirajara Marques
Marita Rainsborough
Fernando Silva

EDITORS' WORD

The present issue collects a group of articles which, given its linguistic, methodological, and thematic diversity, brings to light the exceptional vitality of Kant's philosophy, while confirming the *raison d'être* of this journal as a forum for international research.

Linguistically speaking, the articles herein published are written, in accordance with the proposed guidelines, in English, Portuguese, French, and Italian. Methodologically, several approaches are combined, namely, by resorting to a structural-thematic, historical-genetic, and comparative angle. From a thematic point of view, several relevant problems of Kant's transcendental philosophy are laboured upon, while establishing relations with natural philosophy (or cosmology), moral philosophy, philosophy of history, philosophy of art, political philosophy, and psychology/anthropology. As to the philosophical dialogues struck in these articles, we highlight the reexamination of the connections and the enrichment of the affinities between Kant and J.-J. Rousseau (1712-78), M. Mendelssohn (1729-1786), T. Abbt (1738-1766), H. Cohen (1942-1918), P. Natorp (1854-1924), L. Wittgenstein (1889-1951) e F. Kaulbach (1912-1992).

Following a temporal guiding thread, this number opens with a reevaluation of Kant's republicanism, in the framework of the French revolutionary republicanism, and with special stress on Rousseau's perspectives, by A. Durão: "Cidadania e Representação na Constituição Republicana de Kant". Focusing on the *ethos* and the self-determining efficacy of human nature, G. Ferreira situates the notion of perfectibility between Mendelssohn, Abbt e Kant ("Progresso e Perfeição na Filosofia de Kant"). Following are two articles devoted to Kant's anthropology: one of a fundamental nature, on the practical-theoretical status of Anthropology (by M. Kiener: "A Antropologia Prática é Complementar ou Conflitante em Relação à Moral *a priori*?"), and another one of a more applied character, revisiting the problem of anthropological unity/diversity and the problematic tension between hierarchical and equalitarian views of "race" within Kant's work, and the debate around Kant's racism (O. Mballo: *Le cosmopolitisme kantien à l'épreuve de ses préjugés racistes*). In their article, entitled *Sistematicidad en la filosofía crítica como doctrina de la sabiduría en "Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía" by Kant*, N. Quiroga e P. Chang show how the critical system is a work of constructive and pacifying rationality which therefore transcends the formal logic of theoretical reason and is manifested under the sign of wisdom, thus confirming the primacy of practical reason. By clarifying the way Kant apprehends the *human logos* and its reception

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p9>

in H. Cohen and P. Natorp, L. Imperato analyses and relates the epistemic functions of Logic and Psychology as nuclear disciplines in the transcendental project: “*La presenza di Kant nella psicologia ricostruttiva di Natorp*”. The spontaneity of *logos* in *praxis* is the seat of the human by excellence, who, in the world, transcends the world, thus envisaging a new episode of the most promising and stimulating philosophical gigantomachies, opposing and composing Kant and Wittgenstein: I. Basso, “Two Kantian Issues within Wittgenstein’s *Tractatus: Autonomy of the Will and Duty*.” Lastly, in an honourable and well-deserved tribute to F. Kaulbach and his (much neglected) career of rigorous and original Kantian exegesis, A. Branca chooses the “disposition of space” as an instigating category for meta-analysis “*Sentire – l’io Annotazioni su dimensione estetica e corporeità in Kaulbach e Kant*”).

We hope the Kantian community may appreciate this new issue and wish that 2024 may be an extraordinary year for philosophical research and creation, under the sign of the celebration of the tricentennial anniversary of Kant’s birth (1724-1804), whose critical method and attitude remain a genuine fulguration of philosophizing humanity, engaged with truth, good, beauty, hope and peace!

Finally, we are pleased to announce that the *Revista Estudos Kantianos* will celebrate Kant’s anniversary in its own way through the publication of a special issue in April 2024 with a broad and diverse body of authors representing some of the best international Kantian research today.

Paulo Jesus
Gualtiero Lorini
Ubirajara Marques
Marita Rainsborough
Fernando Silva

CIDADANIA E REPRESENTAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO REPUBLICANA DE KANT

CITIZENSHIP AND REPRESENTATION IN KANT'S REPUBLICAN CONSTITUTION

Aylton Barbieri DURÃO¹

§1. INTRODUÇÃO²

A primeira vez que Kant se referiu à constituição republicana, na filosofia crítica, foi no início da “Dialética transcendental” da *KrV*, em 1781, para explicar o significado de “ideia da razão”. A constituição republicana é descrita como uma ideia que orienta uma forma de legislação e de governo em que o livre arbítrio de cada um pode coexistir com o livre arbítrio de todos os demais, segundo uma lei universal da liberdade. E Kant mostrou-se tão otimista com a constituição republicana que chegou a concordar que Platão não estava enganado ao considerar que, na república, nenhuma pena seria necessária, pois nenhum crime seria cometido (*KrV*, AA 03: B, 247-8).

E ele começou imediatamente a desenvolver a ideia da constituição republicana em sua filosofia da história, a qual denominou “uma história filosófica”, elaborada na década de 1780, em *IaG* (1784) e *MAM* (1786). Mas, somente em sua filosofia política e jurídica, exposta na década de 1790, na “Segunda parte” de *TP* (1793), *ZeF* (1795), *MSRL* (1797) e a “Segunda parte” do *SF* (1798), ele elaborou os detalhes da constituição republicana.

Mas isto significa que ele expôs a sua concepção de constituição republicana simultaneamente com as duas grandes revoluções republicanas do final do século XVIII, a Guerra Revolucionária Americana (1775-1783) e a Revolução Francesa (1789-1815), que promulgaram as mais célebres constituições republicanas da contemporaneidade. Portanto, o ideal platônico de uma *respublica noumenon*, não podia ser considerado uma vã quimera, primeiro porque é uma ideia com indubitável realidade prática, mas também porque já dispunha de exemplos na experiência, a *respublica phaenomenon* (*SF*, AA 07: 91). Por isso, como exemplificações, na experiência, da ideia de constituição republicana, estas constituições

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p11>

efetivamente promulgadas na América do Norte e na França contribuíram para elaborar a ideia pura de constituição republicana.

Na América, as 13 Colônias originais se declararam repúblicas independentes, promulgaram várias constituições republicanas, entre as quais se destacaram a Declaração de Direitos da Virgínia de 1776 e a Constituição da República de Massachusetts de 1780, formaram uma Confederação entre 1776 e 1789 e, depois que elaboraram a Constituição dos EUA em 1787, ingressaram em uma Federação a partir de 1789.

É evidente que a ideia de constituição republicana na *KrV* e em *Ideias* foram impactadas pelo movimento republicano oriundo da América. Em *Ideias*, Kant defende um cosmopolitismo forte segundo o qual a história terminará por instituir uma federação de povos, *Foedus Amphyctionum*, no qual os estados inicialmente soberanos se submeterão a uma legislação e um poder coativo comuns (IaG, AA 08: 24), como aconteceu poucos anos depois quando as 13 repúblicas referendaram a Constituição e ingressaram na Federação.

Contudo, o ponto de vista de Kant mudou drasticamente em suas obras sobre filosofia política e jurídica dos anos 90, nas quais ele passou a sustentar um cosmopolitismo fraco, segundo o qual repúblicas soberanas devem se associar em uma federação de estados, mas não em uma federação de povos, da qual podem se dissociar a qualquer momento, pois, um estado de povos tende a se tornar uma monarquia universal e, uma vez que o aumento da população exige maior coerção sobre os súditos, então, se transforma no maior de todos os despotismos e finalmente descamba para uma anarquia (ZeF, AA 08: 367). Por isso, na *MSRL*, ele critica a Constituição dos EUA justamente por instituir a indissolubilidade dos estados membros (*MSRL*, AA 06: 351).

Consequentemente, a política norte-americana e o cosmopolitismo kantiano percorreram caminhos inversos. Enquanto, na América do Norte, a confederação de repúblicas independentes se transformou em uma federação indissolúvel com a criação dos Estados Unidos, o cosmopolitismo de Kant passou do federalismo da filosofia da história dos anos 80, para a defesa da confederação de repúblicas independentes na filosofia política e jurídica nos anos 90.

À medida que se desiludia com os rumos da política americana, Kant exaltava cada vez mais a Revolução Francesa. O problema é que a Grande Revolução foi conturbada pela luta constante entre os três grupos que disputavam o poder político. De um lado, liberais e republicanos lutavam entre si, mas se uniam contra o outro lado, que era formado pelos absolutistas do Antigo Regime e pelas potências europeias. Deste conflito, surgiram três textos legais com matizes ideológicos diferentes. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e a Constituição Francesa de 1791 conciliam os ideais do liberalismo, do republicanismo e, às vezes até da monarquia, por isso, esta última estabeleceu o voto censitário, enquanto a Constituição de 1793 refletiu a vitória momentânea do jacobinismo republicano e propôs o sufrágio universal masculino.

Neste sentido, embora a concepção kantiana de cidadania e representação seja mais progressista do que as duas Constituições revolucionárias francesas, pois ambas limitam a cidadania ao direito de votar na eleição de representantes, e ele propõe que os cidadãos exerçam

o poder legislativo e votem diretamente nas leis, o seu projeto de constituição republicana reflete também esta oscilação dos acontecimentos históricos entre o voto censitário e o sufrágio universal masculino.

Por este motivo, Kant apresenta quatro conceitos de cidadania, mas eles aparecem alternados em pares. Em *TP* (1793), o cidadão tem que ser *sui iuris* com voto censitário; em *ZeF* (1795), o súdito deve ser também cidadão, o que implica o sufrágio universal masculino; na *MSRL* (1797) o cidadão ativo dispõe do voto censitário; em *SF* (1798) os súditos devem estar unidos na legislação, retornando ao sufrágio universal masculino.

Ademais, a sua relação com a Revolução Francesa também ajuda a explicar esta oscilação entre o voto censitário e o sufrágio universal masculino: embora Kant sempre tenha negado o direito de resistência dos súditos e preferido a reforma constitucional empreendida pelo próprio soberano, bem como sempre defendeu a Revolução Francesa e as suas Constituições como exemplos empíricos da constituição republicana, há uma variação significativa no grau destas teses entre as suas diferentes obras. Assim, nas obras em que ele nega veementemente o direito de resistência, como em *TP* e na *MSRL*, defende o voto censitário da Constituição de 1791, mas naquelas em que endossa entusiasticamente a Revolução Francesa, como em *ZeF* e *SF*, ele propõe o sufrágio universal masculino da Constituição de 1793.

§2. CIDADANIA

O conceito de cidadão aparece relacionado com os de liberdade, igualdade e independência em três das quatro definições que Kant apresenta. Contudo, o *status* e o significado destes conceitos são modificados continuamente ao longo de suas obras. Em *TP*, os conceitos de liberdade enquanto homem, igualdade enquanto súdito e independência enquanto cidadão, são descritos como princípios *a priori* do estado civil (*TP*, AA 08: 290). Em *ZeF*, estes conceitos são restringidos a princípios da constituição republicana e são profundamente alterados, pois aparecem como a liberdade enquanto homens, a dependência enquanto súditos e a igualdade enquanto cidadãos (*ZeF*, AA 08: 349-350). Na *MSRL*, estes três conceitos são ainda mais limitados à condição de “atributos jurídicos” dos cidadãos para o exercício do poder legislativo, enquanto soberano, na constituição republicana, além do mais, voltam a ter uma forma mais parecida com *TP*, porém, ganham qualificativos adicionais e são apresentados como a liberdade legal, a igualdade civil e a independência civil para distingui-los da liberdade inata, o único direito inato que o homem possui tão somente em virtude de sua humanidade e de seus derivados analíticos, a igualdade inata e a independência inata, expostos, pela primeira vez por Kant, na “Introdução à doutrina do direito” (*MSRL*, AA 06: 314).

Portanto, a primeira definição kantiana de cidadão aparece na explicação do princípio de independência em *TP*. Segundo a concepção republicana, ninguém pode cometer injustiça consigo próprio. Esta tese, inicialmente desenvolvida por Hobbes, significava que ninguém poderia cometer uma injustiça consigo próprio, fizesse o que fizesse, porque, mesmo que praticasse um mal contra si mesmo, isto não seria uma injustiça, já que a justiça (e conseqüentemente a injustiça) não é uma virtude natural, mas social e, portanto, somente pode ocorrer na relação

com os demais dentro do estado civil (HOBBS, *Leviathan*, I, XIII: 110). Por isso, como Hobbes considerou que o soberano é apenas um representante dos cidadãos, cuja vontade foi expressa de forma definitiva no pacto social, então, qualquer decisão do representante soberano tem como autores os próprios cidadãos, os quais jamais podem cometer uma injustiça contra si mesmos (HOBBS, *Leviathan*, II, XVIII: 136).

Posteriormente, Rousseau modificou esta tese e a interpretou não apenas nos termos formais de Hobbes, mas deu-lhe um caráter material, por isso, considerou que ninguém pode cometer injustiças consigo próprio porque jamais faria algo que atentasse contra os seus próprios interesses (ROUSSEAU, CS, I, VII: 207). Contudo, o cidadão poderia cometer injustiças, caso legislasse sobre os outros, portanto, somente o povo, enquanto totalidade dos cidadãos, ao legislar, jamais poderia cometer injustiças contra ninguém, logo, somente a vontade geral pode aprovar as leis, uma vez que a vontade particular pode apenas episodicamente expressar os interesses compartilhados em comum, e isto implica a inalienabilidade e indivisibilidade da vontade geral, ou seja, da soberania.

Embora a filosofia política e jurídica de Kant seja uma síntese do pensamento de Hobbes e Rousseau, a segunda parte de *TP* tem como subtítulo precisamente “Contra Hobbes” e visa mostrar, ao contrário do que pensava o inglês que, embora o soberano, entendido como expressão do contrato social, não pode cometer injustiças contra o súdito, a pessoa (física ou moral) que ocupa o poder soberano pode se enganar na interpretação da vontade geral e cometer injustiças contra o povo (TP, AA 08: 304)³.

Por isso, usando inclusive uma linguagem claramente rousseauiana, Kant diferencia os súditos dos cidadãos, à medida que mostra que nem todos os que são livres e iguais segundo leis públicas estão aptos para fazer as leis. Portanto, todos sujeitos no estado são súditos, porque devem obedecer às leis, mas somente os cidadãos estão qualificados para aprová-la e assumir a função de “co-legisladores” (*Mitgesetzgeber*).

Na questão da própria legislação, todos os que são livres e iguais sob as leis públicas existentes não devem ser considerados iguais no que diz respeito ao direito de fazer essas leis. Aqueles que são incapazes desse direito estão, entretanto, como membros da república, sujeitos à observância dessas leis e, portanto, participam de sua proteção; porém não como cidadãos, mas como protegidos (TP, AA 08: 294).⁴

Apesar da construção negativa da frase, Kant afirma que os cidadãos são os que têm o direito de fazer as leis. Logo, considerando-se que qualquer um que legisle com relação aos demais, pode ser injusto contra eles e, por isso, a vontade particular não pode ser legisladora em uma república, entende-se que a cidadania consiste no exercício do poder legislativo de tal modo que as leis consistem em atos de uma vontade pública, da qual procede todo o direito, e tem que ser a vontade do povo inteiro, pois, somente a “vontade geral (unificada) do povo”, expressa por meio do contrato social, não pode cometer injustiças contra ninguém (TP, AA 08: 294-5).

Evidentemente que, se apenas o povo unido pode legislar porque não pode ser injusto com ninguém, então, conclui-se que a cidadania é inalienável e, conseqüentemente, “aquele

que tem o direito de voto na legislação é chamado de cidadão”. Portanto, cidadão é o que vota diretamente nas leis e não simplesmente o eleitor que vota em representantes (TP, AA 08: 295).

Contudo, o que chamou mais a atenção não foi a sua concepção de cidadania direta, mas os critérios excludentes que Kant estabeleceu para a cidadania, provavelmente porque são incompatíveis com o estado democrático de direito contemporâneo. Mas esta crítica constitui um anacronismo, pois, o seu conceito de cidadania é mais progressista do que as teorias políticas e do que as instituições políticas do seu tempo. E, em alguns aspectos é, inclusive, mais progressista do que aquela que se tornou efetiva no estado democrático de direito na Contemporaneidade.

A concepção kantiana de cidadania é mais inclusiva, por exemplo, do que a teoria republicana defendida no século XVIII. A razão para a limitação da cidadania na filosofia republicana decorre principalmente da própria concepção política de que os cidadãos não são simplesmente eleitores, mas os detentores do poder legislativo e, portanto, os autores da lei. Neste sentido, Rousseau, considerado um republicano mais progressista do que Kant, tinha uma concepção ainda mais excludente do que a do prussiano. No *PC*, única obra em que apresenta os critérios para a cidadania, ele propõe que um curso pode ser cidadão se tiver “20 anos ou mais” (ROUSSEAU, PC, 31) ... “ser casado ou viúvo, ter pelo menos dois filhos vivos, casa para morar e propriedade da terra suficiente para viver dela” (ROUSSEAU, PC, 32). Consequentemente, a cidadania para Rousseau exige família e propriedade, enquanto, para Kant, exige apenas a propriedade, além do mais, o critério da propriedade do genebrino é ainda mais restritivo, pois requer casa própria e subsistência garantida exclusivamente pela terra, enquanto o conceito kantiano de propriedade inclui a venda de qualquer tipo de produtos, incluindo a propriedade de bens imateriais.

O conceito kantiano de cidadania também era mais progressista do que a maioria das constituições vigentes em seu tempo. Durante a Revolução Francesa, por exemplo, os textos legais alternaram entre o voto censitário e o sufrágio universal masculino. Neste sentido, a Constituição Francesa de 1791, no Artigo 2, da Seção II, do Capítulo Primeiro, estabelece que os cidadãos ativos precisam ter 25 anos, pagar impostos diretos no valor de três jornadas laborais, e não estar em estado de “*domesticité...*, *de serviteur à gages*”, ou seja, de empregado contratado (CONSTITUTION DE 1791, p. 4). Já o artigo 4 da Constituição de 1793 estabelece o sufrágio universal masculino à medida que estende a cidadania a todo francês nato ou naturalizado com 21 anos de idade (CONSTITUTION DE 1793, p. 3). Porém, ambas as Constituições reduzem o cidadão exclusivamente à condição de eleitor, pois o Poder Legislativo deve ser exercido por representantes eleitos, enquanto Kant estabelece que o cidadão deve votar diretamente nas leis.

Neste sentido, Kant defendeu, em *TP*, o voto censitário uma vez que determinou dois critérios para a cidadania: (1) a condição natural, “não ser mulher ou criança”, embora não tenha definido a idade a partir da qual a cidadania seria possível e; (2) a condição socioeconômica, ser *sui iuris*, ou dono de si próprio. Isto implica que nem se pode afirmar nem negar que as mulheres ou as crianças podem ser *sui iuris*, porque este critério simplesmente não se aplica a elas, mas apenas os varões adultos passam no critério da condição natural e podem ser avaliados

segundo a sua condição socioeconômica, logo, podem ou não ser considerados *sui iuris* (TP, AA 08: 295).

Evidentemente que Kant retira o conceito de *sui iuris* da tradição do Direito Romano, no qual ele normalmente é tratado em oposição ao *alieni iuris*, o que pertence juridicamente a outro (BERGER, 1991, p. 360), contudo, Kant não faz referência ao *alieni iuris*, pois, no Direito Romano, este conceito era atribuído às mulheres, aos filhos e especialmente aos escravos, mas certamente nenhum dos varões adultos, incluindo os simples súditos sem direito de cidadania, poderiam ser classificados como dependente de outros em assuntos civis, mas unicamente nas questões políticas.

Kant apresenta dois critérios para explicar o conceito de *sui iuris*, os quais não podem ser aplicados separadamente, pois o segundo é apenas uma consequência do primeiro: (1) a necessidade da propriedade e; (2) não depender economicamente de nenhuma outra pessoa no povo para sobreviver, mas estar a serviço apenas da república. Ter propriedade significa que “caso seja necessário ganhar a vida graças a outros, faço-o mediante a *venda* do que é *seu*”, o que inclui alguma “habilidade, ofício, arte ou ciência”, sem ter que aceitar “que outros utilizem as suas forças”, o que o obriga a fazer uma série de explicações sobre as diferenças entre a venda de sua força de trabalho para outro e a venda de algum bem como sua propriedade (TP, AA 08: 295). Então, enquanto Rousseau restringe o conceito de propriedade, como condição para a cidadania, à propriedade da terra, Kant o amplia para incluir qualidades imateriais. A segunda explicação, que exige que o varão adulto não dependa economicamente de outra pessoa no povo para sobreviver, mas apenas da república, consiste em uma mera consequência da exigência de propriedade. Neste sentido, os servidores públicos também *são sui iuris*, porque possuem como sua propriedade alguma qualificação que lhes permite vender o que é seu e não depender de outra pessoa no povo para sobreviver.

Kant confirma que os cidadãos votam diretamente nas leis justamente em uma passagem em que ele admite, como exceção, a eleição de delegados, na qualidade de representantes do povo, mas apenas quando o povo é grande:

Quando o primeiro [a unanimidade] não pode ser esperado de um povo inteiro, mas pode-se prever somente que seja alcançada a maioria dos votos, e não daqueles que votam diretamente (em um povo grande), mas apenas dos delegados como representantes do povo... (TP, AA 08: 296).

Infelizmente, Kant não esclarece qual é a natureza do mandato destes delegados ou representantes do povo, se imperativo ou não imperativo, pois se trata de uma exceção e ele prefere dar continuidade à explicação da regra geral, mas, a inalienabilidade do direito de cidadania, a visão de que os cidadãos votam diretamente nas leis e, por fim, o uso do termo “delegados” (*Delegierten*), são concepções normalmente associadas ao mandato imperativo, no qual a atuação dos representantes é fielmente subordinada à vontade dos eleitores.

Ademais, ele concluiu a sua exposição em *TP* com uma crítica social. Durante o Antigo Regime, somente a Nobreza e o Clero poderiam possuir a propriedade de terras, o que constituía um privilégio para estes dois Estados em detrimento do Terceiro Estado. Contudo, de acordo com o princípio da igualdade, que Kant compara com a segunda lei de Newton, de acordo com

a qual a cada ação corresponde uma reação de igual intensidade e sentido contrário, não pode haver nenhuma pessoa no povo que possa coagir sem ser também coagida (TP, AA 08: 291). Mas, uma lei que garante um direito exclusivo para os dois primeiros Estados impedindo o acesso do Terceiro Estado à propriedade da terra, atenta contra o princípio da igualdade, porque eles poderiam coagir sem ser coagidos, logo, Kant conclui que ninguém pode ser impedido do acesso ao direito de propriedade, como foi instituído pela Revolução Francesa e, portanto, do acesso à cidadania (TP, AA 08: 292). Baseado neste princípio de igualdade, Kant conclui também que não pode haver qualquer diferenciação entre os proprietários de modo que os grandes e os pequenos proprietários teriam exatamente um voto na legislação (TP, AA 08: 296).

Em *ZeF*, por outro lado, Kant aderiu à ideia do sufrágio universal masculino da Constituição de 1793. Esta obra foi publicada para comemorar a Paz de Basileia em 1795, o primeiro tratado de paz firmado pela França revolucionária justamente com a Prússia, a pátria de Kant, em decorrência das guerras motivadas pela resistência dos estados europeus aos ideais da Grande Revolução. E Kant pretende mostrar, com esta obra, que somente a republicanização dos estados possibilitada pela constituição republicana se coaduna com o imperativo categórico de que “não deve haver guerra” (MSRL, AA 06: 354).

Os indícios da adesão ao sufrágio universal masculino começam na exposição dos princípios da constituição republicana: (1) inicialmente, Kant modifica significativamente o princípio da liberdade, pois, se em *TP* ele reforçava a liberdade individual na medida em que a definiu como “cada um poder escolher a maneira de ser feliz” em oposição ao paternalismo dos governantes, agora, a liberdade jurídica é relacionada com o exercício direto da cidadania na elaboração das leis, pois, consiste em “somente obedecer a lei de sua própria autoria” (*ZeF*, AA 08: 350); (2) além disso, não aparece mais o princípio da independência, que Kant associou a cidadania em *TP* e na *MSRL*, como uma condição para o cidadão votar, mas, em seu lugar, aparece justamente o princípio da dependência legal dos súditos à legislação (*ZeF*, AA 08: 349-350); (3) a cidadania é associada significativamente ao princípio da igualdade exterior, “que consiste em uma relação entre os cidadãos segundo a qual ninguém pode submeter o outro a uma obrigação jurídica sem submeter ele próprio também à lei e poder ser obrigado do mesmo modo” (*ZeF*, AA 08: 350); (4) Kant afirma que, em uma constituição em que o súdito não é cidadão, a guerra é a coisa mais fácil de acontecer, porque o chefe supremo não perde nada de seus banquetes e caçadas com as agruras dos súditos, mas, na constituição republicana, a única em que o súdito é cidadão, é pouco provável que os cidadãos decidam favoravelmente à guerra, porque eles teriam que suportar os seus males e ainda pagar por eles, por isso, somente a constituição republicana é pacifista (*ZeF*, AA 08: 351). O mais notável desta afirmação de que, na constituição republicana há uma identidade entre o súdito e o cidadão, decorre de que não existe qualquer restrição interposta para que o súdito seja cidadão, nem as restrições supostamente naturais, nem as restrições de propriedade.

Posteriormente, na *MSRL*, Kant volta ao modelo mais restritivo de cidadania, agora em termos ainda mais parecidos com os da Constituição de 1791 do que em *Teoria e práxis*, pois, usa inclusive a mesma terminologia e denomina o cidadão de “cidadão ativo” (CONSTITUTION DE 1791, p. 4), ademais diferencia o cidadão ativo do cidadão passivo, embora não haja

referências a este último na Constituição Francesa e o próprio Kant reconheça que este conceito parece estar em contradição com o conceito de cidadão (MSRL, AA 06: 314).

Ademais, e ao contrário de *TP*, a nova definição de cidadão passou a exigir mais do que meramente a independência, pois, deve dispor de três atributos jurídicos: a liberdade legal que consiste em somente ter que obedecer a lei da qual é o próprio autor; a igualdade civil, que provém de não ter que reconhecer nenhuma autoridade superior sobre ele no povo e, por isso, poder coagir todo aquele que coagi-lo, e; a independência civil que advém de não ter que depender de nenhuma outra pessoa do povo para a sua existência e manutenção, mas exclusivamente de seus direitos e faculdades. Nota-se também que, embora o conceito de propriedade de *TP*, exigido para a independência do cidadão, fosse muito amplo e incluísse exatamente os mesmos casos assinalados na *MSRL*, Kant agora põe mais ênfase na capacidade do sujeito de conservar a sua existência por seu próprio arbítrio sem ter que se submeter ao arbítrio de outro, em sintonia com o texto constitucional francês (MSRL, AA 06: 314).

Além disso, ainda que de forma menos destacada do que fez em *TP*, ele distingue entre as condições naturais que excluem da cidadania os menores de idade (por natureza) e todas as mulheres⁵, das condições socioeconômicas que permitem excluir os varões adultos que não conseguem conservar a sua vida com a sua própria atividade, mas são forçados a se submeter às ordens de outros membros do povo. Estes cidadãos passivos, no que se refere à legislação, são “meros peões da comunidade”, “cuja existência é apenas inerente” e que “devem ser comandados e protegidos por outros indivíduos”, mas, enquanto homens, devem dispor de sua liberdade e igualdade inatas (MSRL, AA 06: 315).

No entanto, agora Kant ressalta a importância do acesso à cidadania, pois, ele afirma que, por um lado, a condição de cidadão ativo é fruto apenas da vontade dos varões adultos, na medida em que o indivíduo “quer⁶ ser uma parte da comunidade que age com os outros por seu próprio arbítrio” (MSRL, AA 06: 314) e, por outro lado, que quaisquer que sejam as leis positivas elaboradas pelos cidadãos ativos, além de não transgredirem as leis naturais da liberdade e igualdade, também não podem impedir ninguém do povo passar do estado passivo para o ativo.

Mas, na *MSRL*, Kant descreve de forma mais sistemática os princípios da constituição republicana e, em nenhuma de suas outras obras, ele apresenta de modo tão explícito que o poder legislativo deve ser exercido diretamente pelos cidadãos (MSRL, AA 06: 315).

Nestes termos, o poder legislativo compete à “vontade unificada do povo” (*vereinigten Willen des Volkes*), pois, qualquer um que legisle em nome de outro pode ser injusto contra ele, portanto, somente o povo unido jamais pode ser injusto com ninguém, por isso, “os membros desta sociedade...unidos para legislar são chamados de cidadãos” (MSRL, AA 06: 314).

Kant afirma que o cidadão ativo deve possuir a “personalidade civil (*bürgerliche Persönlichkeit*)” que “consiste em não ser representado por ninguém nos assuntos legais”, enquanto o passivo, à medida que é obrigado a se submeter às ordens de outros, carece da “personalidade civil” e, por isso, não pode exercer diretamente a função legislativa (MSRL, AA 06: 314). Evidentemente que a definição de personalidade civil, na forma em que foi

expressa, parece ser extremamente ampla, porque inclui todos os assuntos legais, contudo, as explicações sobre este conceito mostram que ela se resume às atividades políticas, pois não faria sentido considerar que os cidadãos ativos não podem ser representados enquanto os passivos são obrigados a serem representados no direito privado. De qualquer forma, o conceito de personalidade civil mostra explicitamente que os cidadãos ativos não podem ser politicamente representados, mas têm que exercer diretamente a atividade legislativa.

Por isso, na constituição republicana, o exercício da cidadania pelos cidadãos ativos consiste no ato de votar, pois, “somente a capacidade de votar qualifica o cidadão” (MSRL, AA 06: 314), bem como que os cidadãos passivos não dispõem da capacidade de votar, uma vez que “nesta constituição, nem todos estão qualificados com igual direito de votar, quer dizer, para serem cidadãos” (MSRL, AA 06: 315), mas os cidadãos não se limitam a votar em representantes eleitos que efetivamente aprovarão as leis, porque os cidadãos ativos votam diretamente as leis:

Porque, pelo fato de poderem exigir ser tratados como partes passivas do estado por todos os demais de acordo com as leis da liberdade natural e da igualdade, não segue o direito de serem tratados como membros ativos do próprio estado, de organizá-lo ou de participar na introdução de certas leis: mas apenas que quaisquer que sejam as leis positivas que eles votem, elas não devem contradizer as leis naturais da liberdade e da igualdade de todos os demais do povo, ou seja, de poder trabalhar seu caminho deste estado passivo para o ativo (MSRL, AA 06: 315).

Por fim, a “Segunda Parte” do *SF*, intitulada “Retomada da pergunta sobre se o gênero humano caminha em progresso constante para melhor”, publicada em 1798, é um dos últimos trabalhos de Kant e o único em que ele apresenta uma concepção de cidadão sem remeter aos três princípios da liberdade, igualdade e independência.

Esta é também a obra em que Kant revela a maior admiração não tanto pela Revolução Francesa propriamente dita, por causa dos males gerados pelos conflitos internos e as guerras externas, mas pelo entusiasmo universal e desinteressado que ela despertou no público em geral. Este entusiasmo é universal porque é compartilhado por todo o público e desinteressado porque ninguém deseja participar diretamente dos males que ela acarreta (*SF*, AA 07: 85). Ademais, este entusiasmo constitui um “signo histórico” que prova que a espécie humana caminha em progresso constante para melhor, pois revela o seu caráter moral à medida que mostra que um povo tem o direito de não ser impedido de promulgar a constituição que lhe pareça mais adequada e que esta constituição capaz de acabar com todas as guerras somente pode ser a constituição republicana (*SF*, AA 07: 85).

Como em *ZeF*, a admiração pela Revolução Francesa leva-o a defender o sufrágio universal masculino, sem qualquer restrição, por isso, afirma que a ideia da constituição republicana é a *única que concorda com o direito natural dos homens, porque aqueles que obedecem a lei devem estar simultaneamente unidos na legislação (...die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen)* (*SF*, AA 07: 90-1). Além do mais, a ideia da constituição republicana não é uma vã quimera, mas corresponde a um ideal platônico (*respublica noumenon*) que deve servir de norma para orientar a construção de exemplos na experiência (*respublica phaenomenon*). Portanto, constitui um dever ingressar em um estado organizado segundo esta

ideia da constituição republicana, mas como a edificação empírica da constituição republicana, que porá fim a todas as guerras, somente deve ser conseguida arduamente depois de muitos conflitos e guerras e conseqüentemente demandará algum tempo, constitui um dever para os governantes, inclusive para os monarcas absolutos, que provisoriamente governem de modo republicano, convertendo-se em déspotas esclarecidos, como se as leis emanassem da própria vontade do povo, mesmo que o povo *não expresse efetivamente o seu consentimento, mas isto somente até que o povo possa, na maturidade de sua razão, prescrevê-la para si próprio* (SF, AA 07: 91).

§3. REPRESENTAÇÃO

Kant explica a representação associando-a a cada um dos poderes do estado, por isso, pode-se falar em representação legislativa, executiva e judicial, mas isto implica que para expor os diferentes significados de representação é necessário mostrar a sua concepção de divisão de poderes. Além do mais, a ordem de exposição dos três conceitos de representação tanto analiticamente como cronologicamente deve estar nesta seqüência, porque Kant apresenta, pela primeira vez, em suas obras, a representação legislativa em *TP* (1793), a executiva em *ZeF* (1795) e a judicial na *MSRL* (1797).

A teoria da divisão dos três poderes remonta a Aristóteles, que a concebeu como uma forma de acomodar as classes políticas, a realeza, a nobreza e o povo, nas instituições da república, a qual, portanto, é um governo misto e pode incorporar instituições da monarquia, da aristocracia e da democracia (ARISTOTLE, *Politics*, 1289a). Esta concepção de divisão de poderes foi adotada por Maquiavel como uma forma de explicar a grande estabilidade da república, como um governo misto, sobre as formas puras de governo. Afinal, o governo da realeza, a monarquia, o governo da nobreza, a aristocracia, e o governo do povo, a democracia, eram instáveis porque as outras classes políticas, excluídas do poder, tramavam contra o governo, mas a república, como uma forma de governo misto, conseguiria conciliar as instituições de duas ou três classes políticas e, assim, incluí-las no poder, por isso, as repúblicas, cujo paradigma era a República Romana, que compatibilizava instituições monárquicas, os dois Cônsules, com aristocráticas, as Assembleias das Centúrias e o Senado, com as democráticas, as Assembleias da Plebe (Plebiscitos) e os Tribunos da Plebe, eram tão duradouras e estáveis (MACHIARELLI, *Discorsi*, I, 2: 13).

Contudo, a maioria dos republicanos, como Aristóteles, Maquiavel e Rousseau, defendiam o governo popular, por isso, Aristóteles concebeu o poder legislativo, como um órgão democrático exercido diretamente pelos cidadãos e dirigido por um conselho escolhido por sorteio, o poder executivo como um órgão aristocrático escolhido por eleição e o poder judiciário exercido por um colegiado de juizes, também formado por sorteio entre os cidadãos da pólis (ARISTOTLE, *Politics*, 1297b *et seq.*).

Mas, a teoria dos três poderes sofreu uma profunda modificação com a obra de Montesquieu, *O espírito das leis*, em 1748. Montesquieu também reconheceu que existem três classes políticas claramente definidas, a realeza, a nobreza e o povo, e isto lhe permitiu

distinguir as repúblicas das monarquias, pois, uma república poderia ser o governo do povo, a democracia, ou o governo da nobreza, a aristocracia, enquanto o governo da realeza poderia ser uma monarquia, como ocorre no Ocidente ou um despotismo como acontece no Oriente. Embora Montesquieu reconhecesse que as repúblicas se nutrem das grandes virtudes cívicas do povo, a ausência de divisão de poderes, pois a classe política no poder ocupa simultaneamente o legislativo e o executivo (que também dispõe do poder de julgar), torna-a necessariamente um despotismo, ainda que de maneira mais moderada que no Oriente (MONTESQUIEU, *Esprit de Lois*, 2, XI, VI, 113).

O mesmo corpo de magistrados tem, como executor da lei, todo o poder que lhe é dado como legislador, ele pode arrasar o estado com as suas vontades gerais, e, como também tem o poder de julgar, ele pode destruir cada cidadão com as suas vontades particulares (MONTESQUIEU, *Esprit de Lois*, 2, XI, VI, 113).

Por este motivo, ele considerou que a liberdade seria preservada na Constituição⁷ adotada pela Grã-Bretanha, em que o Poder Executivo do Rei era limitado pelo Poder Legislativo dividido em duas câmaras, uma composta pelos representantes do povo e outra pelos nobres, a quem caberia, como simples boca da lei, a faculdade de julgar (MONTESQUIEU, *Esprit de Lois*, 2, XI, VI, 115-6).

Contudo, até *ZeF*, Kant usou a divisão em dois poderes e, somente com a publicação da *MSRL* (1797), ele adotou a teoria dos três poderes. A razão desta relutância kantiana em adotar a teoria dos três poderes advém da influência que Rousseau exerceu sobre o seu pensamento político.

Apesar de toda a obra de Rousseau ser posterior à *O espírito das leis* de Montesquieu, e de tê-lo citado várias vezes, o genebrino preferiu a concepção aristotélica e maquiavélica de que a divisão de poderes serve para acomodar as classes políticas. Mas, ao longo de toda a sua obra, jamais aceitou a ideia de três poderes, por isso, considerou que a república deve possuir apenas dois poderes, o legislativo, ou soberano, e o executivo, ou príncipe, enquanto corpo político, ou governo, enquanto exercício da administração (ROUSSEAU, CS, III, I: 254). A separação entre o legislativo e o executivo é necessária para evitar que os atos gerais expressos na lei com base na vontade geral, inalienável e indivisível, de todos os cidadãos sejam contaminados pelos atos particulares, expressos nos decretos do governo, o qual pode ser exercido pelo povo (democracia), pela nobreza (aristocracia) ou pela realeza (monarquia). Neste sentido, Rousseau mostrou no Capítulo XV, do Livro III do CS, intitulado “Dos representantes ou deputados”, que o povo não pode ser representado no poder legislativo, pois os deputados não passam de comissários do povo, mas o povo “pode” e “deve” ser representado no poder executivo (ROUSSEAU, CS, III, XV: 302-3).

De fato, Rousseau considerou que nem toda forma de governo é conveniente para qualquer estado, por isso, a melhor forma de governo depende das características próprias de cada país, contudo, em uma república ideal, a forma de governo deveria ser uma aristocracia eletiva (ROUSSEAU, CS, III, V: 268), pois, como o poder legislativo sempre tem que ser exercido pela totalidade dos cidadãos, então, em uma democracia, o povo também ocuparia

o poder executivo, mas, como o povo legisla e governa ao mesmo tempo, haveria um risco de que a vontade particular dos magistrados acabasse usurpando a vontade geral dos cidadãos (ROUSSEAU, CS, III, IV: 265); por outro lado, como a vontade é sempre mais atuante quanto mais concentrada, então, a vontade particular do monarca é proporcionalmente mais forte do que a vontade dos magistrados que compõem o governo e do que a vontade geral de todo o povo, por isso, existe também o risco de que a vontade particular do rei, que detém o poder executivo, prepondera sobre a vontade geral do povo (ROUSSEAU, CS, III, VI: 271).

Por isso, antes de aceitar a teoria dos três poderes na *MSRL*, Kant claramente considerava que o poder legislativo, exercido pela vontade unificada do povo, preponderava sobre o poder executivo, mas depois de adotá-la, assume uma posição oscilante, pois ora considera a independência e harmonia de poderes, ora afirma explicitamente que o poder legislativo é o poder soberano e pode retificar o poder executivo. Esta oscilação aparece inicialmente no §45, onde ele afirma que a pessoa do legislador dispõe do poder soberano (a soberania) (*MSRL*, AA 06: 313) e no §46, no qual diz que a vontade unificada do povo constitui o poder legislativo (*MSRL*, AA 06: 314). Mas, no §47, depois de dizer que os três poderes do estado constituem o soberano universal (*MSRL*, AA 06: 315), explica que o soberano só pode ser a vontade unificada do povo.

Já no §48, afirma que os poderes devem ser simultaneamente coordenados, porque cada um deve completar o outro de modo a atingir a integridade da constituição do estado, e subordinados, uma vez que cada um tem seus próprios princípios e não pode usurpar as funções dos demais, por isso, as decisões do poder legislativo são irreprensíveis, as do executivo são incontestáveis e as do judiciário são irrevogáveis (*MSRL*, AA 06: 316).

Esta oscilação se mostra ainda mais contundente no §49, em que aborda inicialmente o poder executivo e depois o poder judiciário. Na parte sobre o poder executivo, ele remete à versão mais antiga, fortemente rousseauiana, uma vez que, segundo o genebrino, o poder legislativo é o soberano, pois aprova as leis segundo a vontade geral, enquanto o executivo se dedica apenas aos atos particulares na forma de decretos. Por isso, Kant afirma explicitamente que as decisões do governo não são leis, mas decretos, porque se referem a casos particulares e, por isso, podem ser modificados (*MSRL*, AA 06: 316). Ademais, assevera que soberano do povo é o poder legislativo, o qual, como autor da lei, prevalece sobre o executivo, uma vez que o governo está submetido e obrigado pela lei. Consequentemente, o soberano pode retirar o governo do poder e reformar a sua administração. O soberano somente não pode castigar o governante, pois a coação constitui uma atribuição própria do poder executivo e, portanto, não pode ser exercida pelo legislativo (*MSRL*, AA 06: 317).

Contudo, no que se refere ao poder judiciário, que ele não havia mencionado nas obras anteriores, Kant, paradoxalmente, justamente por se aferrar às ideias do genebrino, se afasta significativamente dele.

É por causa desta influência de Rousseau, a qual é visível até mesmo na linguagem empregada por Kant, que ele defende o exercício direto da cidadania e repudia, pelo menos em um primeiro

momento, a representação no poder legislativo, apesar da representação ser admitida em ambas as Constituições republicanas francesas.

Por esta razão, na *MSRL*, a propósito de negar um suposto direito de resistência dos súditos, Kant critica a representação no que denominou de “constituição estatal moderada”, a qual se refere evidentemente ao parlamentarismo britânico, ainda que não o cita explicitamente. No parlamentarismo britânico, o povo é representado por deputados no exercício do poder legislativo, o qual deve oferecer resistência e restringir as ações do governo. Contudo, os deputados, que deveriam velar pela liberdade e pelo direito do povo, estão mais interessados nos benefícios para si próprios e para a sua família que podem receber do governo, por isso, estão mais dispostos a fazer o jogo do governo do que lhe opor resistência e, portanto, longe de impedir as transgressões do direito do povo realizada pelo monarca, acaba por encobri-las sob a aparência de uma oposição permitida ao povo (*MSRL*, AA 06: 319-20).

Em *SF*, Kant é ainda mais incisivo. Em primeiro lugar, ele faz referência explícita ao parlamentarismo britânico; em segundo lugar, ele afirma que o governo britânico é uma monarquia absoluta e; em terceiro lugar, ele descreve que o constitucionalismo britânico constitui uma fraude deliberada para enganar o povo sobre a verdadeira natureza absolutista de sua Constituição (*SF*, AA 07: 90).

Embora o povo britânico acredite que a sua Constituição limita a vontade do monarca através de seus representantes nas duas Câmaras do Parlamento, a verdade é que se trata de uma monarquia absoluta, pois constitui um fato notório a influência do rei sobre estes representantes mediante o suborno e a corrupção. Esta fraude chega a tal ponto que o rei envia deliberadamente projetos que serão debatidos e até mesmo rejeitados para manter a aparência de liberdade dos parlamentares. O engodo faz com que o povo se iluda sobre a sua Constituição e, pensando que vive sob uma monarquia limitada, apesar de estar submetido a uma monarquia absoluta, não busque reformá-la para que se ajuste à constituição republicana. Naturalmente que este “sistema de corrupção” somente pode se manter porque, por um lado, conta com uma publicidade favorável enquanto que, por outro, a sua verdadeira natureza é escondida da publicidade (*SF*, AA 07: 90).

Para comprovar que a Constituição Britânica é uma monarquia absoluta, Kant propõe um teste simples. Em uma monarquia limitada, se o povo se opõe à guerra, então ela não é declarada, mas, em uma monarquia absoluta, se o rei decide que haverá guerra, ela ocorre em função do seu mero arbítrio. Mas, como o monarca britânico, por meio da corrupção dos parlamentares, realizou inúmeras guerras sem o consentimento do povo, então, se trata de uma monarquia absoluta (*SF*, AA 07: 90).

Não obstante, apesar de que, do ponto de vista da razão prática, Kant mostrou que o poder legislativo, enquanto poder soberano, deve ser exercido pelos cidadãos que votam diretamente nas leis, assim como, do ponto de vista empírico, ele expôs que o parlamentarismo britânico, o melhor exemplo, em seu tempo, de representação popular no poder legislativo, e exaltado por Montesquieu como solução republicana para a apatia cívica dos cidadãos modernos, era uma farsa que ocultava uma monarquia absoluta, pode parecer surpreendente

que ele defenda, a representação no poder legislativo, no §52 da *MSRL*, segundo o qual “toda verdadeira república é, e não pode ser senão, um *sistema representativo* do povo a fim de garantir, em seu nome e mediante a união de todos os cidadãos, os seus direitos através de seus delegados (deputados)” (*MSRL*, AA 06: 341).

No entanto, este caso de representação legislativa carece de interpretação: (1) em *TP*, Kant admitiu a representação legislativa ao considerar que as leis devem ser aprovadas por maioria de votos, isto significa que os derrotados têm que se conformar com as deliberações da maioria e, por isso, a vontade da maioria constitui uma espécie de representação da vontade de todos os cidadãos, além disso, ele considerou a necessidade da representação no caso dos estados grandes, em que as leis são aprovadas não por meio de votantes diretos, mas através de delegados, na qualidade de representantes do povo (*TP*, AA 08: 296);

(2) esta afirmação de que a verdadeira república deve ser um sistema representativo do povo, é feita, mais uma vez, a propósito do direito de resistência dos súditos a respeito do soberano, seja uma monarquia, uma aristocracia ou mesmo uma democracia. Kant explica, logo a seguir, que, quando uma república é proclamada, o novo soberano não precisa devolver o poder aos soberanos anteriores, que poderiam destruir arbitrariamente as novas regulamentações. Neste sentido, ele está se referindo à República Francesa, pois a nota a seguir, menciona o caso de um monarca que, para resolver o problema das dívidas do estado, acreditando estar apenas transferindo o poder de legislar sobre os impostos, sem perceber, não somente suspendeu temporariamente, mas transferiu por completo, com este ato, a soberania para o povo, encarnado na Assembleia Nacional (*MSRL*, AA 06: 341);

(3) portanto, pode-se concluir, em primeiro lugar, que Kant se refere à França, a qual é o maior estado da Europa, excetuando-se a Rússia. Embora Kant não apresente nenhuma descrição do conceito de “povo grande”, para o qual seria necessária a representação legislativa, evidentemente que, dadas as condições do final do século XVIII, a França seria grande o suficiente para tornar difícil o exercício direto da cidadania no poder legislativo e, portanto, constituir a exceção anunciada anteriormente em *TP*;

(4) ademais, ao considerar que a França é a verdadeira república, a qual deve ter um poder legislativo representativo, Kant está mais uma vez concordando com as Constituições Francesas de 1791 e 1793, que estabeleceram um poder legislativo composto por deputados eleitos pelos cidadãos ativos ou eleitos por todos os varões adultos, respectivamente.

Consequentemente, ao enunciar que toda verdadeira república é um sistema representativo do povo, Kant pretende legitimar a República Francesa, contudo, não se pode concluir disto que ele esteja justificando algo semelhante ao governo representativo no qual os deputados dispõem de um mandato não-imperativo. De fato, dada a insistência de Kant na cidadania direta e o seu repúdio ao parlamentarismo britânico, a frase que segue a esta admissão da representação indica claramente a submissão dos deputados à soberania popular por meio do mandato imperativo: “o povo unido não apenas representa o soberano, mas é o próprio soberano; pois nele (no povo) está originalmente o poder supremo...” (*MSRL*, AA 06: 341).

Contudo, Kant apresenta o seu mais conhecido conceito de representação em *ZeF*, e, embora no âmbito do estado democrático de direito contemporâneo considera-se que a representação consiste na eleição de deputados para o poder legislativo e governantes para o poder executivo, ele afirma que a representação consiste na separação do poder executivo com relação ao poder legislativo (*ZeF*, AA 08: 352).

E, mais uma vez, a explicação para Kant se referir desta forma à representação executiva se encontra na influência de Rousseau na sua filosofia política e jurídica. Rousseau concebeu que a soberania é inalienável e indivisível, o que gerou a confusão de que ele negaria a representação e a divisão de poderes. Mas isto significa simplesmente, que o poder legislativo, enquanto soberano, não pode ser representado através de deputados, pois deve ser exercido diretamente pelos cidadãos, e nem pode ser dividido por meio de um sistema de duas câmaras⁸. Mas o poder executivo não tem relação com a soberania, visto tratar-se de uma mera comissão do soberano, por isso, o soberano não só “pode” como “deve” ser representado pelo poder executivo (ROUSSEAU, CS, III, XV: 302-3), para evitar que os atos particulares do governo contaminem a vontade geral do legislador. Ademais, além do poder executivo ser entendido por Rousseau como uma forma de representação do poder legislativo, ao contrário deste, o poder executivo deve ser representado por magistrados, preferencialmente eleitos entre uma nobreza de virtudes, não de títulos, pois, o governo aristocrático é melhor do que o democrático e o monárquico.

E novamente, tanto as ideias quanto a linguagem adotada por Kant se aproximam muito do pensamento do genebrino. Kant começa distinguindo a forma do governo (*forma imperii*), que pode ser uma autocracia, aristocracia e democracia, do modo de governo (*forma regiminis*) que se refere ao modo como o governo usa o seu poder de acordo com a constituição. Neste sentido podem existir dois modos de governar: republicano ou despótico. O republicanismo consiste na separação do governo (poder executivo) do poder legislativo, enquanto o despotismo consiste no fato do governo também exercer o poder legislativo, por isso, o governo executa leis que ele elaborou para si próprio. Esta separação é necessária porque o governo dispõe apenas da vontade particular, enquanto o poder legislativo, ao aprovar as leis, deveria utilizar a vontade geral, mas, se não há separação entre os dois poderes, a vontade particular do governo acaba contaminando a vontade geral do legislador, por isso, Kant afirma que, no despotismo, “a vontade pública é tratada pelo governo como a sua vontade particular” (*ZeF*, AA 08: 352).

No entanto, Kant se diferencia de Rousseau por dois fatores principais:

(1) Em primeiro lugar porque, para Rousseau, a necessidade de separação do poder executivo do poder legislativo é empírica, enquanto Kant oferece uma explicação racional para ela.

Segundo Rousseau, em uma democracia o povo ocupa ao mesmo tempo o legislativo, como soberano, e o governo, então, há uma grande possibilidade de contaminação da vontade geral pela vontade particular, enquanto na monarquia a maior atividade da vontade particular do rei, que ocupa o poder executivo, pode conduzir a que esta substitua a vontade geral, que é menos ativa, por isso, ele considera que o melhor governo consiste em uma aristocracia eletiva

(ROUSSEAU, CS, III, V: 268). Mas, esta preferência não é justificável, pois, na aristocracia eletiva existe tanto a possibilidade de contaminação da vontade geral pela vontade particular da elite, quanto uma maior atividade da vontade dos magistrados sobre a vontade popular dos cidadãos.

Kant, por outro lado, já havia afastado, em *TP*, a possibilidade de que o governo fosse uma aristocracia, mesmo que eletiva, quando apresentou o princípio *a priori* de igualdade, pois, a exigência de que todo aquele que possa coagir os demais também possa ser simultaneamente coagido pelos demais mostra que somente podem existir dois tipos de classes, o povo, em relação aos quais deve vigorar uma coação recíproca universal, e o chefe de estado que pode coagir sem ser coagido (*TP*, AA 08: 291). Embora Kant estivesse pensando principalmente em uma aristocracia hereditária que dispõe de certos privilégios que lhes permite coagir sem ser coagido, o princípio de igualdade exclui qualquer forma de aristocracia, pois multiplicaria o número dos que detém o poder executivo e, por isso, poderiam coagir sem ser coagidos reciprocamente, pois o poder de coação pertence ao próprio executivo, como ele mostrou no caso da condenação do Rei Carlos I da Inglaterra.

Ademais, a filosofia crítica de Kant não poderia se contentar com uma justificativa empírica, então, ele apresenta um argumento racional para fundamentar a divisão entre os poderes legislativo e executivo, recorrendo à forma do silogismo. Em um silogismo, a premissa maior expressa o universal, enquanto a premissa menor enuncia o particular. Naturalmente que o universal da premissa maior consiste na lei elaborada pelo legislador, enquanto o particular da premissa menor, nos decretos do governo. Portanto, o universal da premissa maior deve subsumir o particular da premissa menor, ou, a lei promulgada pelo legislador deve subsumir os decretos do governo. Mas, caso não haja uma separação de poderes, então o universal da premissa maior seria, ao mesmo tempo, a subsunção do particular da premissa menor (*ZeF*, AA 08: 352). Esta fórmula lógica, traduzida em termos políticos, significa simplesmente que não se poderia distinguir entre a lei e o decreto, entre os atos do legislativo e do executivo, mas que a vontade particular do governo se identificaria com a vontade geral do legislador. Por isso, toda forma de governo que não seja representativa constitui uma “não-forma”, porque o legislador não pode ser “uma e a mesma pessoa” “ao mesmo tempo” com o executor de sua vontade e o governo republicano, por ser um sistema representativo, constitui a única forma de governo compatível com a ideia do direito, enquanto os demais são despóticos e violentos (*ZeF*, AA 08: 352-3).

Na *MSRL* (§45), em virtude da introdução do poder judiciário como terceiro poder, este silogismo é modificado. Neste sentido, o silogismo que explica as três proposições do raciocínio prático consiste: a premissa maior contém a lei da vontade unificada do povo no poder legislativo, o poder soberano; a premissa menor contém o mandato para executar a lei, ou a subsunção de premissa menor sob a premissa maior, no poder executivo, ou governo e; a conclusão contém a decisão judicial, a sentença, que determina o que é o direito em cada caso (*MSRL*, AA 06: 313).

(2) Enquanto Rousseau considera que a separação entre o legislativo e o executivo é mais difícil na democracia e na monarquia e, por isso, defende que o governo seja uma aristocracia

eletiva, Kant considera que é mais fácil ocorrer a separação de poderes quanto menor for o número de pessoas que ocupem o governo ou poder executivo (ZeF, AA 08: 352-3) e, por esta razão, também é preferível que o governo seja exercido por um único governante, neste sentido, ele se aproxima da Constituição Francesa de 1791, que defende um poder legislativo exercido pelo povo e um poder executivo exercido pelo rei, a chamada “república monárquica”. Mas isto também indica uma influência do pensamento de Hobbes. Da mesma forma, na *MSRL* ele se refere ao governante, com os termos latinos *rex*, *princeps* (*MSRL*, AA 06: 316), contudo, isto não significa que uma república necessita realmente de um monarca, mas de um governo que desempenhe uma função monárquica, como ocorria em Roma na figura dos dois côsules e acontece na maioria das repúblicas contemporâneas através do cargo de “presidente”.

Disto advém as críticas de Kant à democracia e a sua insistência em explicar que a constituição republicana não pode ser confundida com a constituição democrática, embora isto possa ocorrer facilmente (ZeF, AA 08: 352). A causa desta confusão provém da confusão entre o soberano, ou poder legislativo, e o governo, ou poder executivo. Segundo Kant, o poder legislativo é o poder soberano e deve ser exercido diretamente pelos cidadãos, uma vez que estes votam nas leis, seja mediante voto censitário ou sufrágio universal masculino, ainda que, nos estados grandes, seja necessária a representação por meio de deputados. Em *ZeF*, Kant aceita o sufrágio universal masculino. Mas a democracia consiste em uma forma de governo, na qual os cidadãos desempenham também o poder executivo e, neste caso, os cidadãos promulgam leis para que eles próprios executem.

Neste sentido a democracia apresenta dois problemas. Em si mesma é uma forma despótica de governo que fomenta a violência, pois, em virtude da ausência da representação, ou separação entre o poder legislativo e o executivo, os cidadãos aprovam leis para que eles próprios executem. Além do mais, é mais fácil chegar à constituição republicana quanto menor for o número de pessoas que ocupem o governo, por isso, a republicanização do estado é mais fácil em uma monarquia do que em uma aristocracia e em uma aristocracia do que em uma democracia (ZeF, AA 08: 353). Pois, por definição, em uma democracia, todos os cidadãos ao mesmo tempo legislam e governam, portanto, não há nenhuma possibilidade de separar os que devem se dedicar a aprovação das leis dos que devem se ocupar da sua execução, mas esta possibilidade aumenta em uma aristocracia, onde todos os cidadãos legislam, mas somente uma minoria, os magistrados, governa e é máxima em uma monarquia, onde todos os cidadãos legislam, mas somente um magistrado supremo governa, ainda que divida esta função com seus ministros. Portanto, é mais fácil promover uma reforma constitucional em uma monarquia, pois, embora na monarquia pode não haver uma separação formal entre o poder legislativo e o poder executivo, o monarca pode, ao menos governar de modo republicano, tornando-se um déspota esclarecido, como se as leis emanassem da vontade soberana do povo. Isto é mais difícil em uma aristocracia e impossível em uma democracia, porque não há possibilidade de haver a separação entre os que legislam e os que governam. Logo, a democracia é necessariamente um despotismo e o caráter despótico da constituição democrática implica que a republicanização da constituição não pode ocorrer mediante reformas, mas apenas por uma guerra civil, “uma revolução violenta”, entre os próprios cidadãos (ZeF, AA 08: 353).

Kant introduziu, por fim, um terceiro conceito de “representação”, no âmbito do poder judiciário, mas para isto ele se afasta totalmente de Rousseau: (1) porque o genebrino não considera que o judiciário seja um poder independente, mas forma um amálgama entre justiça e administração no que denomina governo ou poder executivo; (2) pois os magistrados se dedicam aos casos particulares, uma vez que, em um julgamento, *não se avalia a validade da lei, exceto nos casos de controle abstrato de constitucionalidade das leis pelos tribunais constitucionais*⁹, mas se julga se um determinado caso pode ser subsumido sob uma norma cuja legitimidade é reconhecida de antemão; (2) então, como os objetos da justiça são casos particulares e Rousseau assevera que *não se pode formar uma vontade geral sobre objetos particulares, então*, as sentenças dos tribunais somente podem ser atos particulares do executivo, e *não poderiam ser* o resultado da vontade geral.

Kant, contudo, segue o modelo das duas Constituições republicanas francesas, as quais reconhecem que o poder judiciário constitui um terceiro poder independente no qual os juízes são eleitos por órgãos legislativos e devem prolatar as sentenças, mas compete ao júri, ao menos nos casos do direito penal, proferir o veredito.

A Constituição de 1791 dedica o Capítulo V ao Poder Judiciário. O artigo 8, indica que os juízes devem ser eleitos pelo Poder Legislativo e reunidos em tribunais. Mas enquanto os Artigos 5, 6 e 7 determinam que as demandas civis devem ser resolvidas inicialmente por arbitragem e somente levadas para os tribunais quando as partes não conseguem chegar a um acordo, o Artigo 9 estabelece que os casos penais tem que ser julgados pelo Jurado, mas a sentença deve ser decidida pelos juízes nos tribunais (CONSTITUTION DE 1791, p. 13).

A Constituição de 1793 retoma a diferenciação entre a Justiça Civil e a Justiça Penal. A Justiça Civil deve promover a conciliação entre as partes por árbitros escolhidos pelas Assembleias Eleitorais, enquanto a Justiça Penal, segundo o artigo 97, estabelece que os juízes devem ser eleitos anualmente pelas Assembleias Eleitorais, enquanto o artigo 96 determina que o julgamento dos crimes deve ser realizado pelo Júri e a sentença proferida por um Tribunal Penal (CONSTITUTION DE 1793, p. 8).

Kant introduziu o poder judiciário porque considerou que nem o soberano, o poder legislativo, nem o governo, o poder executivo, podem julgar, mas devem investir juízes para prolatar a sentença judicial. Contudo, como a sentença constitui um ato particular da justiça pública e estes juízes são administradores ou magistrados, então, qualquer um que julgue o súdito, que neste caso é inteiramente passivo, pode cometer uma injustiça contra ele, por isso, somente o povo unido não pode cometer injustiça contra ninguém. Isto significa que compete ao povo julgar a si próprio e proferir o veredito de culpado ou inocente, embora não diretamente, mas mediatamente, através de seus representantes (*Repräsentant*) ou delegados (*Stellvertreter*) escolhidos livremente entre os cidadãos para cada caso, o júri (MSRL, AA 06: 317-8).

Portanto, segundo a concepção kantiana de julgamento, embora o julgamento constitua um “ato particular da justiça pública” (MSRL, AA 06: 317), para o qual é escolhido um júri também particular, diferentemente do que pensava Rousseau, *é possível que o veredito do júri*

seja o resultado da vontade unificada do povo, ou seja, é possível formar uma vontade geral sobre o que é particular.

Resumo: a constituição republicana é uma ideia da razão que foi exemplificada na experiência pelas Constituições Francesas, as quais inspiram os conceitos kantianos de cidadania e representação. Como a vontade unificada do povo, enquanto soberano, não pode cometer injustiças contra ninguém, então, os cidadãos devem votar diretamente nas leis ao exercer o poder legislativo, mas ele oscila entre o voto censitário da Constituição de 1791 e o sufrágio universal masculino da Constituição de 1793. A representação é expressa na divisão de poderes, pois o poder legislativo pode ser representado nos povos grandes, na separação do poder executivo do legislativo e no julgamento popular através do júri.

Palavras-chave: Kant; constituição; república; cidadania; representação.

Abstract: the republican constitution is an idea of the reason that was exemplified in the experience by the French Constitutions, which inspire the Kantian concepts of citizenship and representation. As the unified will of the people, as sovereign, cannot do injustices against anyone, so citizens must vote directly on laws when exercising legislative power, but it oscillates between the census vote of the 1791 Constitution and the universal male suffrage of the Constitution of 1793. Representation is expressed in the division of powers because the legislative power can be represented in the large peoples, in the separation of the executive from the legislative power and in the popular judgment through the jury.

Keywords: Kant; constitution; republic; citizenship; representation.

REFERÊNCIAS / REFERENCES:

- ARISTOTLE. *Politics - A Treatise on Government*. The Project Gutenberg eBook of Politics, by Aristotle.
- BERGER, A. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1991.
- BOTSFORD, G W. *The Roman assemblies from their origin to the end of the republic*. New York: Macmillan Co, 1909.
- CARANTI, L. *Kant's Political Legacy: human Rights, peace, progress*. /s.l./: University of Wales Press, 2017.
- CONSTITUTION DE 1791. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>.
- CONSTITUTION DE 1793. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>
- HOBBS, Th. *Leviathan*. Prepared for the McMaster University Archive of the History of Economic Thought, by Rod Hay. London: Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Churchyard, 1651.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. 1787. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/>
- Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa06/Inhalt6.html>. p. 203-374
- Der Streit der Fakultäten*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa07/091.html> p. 1-116.
- Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/Inhalt8.html>. p. 15-32.
- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/> p. 273-314.

Zum ewigen Frieden. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/> p. 341-386.

LABORDE, C & MAYNOR, J. (Eds.). *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

LOSURDO, D. *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis, 1983.

MANIN, B. *The Principles of Representative Government*. New York, NY: Cambridge University Press, 1997.

MACHIAVELLI, N. *Discorsi sopra la prima Decadi Tito Liviodi*. Firenze: Sansoni, 1971.

MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*, Éditions Gallimard, 1995. Accessible en ligne sur http://archives.ecole-alsacienne.org/CDI/pdf/1400/14055_MONT.pdf, consulté le 10 mai 2020).

PETTIT, Ph. *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

ROUSSEAU, J-J. *Du contract social*. VOLUME 1. *Ouvrages de politiques*. In : *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012. <http://www.rousseauonline.ch/Text/volume-1-ouvrages-de-politique.php>. p. 187-360.

ROUSSEAU, J-J. *Projet de constitution pour la Corse*. La gaya scienza, © avril 2012.

SABINE, G H. *A History of Political Theory*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961.

TOSEL, A. *Kant révolutionnaire*. Paris: PUF, 1988.

NOTAS / NOTES

¹ Aylton Barbieri Durão is a doctor in Philosophy at Universidad de Valladolid/UFRJ and a professor at the Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). The author writes on the following subjects: Moral, Political, and Legal Philosophy.

² Usa-se as referências e abreviaturas da *Akademie-Ausgabe* para as obras de Kant. Usa-se as seguintes abreviaturas para as obras de Rousseau: CS, *Contrato Social*; PC, *Projeto de Constituição para a Córsega*.

³ Hobbes afirma que o representante soberano não pode cometer injustiças contra os súditos, pois os próprios súditos são os autores da lei e ele é apenas o seu representante, mas, usando como exemplo a passagem bíblica em que o Rei Davi ordena o assassinato de seu súdito Urias, Hobbes interpreta que Davi não cometeu qualquer injustiça contra Urias, pois todos os atos de Davi são atos do próprio Urias, mas Davi cometeu “iniquidade” contra as leis naturais de Deus. Logo, o representante soberano, não pode, por definição, cometer injustiças contra os súditos, mas pode cometer iniquidades contra Deus, ainda que apenas no plano do direito natural (HOBBES, *Leviathan*, II, XXI, 21).

⁴ Todas as traduções são do autor deste artigo.

⁵ Embora, não indique a exclusão das mulheres por natureza, se depreende isto, por causa do emprego da expressão “todas as mulheres”.

⁶ Grifo do autor deste artigo.

⁷ A Declaração de Direitos de 1689 possui *status* constitucional, mas não é exatamente uma constituição.

⁸ Ainda que não haja elementos textuais para garantir esta observação, Rousseau provavelmente critica a defesa de Montesquieu da monarquia constitucional britânica com seu Poder Legislativo dividido em duas câmaras, a Câmara dos Lordes e a Câmara dos Comuns.

⁹ O controle de constitucionalidade de normas era desconhecido por Rousseau.

Recebido / Received: 7/11/2023

Aceito / Accepted: 13/12/2023

PROGRESSO E PERFEIÇÃO NA FILOSOFIA DE KANT¹

PROGRESS AND PERFECTION IN KANT'S PHILOSOPHY

Gabriel MARTINS²

Universidade de Brasília (UnB)

1 – NOTAS SOBRE UM DEBATE ALEMÃO: PROGRESSO E PERFEIÇÃO DO GÊNERO HUMANO

O que significa dizer que as condições para o alcance da perfeição, ou seja, o desenvolvimento total das disposições voltadas ao uso da razão, se encontrariam somente na espécie e não nos indivíduos? Kant na *Ideia de uma história universal com um propósito Cosmopolita* em 1784, insiste em que se tomamos as ações do gênero humano sob a perspectiva dos indivíduos separadas de “um propósito racional peculiar”, o que se vê é um “tecido de loucura, vaidade infantil e ânsia destruidora” (IaG AA:08, p.18)³. O gênero humano visto a partir da perspectiva de seus indivíduos parece seguir um curso sem um plano racional de desenvolvimento, e para solver este problema Kant é levado a apelar para um “plano oculto da natureza”, que nos permitiria enxergar um “curso regular” na história de desenvolvimento do gênero humano, condição pela qual poder-se-ia dizer que os seres humanos estão em uma marcha contínua de progresso e melhoramento. De que progresso se está a falar? Muitos são os intérpretes que consideram que a noção de progresso tematizada pela filosofia da história kantiana se restringe apenas a uma noção estritamente jurídico-política, desconsiderando o aspecto moral envolvido neste progresso,⁴ e restringir a noção de progresso somente ao aspecto jurídico-político implica uma tentativa de resolver a seguinte dificuldade: boa parte das reflexões de Kant acerca da história do gênero humano tomam o progresso como um fim da natureza e, tendo em mente que na visão kantiana a moralidade de uma ação se encontra na autolegislação da vontade do agente ao submeter a máxima de suas ações ao escrutínio da lei moral, quer dizer, que agir moralmente é agir a partir da autocoação pela lei moral fruto da liberdade da vontade – partindo disso, os intérpretes que restringem a noção de progresso ao âmbito jurídico pensam que vincular a ideia de progresso moral à ideia de um fim da natureza equivaleria a dizer que a lei moral seria uma necessidade da natureza, e ações que dela decorrem seriam determinadas de modo heterônomo. Para escapar desta dificuldade, os intérpretes sustentam que restringir o progresso do gênero humano ao aspecto jurídico-político resolveria o problema uma vez que

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p31>

a legalidade de uma ação não implica a moralidade desta ação, e, sob este aspecto, o progresso histórico do gênero humano concerniria somente ao aumento de ações *conforme ao dever* e não teria qualquer relação com a disposição de ânimo para agir *por dever*, de modo que qualquer reivindicação de *progresso moral* se encontraria ausente da noção de progresso mobilizada pela filosofia da história kantiana.

Todavia, ao nos fiarmos à letra do texto kantiano, percebemos que esta interpretação é problemática, para dizer o mínimo. Em inúmeras passagens, Kant afirma categoricamente que o progresso histórico carrega consigo o progresso moral do gênero humano.⁵ Nesse sentido, restringir a noção de progresso histórico ao âmbito jurídico-político é uma hipótese temerária, para dizer o mínimo, pois Kant insiste ao longo de sua obra que o progresso diz respeito *fundamentalmente* ao desenvolvimento da disposição moral do gênero humano. Os intérpretes que defendem a ideia de acordo com a qual a noção de progresso está restrita a um campo meramente jurídico-político se encontram em apuros, por assim dizer, por três motivos: em primeiro lugar, o que progride na história é a disposição do gênero humano para agir moralmente e não a moralidade propriamente dita. Kant insiste a todo momento que o desenvolvimento da civilização, o ingresso no estado civil e o progresso das instituições jurídicas oferecem as *condições de preparação* do desenvolvimento da disposição moral. A partir deste prisma, o progresso histórico que Kant reivindica em sua filosofia da história não representa um passo moral, mas um passo para a moralidade, de modo que restringir o progresso apenas a uma instância jurídico-política parece não contemplar todo o projeto kantiano.⁶ O segundo aspecto aporético na posição de alguns intérpretes que pensam o progresso apenas no âmbito jurídico-político é a desconsideração do papel que desempenha o conceito de *fim* da natureza. Tal desconsideração leva-os a uma hipostasiação do conceito de natureza (ou providência) na promoção do progresso do gênero humano. Kant, já na terceira proposição de IaG, reivindica que o ser humano deve “extrair tudo de si mesmo”, de modo que as condições para o estabelecimento do progresso no qual o gênero humano viesse a ser partícipe se encontravam no limite das próprias forças do ser humano. Isso já significa, em IaG, que Kant não é um defensor integral da ideia segundo a qual dever-se-ia atribuir a uma instância sobre-humana a causa do autoaperfeiçoamento da espécie humana. Obviamente, Kant imputa à natureza o fato de ter implantado no gênero humano o germe e a força motriz responsável por fazê-lo sair de seu estado natural de rudeza para o estado social (refiro-me aqui a assim chamada “insocial sociabilidade”⁷), porém, disso não se segue que o progresso, assim como as condições para sua concreção, seja também advindo da natureza. Em terceiro lugar, os intérpretes alinhados a esta perspectiva desconsideram que Kant oferece não apenas uma justificativa teórica para a filosofia da história, mas também uma justificativa prática, sendo que nesta justificativa prática a ideia de um “plano oculto da natureza” ou “uma doutrina teleológica da natureza” são completamente inócuas, uma vez que do, ponto de vista prático, ao buscar justificar o progresso moral do gênero humano, Kant não se vale de uma teleologia da natureza, mas ancora seu argumento na ideia do dever de atuar sobre as gerações futuras (por meio da educação) com vistas a aproximá-las de sua autorrealização moral.

A ideia de progresso, tal como Kant a concebe em sua filosofia da história, parte da ideia de que a natureza pode ser considerada sob uma ideia de totalidade a partir de uma exigência teleológica que fornece um modelo para pensar o processo de aperfeiçoamento do

gênero humano com vistas a atingir sua destinação moral como espécie racional e livre. A concepção kantiana de história se vale de um esquema conceitual advindo da investigação atinente à filosofia da natureza (a teleologia) para explicar um fim que é propriamente humano: a autorrealização moral. Nesse sentido, Kant não recusa o progresso nem o concebe como algo que inevitavelmente ocorrerá, mas estabelece que o ser humano tem em si as condições para levar a cabo a concreção do progresso. Kant explica sua posição nas nove teses (as nove proposições) que compõem a *Ideia universal da história com um propósito cosmopolita*. Para ilustrar isso, eu gostaria de propor a seguinte divisão de IaG: as três primeiras proposições procuram lidar com o que significa este tal “plano oculto da natureza”; as outras seis proposições procuram estabelecer o modo como a partir deste plano a natureza poderia lograr êxito na concreção do mesmo. Eu gostaria ainda de arriscar uma abordagem um tanto exegética das três primeiras proposições, com vistas a explicitar o que está em jogo, por assim dizer, quando Kant mobiliza a ideia de *progresso e perfeição*, pois me parece que parte considerável dos mal-entendidos que rondam IaG se devem justamente à falta de atenção ao debate no qual Kant está marcando posição.

As três primeiras proposições de IaG registram que:

(I) Todas as disposições naturais de uma criatura (*Alle Naturanlagen eines Geschöpfes*) estão destinadas (*sind bestimmt*) a desdobrar-se alguma vez de um modo completo e segundo um fim (*einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln*). (IaG AA:08, p.18. Tradução modificada por mim).

(II) No ser humano (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam ao uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo. (IaG AA:08, p.18).

(III) A natureza quis que o ser humano tirasse totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não compartilhasse nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele, liberto do instinto, conseguiu para si mesmo, mediante a própria razão. (IaG AA:08, p.19).

A primeira proposição sustenta que em todas as criaturas que fazem parte do *systema naturae* as disposições naturais estão destinadas (*sind bestimmt*) a se desdobrar de modo acabado e conforme a um fim (*vollständig und zweckmäßig auszuwickeln*), ou, em outras palavras, todas as criaturas estão destinadas a atingir sua perfeição. Esta era uma visão recorrente no século XVIII e, talvez, não seja fácil encontrar vozes dissonantes de Kant neste ponto. A segunda e terceira proposição expressam a visão kantiana de acordo com a qual a *razão* não é somente uma característica inerente ao gênero humano, mas a característica fundamental da espécie humana. A segunda proposição de IaG parece expressar um princípio de perfeição do gênero humano como uma característica da espécie, enquanto a terceira proposição expressa um princípio de confiança na perfeição.

Sob este aspecto, a concepção de razão mobilizada por Kant em IaG (e também em toda a sua obra a partir de 1781) é norteada por estes dois princípios, o que implica isto, que a razão humana não deve ser vista como uma simples ferramenta que permitiria aos indivíduos a busca de sua perfeição apartada do destino da espécie; a razão é antes o meio que autoriza *toda a espécie*, mesmo à custa do sacrifício dos indivíduos particulares, a ter esperança em atingir a sua perfeição em um momento futuro de sua história. O que quer que signifique

perfeição e felicidade, uma coisa é clara: elas são frutos da razão. Uma outra consequência que extraímos da segunda e terceira proposição de IaG é que todos os indivíduos somente podem ser considerados dignos na medida em que vivem uma vida de acordo com a razão e uma vida na qual eles se esforçam para atingir a perfeição enquanto um membro da espécie humana, não sua perfeição isolada. O princípio da perfeição da espécie pode ser dito nesse sentido um *princípio antropológico* uma vez que o que Kant propõe na segunda proposição de IaG é a indicação da classe do gênero humano dentro do sistema da natureza a partir do modo como a faculdade da razão se desenvolve no tempo através do aperfeiçoamento dos indivíduos que conduz paulatinamente a espécie ao desenvolvimento completo das disposições racionais do ser humano. Já o princípio de confiança na perfeição, enquanto estabelece uma norma que força o ser humano a ultrapassar o arranjo mecânico de sua existência animal, conforme está escrito na terceira proposição de IaG, pode ser dito um *princípio moral*⁸. Na defesa de Kant destes dois princípios está “oculta” para nós, leitores e leitoras do século XXI, algo que para a época de Kant era absolutamente claro: um forte debate da intelectualidade alemã do século XVIII envolvendo a perfeição do ser humano e o problema do mal.

Ambos os princípios, antropológico (a perfeição da espécie) e moral (a confiança na perfeição), envolvem uma noção de perfeição, ou, mais precisamente, uma noção de progresso em direção à perfeição, e tal discussão não é acidental quando vista historicamente. À época em que Kant publicara IaG, o conceito de perfeição já tinha larga consolidação e aceitação na filosofia alemã como um conceito filosófico chave do pensamento alemão. Certamente, o conceito de perfeição traz consigo, dentre outros, o nome de Leibniz, que o convertera no núcleo duro de sua ontologia. Sabe-se que Leibniz e seu sistema filosófico tinha como uma de suas tarefas fundamentais provar a tese de acordo com a qual vivemos no melhor dos mundos possíveis e que a mais alta meta para os seres humanos era desenvolver sua perfeição. Segundo a ontologia de Leibniz, Deus é o mais perfeito ser do universo (*ens perfectissimum*) e devemos, dentro do limite de nossas forças, buscar imitar a Deus⁹. À luz da ontologia de Leibniz, Wolff elevou esse princípio de perfeição a seu mais alto grau, convertendo-o no princípio central de sua filosofia moral. O princípio wolffiano que prescreve: *faça aquilo que torna o teu estado e dos outros o mais perfeito e evite aquilo que te torna menos perfeito*, ele também pode ser traduzido pela formulação: *“fac bonnum et omite malum”* (faça o bem e evite o mal). Os seguidores de Wolff, em sua maior parte, concordaram com esta perspectiva, e tal ideia se transformou em uma espécie de lugar comum em torno do debate sobre filosofia moral na Alemanha do século XVIII. Nesse sentido, não é surpreendente, portanto, encontrarmos Moses Mendelssohn discutindo em seu *Fédon*, publicado em 1767, a destinação humana à perfeição:

Nós podemos, continuou Sócrates, portanto, aceitar com boas razões que este esforço rumo à perfeição, este acréscimo, este crescimento na excelência interna, é a destinação de todos os seres racionais (*die Bestimmung vernünftiger Wesen*), e consequentemente também o objetivo final mais alto da criação (*der höchste Endzweck der Schöpfung*). [...] Enquanto seres simples, eles são imperecíveis; enquanto naturezas existentes por si mesmas, suas perfeições são também contínuas e de consequências infinitas; enquanto seres racionais, eles se esforçam rumo a um contínuo crescimento e progresso na perfeição. A natureza oferece-lhes material adequado para este progresso infinito; e enquanto fins últimos da criação (*und als letzter Endzweck der Schöpfung*) eles não podem perseguir outro propósito (*andern Absicht*), e, por causa disso, não são intencionalmente interrompidos no progresso ou na posse de suas perfeições. (MENDELSSOHN, 1767, p.184)¹⁰.

Há nos indivíduos, segundo Mendelssohn, uma progressiva ascensão à perfeição. A natureza própria dos indivíduos tem a mais infinita capacidade para buscar a perfeição. Ainda que Mendelssohn sustente que nem todos os indivíduos possam alcançar o mesmo estado de perfeição, é suficiente apenas o reconhecimento de que todos sejam membros da mesma espécie e que as diferenças entre os indivíduos sejam apenas diferenças de graus, eles são mais ou menos perfeitos. Assim, o objetivo de todos os indivíduos é o de perseguir a sua perfeição contínua, e todos os indivíduos deveriam cultivar este esforço de busca da perfeição *ad infinitum*.

A crença de Mendelssohn na possibilidade do progresso infinito somente é possível a partir da assunção da existência de Deus e da imortalidade da alma dos seres racionais individuais. Se com a morte cessasse também o progresso, a perfeição divina estaria diante de um impasse insolúvel, qual seja: se Deus em sua infinita sabedoria nos tivesse dotado de um infinito desejo em atingir a eterna felicidade, com a morte este desejo jamais poderia ser satisfeito, daí que: ou Deus não é sumamente perfeito ou o nosso desejo de alcançar a felicidade (a nossa perfeição) eterna deve ser satisfeito, e nosso caminho para saciá-lo não se finda com a morte. Mendelssohn é ainda mais incisivo: ele sustenta que sem a crença na imortalidade da alma a moralidade não seria possível, pois se alguém não acredita na imortalidade da alma, esta vida seria o *summum bonnum* (sumo bem) e o medo de perde-la (pela morte) acabaria por levar os seres humanos a não fazer aquilo que a moralidade lhes exige. Quanto a isso, Mendelssohn é taxativo:

Ele pode, lhe é permitido, sim, ele está obrigado por seus princípios a fazê-lo, a buscar a destruição de sua pátria a fim de prolongar sua toda-preciosa-vida (*allertheuestes Leben*) por alguns dias. De acordo com esta premissa, todo ente moral pode, se puder viver sua vida, ou seja, sua existência, por um determinado período de tempo, ter um direito decisivo à destruição do mundo inteiro. (MENDELSSOHN, 1767, p.190)

E prossegue:

No entendimento do mais supremo espírito (*allerhöchsten Geistes*), todos os deveres e direitos dos entes morais estão na mais perfeita harmonia (*in der vollkommensten Harmonie*), assim como todas as verdades. Todos os conflitos de obrigações, todas as colisões de deveres, que podem suscitar dúvidas e incertezas (*Zweifel und Ungewißheit*) em um ser limitado, encontram aqui [i.e no entendimento do supremo espírito] sua irrevogável resolução. (MENDELSSOHN, 1767, p.191-92)

Dessa maneira, a imortalidade da alma é condição de possibilidade para a existência da moral como esforço dos seres humanos para alcançar sua perfeição. Portanto, é uma exigência racional para nós a aceitação da doutrina da imortalidade da alma como verdadeira, e, nesse sentido, a noção de perfectibilidade não somente é tributária, mas conduz-nos, necessariamente à doutrina da imortalidade da alma e da existência de Deus.

Não paira nenhuma dúvida de que Kant conhecia o *Fédon*, pois Mendelssohn lhe enviou uma cópia e Kant respondeu à prova de demonstração da imortalidade da alma apresentada por Mendelssohn na segunda edição da *Crítica da razão pura*, justamente em uma intitulada exatamente de “*Refutação da prova mendelssohniana da permanência da alma*” (Cf. KrV B 413-15). Essa é uma boa evidência de que Kant teria se inteirado dos escritos de Mendelssohn, daí que é muito provável que as primeiras três proposições de IaG constituam um ponto de

interlocução com Mendelssohn. Todavia, eu não estou a sustentar que a obra de 1784 de Kant seja apenas uma resposta a Mendelssohn, pois a temática acerca da perfectibilidade humana, a pergunta pela possibilidade de progresso dos seres humanos e suas disposições e faculdades, bem como as implicações teológicas e metafísicas que daí se extraem, tudo isso é, na verdade, um tópico central na discussão do período chamado de *Spätaufklärung* (esclarecimento tardio) na Alemanha do século XVIII. Em IaG, Kant não está simplesmente respondendo o ponto de vista mendelssohniano sobre os temas pertinentes ali, mas, sobretudo, marcando posição no debate alemão que retroage aos idos de juventude de Kant.

2 – A QUERELA EM TORNO DA *BESTIMMUNG DES MENSCHEN*

Em 1748 – portanto, quando Kant era um jovem de apenas 24 anos –, um teólogo chamado Johann Joachim Spalding publicou anonimamente um pequeno, mas importante tratado intitulado *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen* (*Considerações acerca da destinação do ser humano*)¹¹. Este tratado fora escrito em um estilo dirigido aos crentes no intuito de fortificar sua fé, não para os filósofos ou teólogos profissionais, mas para a educação e edificação popular, e assim foi recebido por seus contemporâneos. O que interessa ressaltar do conteúdo deste tratado é a perspectiva na qual ele é escrito: não se trata da perspectiva de um apologista dogmático, de um fundamentalista ou pietista, mas de uma perspectiva filosoficamente concebida a partir dos pensamentos de Shaftesbury e Wolff. Na forma de um monólogo interior e propondo uma meditação introspectiva de “um honesto” ser humano, Spalding sustenta que nós, enquanto seres humanos, deveríamos seguir a nossa própria natureza, pois, segundo o que pensa o narrador do monólogo, há na natureza humana uma dignidade própria que em última instância encontra seu fundamento na ideia de uma ordem universal, e que o ser humano é dotado da capacidade de alcançar o núcleo duro desta ordem universal. Spalding sustenta que os seres humanos estão “destinados” a esta grande honra, que somente pode ser alcançada à medida que nosso conceito e nossas faculdades espirituais se desenvolvem e se *aperfeiçoam*. Conforme desenvolvemos e aperfeiçoamos nossas faculdades espirituais (as faculdades superiores), vamos pouco a pouco descobrindo que mesmo o mais arguto espírito não é suficiente para que possamos nos considerar perfeitos e felizes, de modo que a busca pela perfeição e a felicidade alheia também se mostram como condições necessárias para a nossa própria felicidade e perfeição, e, por isso, o altruísmo é uma virtude natural em nós. Nesse sentido, ao escrutinarmos a nós mesmos, nos apercebemos que existe em nosso interior um legislador que exige sempre de nós uma conduta virtuosa, e a partir disso Spalding pensa que os seres humanos são capazes de alcançar a ideia de um ser perfeito, um ser que se preocupa com a perfeição e felicidade de outros seres, portanto, um ser que representaria o fundamento da existência de todos os outros seres, e este *ens perfectissimum* não é outro, senão Deus.¹² Nesse sentido, Spalding sustenta:

Eu me assusto com minha pequenez diante da imensidão da natureza (*über meine Kleinheit in der unermesslichen Natur*), e diante da divindade ainda mais imensurável (*gegen die noch unermesslichere Gottheit*). Este vórtice solar é um grão de areia; esta Terra é um pó, um ponto; e eu sobre esta Terra - o que sou eu? Só que isso me faz sentir a ordem, e ascender nela até o início de toda a ordem. Estou destinado a tal soberania (*Zu einer solchen Hoheit bin ich bestimmt*), e tentarei me aproximar cada vez mais dela. Não quero parar antes de ter alcançado a beleza em sua primeira fonte (*ihrer ersten Quelle*).

Lá minha alma descansará. Lá ela deve adquirir prazer em toda sua habilidade (*Da soll sie in allen ihren Fähigkeiten beschaffiget vernüget*), prazer em todos os seus impulsos, prenhe de luz divina (*satt von göttlichem Lichte*), e extasiada com os prazeres e os cultos da suprema e ilimitada perfeição geral (*allgemeinen Vollkommenheit*), esquecendo-se de todas as coisas inferiores e de si mesma. (SPALDING, 1749, p.17-18).

Com base nessa afirmação, pode-se inferir da argumentação de Spalding que, enquanto os indivíduos e o mundo não alcançam ainda a perfeição, é facultado ao ser humano ter a *esperança* de que tanto os indivíduos quanto o mundo atingirão no futuro a sua perfeição própria.¹³ Nossa existência na Terra é apenas uma espécie de “ensaio” para uma outra vida, na qual encontramos sentido para tudo aquilo a que fomos submetidos em nossa existência terrena. As ideias expostas por Spalding em sua obra representavam uma espécie de “cristianismo esclarecido”, oriundo da ideia segundo a qual os seres humanos foram criados a imagem e semelhança de Deus; que os seres humanos são filhos de Deus e devem viver suas vidas com vistas a agradar a Deus. Sob este aspecto, competiria aos seres humanos a busca por se aproximar da perfeição divina.

Nas *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*, a religião é concebida a partir de bases estritamente racionais e morais, assim como Wolff já sustentara na *Ética alemã* de 1720, exemplarmente, ao dizer:

Quem, portanto, baseia seu fazer e seu deixar de fazer (*sein Thun und Lassen*) na razão, ou seja, age racionalmente, vive de acordo com a lei da natureza e, na medida em que seja racional, não pode agir de forma contrária à lei da natureza. Sim, porque através da razão reconhecemos o que a lei da natureza quer; assim, um ser humano racional não precisa de outra lei, mas mediante sua razão ele é para si mesmo (*ist er ihm selbst*) uma lei. (Eth §24)¹⁴.

Tanto Wolff quanto Spalding estão de acordo que nossas ações executadas livremente têm como finalidade a perfeição de nossa natureza.¹⁵ Todavia, a ideia de que um estado de perfeição pudesse ir paulatinamente se desenvolvendo *ad infinitum* até ultrapassar o limite da existência terrena do ser humano parece ser estranha à filosofia moral de Wolff, de modo que a fonte de Spalding para pensar esta perfeição infinita que serve de destinação ao gênero humano, ao que tudo indica, não é a filosofia de Wolff.¹⁶

As ideias teológicas expostas por Spalding em seu pequeno tratado acabaram por se consolidar como representante de um poderoso setor dentro do Estado e da igreja da Prússia dos setecentos. Spalding tornou-se responsável por ensinar aquilo que poderia ser tomado como a posição teológica oficial da Prússia de Frederico, o Grande; as *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen* obtiveram influência para além das funções de pastor e acadêmico desenvolvidas por Spalding. Entre 1740 e 1850 foram editados 71 livros que traziam no título “*Bestimmung des Menschen*”, tamanha foi a importância que a proposta ético-teológica de Spalding adquiriu nos meios filosóficos alemães. Contudo, nem todos os livros que traziam em seus títulos a “destinação do ser humano” eram simpáticos às ideias de Spalding. E aquele que talvez tenha sido o mais ferrenho crítico da visão de Spalding tenha sido Thomas Abbt. Abbt publicou uma revisão ácida e bastante crítica do livro de Spalding em março de 1764 no volume das *Briefe die Neuste Litteratur betreffend* (*Cartas acerca da mais recente literatura*),

nas quais Abbt apresentava suas críticas objeções, como, por exemplo, a dependência das teses de Spalding do “sistema frágil” de Hutcheson. O nosso julgamento moral não depende de um senso moral inato, daí o porquê de Abbt contra-argumentar que nossos sentimentos morais são fruto sempre de julgamentos provenientes da razão, e, como consequência, Abbt condena a visão de Spalding acerca tanto da moral quanto da religião, bem como imputa ao tratado de Spalding a pecha de uma “agradável romance”, que versa não sobre o que é o ser humano, mas o que ele deveria ser.

Abbt já havia escrito a Mendelssohn em janeiro de 1764 que, ao invés de se pôr a revisar autores ruins, ele estava interessado em uma discussão filosófica com Mendelssohn acerca da tal “destinação do ser humano”. Ele desenvolve sua posição a partir de dois vetores fundamentais, a saber: (I) a destinação do ser humano é algo envolto em mistérios e (II) ainda que pareça verossímil a ideia de acordo com a qual a alma humana é imortal, disso não se segue que a virtude ou o vício pudessem servir de critérios para uma recompensa ou punição *post-mortem*, pois ambos dizem respeito apenas à nossa existência terrena, não podendo servir como critério de medida da felicidade ou infelicidade em outra existência. Aceitando a proposta de Abbt, Mendelssohn sugeriu-lhe que se valessem de nomes de filósofos gregos na discussão deste assunto, para que eles pudessem avançar em suas dúvidas sem qualquer tipo de hesitação. O resultado desta discussão entre os dois foi intitulada justamente de *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* (*Dúvidas acerca da destinação do ser humano*) e apareceu publicamente em junho/agosto de 1764 como o volume 19 das *Briefe die Neuste Litteratur betreffend*.

Abbt inicia sua réplica contra Spalding perguntando-se em que sentido a expressão “destinação do gênero humano” deve ser tomada, quer dizer, se isso significaria (I) o modo como os seres humanos devem agir, decidir ou determinar a si mesmos? A destinação seria o modo como nós fazemos escolhas em vista de nos tornarmos felizes? Ou (II) quereria dizer o lugar que os seres humanos ocupam dentro da ordem universal? A destinação seria a resposta acerca do fim para o qual o gênero humano tende?¹⁷ Abbt prefere encarar a destinação do gênero humano a partir da segunda perspectiva, o que em sua visão torna o problema mais interessante, bem como mais difícil de ser resolvido, uma vez que não é possível oferecer uma resposta adequada se valendo de uma introspecção como sugeria Spalding. Abbt sustenta que o método de Spalding além de ingênuo é extremamente dogmático, pois a introspecção que Spalding sustenta ser a chave de resposta para o problema da perfeição humana é incapaz de oferecer respostas para os tipos de questões que ele próprio pretendia responder. Mais ainda: Abbt sustenta que um simples “correr de olhos” pela história da humanidade, suas guerras, seus crimes, a miséria na qual o mundo e o seres humanos estão imersos são evidências bastante sólidas para mostrar que o monólogo de Spalding não passa de uma simples estória que tem pouco, ou nada, a ver com a realidade.¹⁸

As questões levantadas nesse debate de Abbt com a obra de Spalding são profícuas: seria possível provar de fato a insolubilidade do problema moral em nossa existência terrena? Quem poderia provar de modo irrefutável que a felicidade e infelicidade são distribuídas de maneira injusta? Como a crença em uma vida *post-mortem* poderia resolver os problemas *desta vida*? Abbt ainda acrescenta que a ideia de “infinita perfectibilidade” das capacidades humanas é uma

ideia incoerente, pois, segundo o exemplo dele, a memória humana não é capaz de crescer até se tornar infinita, há um ponto onde ela cessa de se desenvolver, e o mesmo vale para o intelecto humano, que também não se desenvolve ao infinito. A ideia de Spalding segundo a qual todos os problemas que afligem o gênero humano desaparecem a partir da crença de que esta vida é apenas um “ensaio” para a outra vida também é falsa, uma vez que, para Abbt, esta visão é incapaz de oferecer uma explicação para as mortes prematuras e o sofrimento de crianças na mais tenra idade, pois não é claro por que as vidas delas seriam um ensaio, uma preparação, em qualquer acepção possível, já que isso implicaria contrariar a visão de uma outra vida redentora oferecendo explicação para os males desta vida.¹⁹ Nada sabemos acerca da nossa destinação, nessa matéria, devemos reconhecer que somos inteiramente ignorantes.²⁰ É preciso notar que ao contrariar a visão de Spalding, Abbt não está dizendo que os seres humanos não são racionais, mas apenas que sua razão é limitada àquilo a que ela é capaz de alcançar; tampouco Abbt está apenas promovendo um ataque pessoal, *ad hominem*, a Spalding; o que ele quer é inviabilizar qualquer tentativa da filosofia em especular acerca do fim derradeiro do gênero humano e a tentativa de oferecer um fundamento transcendente ou teológico para a moralidade. Com isso, Abbt tampouco está colocando em xeque a própria moralidade, o que ele está colocando sob suspeita é a necessidade de se pressupor a promessa de uma vida eterna, pois as recompensas e castigos, a felicidade e a infelicidade, em uma tal vida, não poderiam ser mensuradas. Abbt sustenta que as máximas ou ações que nos conduzissem à felicidade poderiam ser formuladas ao simplesmente prestarmos atenção ao modo como o mundo está constituído.²¹ Embora a crítica de Abbt mantenha um caráter breve e esquemático (é importante que o leitor tenha em mente que Abbt nasceu em 1738 e morreu em 1766, e a discussão aqui travada veio à luz em 1764), isso não diminui sua potência e convencimento, de modo tal que Mendelssohn se insurge contra Abbt ao reivindicar que a destinação do gênero humano consiste justamente no esforço contínuo e permanente na busca pela perfeição e que o crescimento da perfeição interna da alma humana é objetivo final de toda a criação, resultando assim no fato que haveria um progressivo desenvolvimento que conduziria os indivíduos à derradeira perfeição.²²

A resposta de Mendelssohn a Abbt apareceu também nas *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* em 1764 sob o título de “Oráculo acerca da destinação do ser humano”. Não nos esqueçamos que segundo a proposta inicial de Abbt, ele e Mendelssohn deveriam se valer de nomes gregos para discutir o problema da perfeição. Segundo esse viés, não é de se surpreender que Mendelssohn tenha apresentado sua réplica a Abbt sob a alcunha de oráculo, uma vez que segundo a mitologia grega o oráculo designa justamente a capacidade de predizer o futuro, de exprimir o destino, portanto, de apresentar uma *destinação*. Em sua resposta, Mendelssohn tentou defender alguns aspectos da tese de Spalding ao mesmo tempo em que rechaçava a ideia cristã de que esta vida é apenas um ensaio para uma vida futura, “ambas são meios, ambas são fins”, escreve Mendelssohn. Ele é ainda mais incisivo ao afirmar o seguinte:

Na ordem divina, impera a unidade do propósito final (*berrscht veinheit des Endzwecks*). Todos os fins inferiores são ao mesmo tempo meios, todos os meios são igualmente fins (*Alle untergeordnet Endzwecke sind zugleich mittel, alle mittel sind zugleich Endzwecke*). Não pense que esta vida é meramente preparação, e a outra é o objetivo final desejado (*das sünstige bloss Endzwecke*). Ambas são meios, ambas são fins (*sind Endzwecke*). Os propósitos de Deus (*die absichten Gottes*) e as mudanças de cada substância progredem por passos idênticos (*Mit gleichen schritten gehen*) para o imensurável. (*Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p.48)

Esse argumento pressupõe outro, de Leibniz, segundo o qual nossas vidas no espaço e no tempo dizem respeito aos *phenomena bene fundata*, são expressões de uma realidade substancial e sob este aspecto nossa vida terrena e *post-mortem* são apenas aspetos distintos de um mesmo mundo.²³ Mendelssohn recorre à doutrina de Leibniz para responder ao ceticismo oriundo da posição de Abbt, de modo que Mendelssohn apela para a doutrina leibniziana da harmonia universal e do melhor dos mundos possíveis, para então responder às críticas de Abbt. Mendelssohn não encerrou sua discussão com Abbt e Spalding com a publicação das *Briefe die Neueste Litteratur betreffend*, de modo que seu *Fédon* de 1767 pode em alguma medida ser lido como uma resposta a ambos, pois, ao reivindicar a imortalidade da alma e sua separabilidade do corpo, Mendelssohn busca se diferenciar do otimismo de Spalding, que aposta em uma “vida celeste”, e do pessimismo de Abbt, que finca o pé na “vida terrena”, sustentando que a perfectibilidade da alma humana não diz respeito a uma descontinuidade de estado (ou seja, passagem da vida mundana para a vida eterna), mas sim diz respeito a uma progressão do “antes” para “o depois”, isto é, uma passagem daquilo que a alma humana era para aquilo que ela é e aquilo que ela ainda pode se tornar. Nesta progressão, Mendelssohn sustenta que a alma humana vai paulatinamente transitando do humano para aquilo que não é humano, todavia, este processo de transição é algo que pode ser ainda caracterizado e compreendido em termos que são próprios à alma humana como “sabedoria, amor pela virtude e conhecimento da verdade”.²⁴ Além disso, a consciência que caracterizaria este estado não-humano da alma é uma consciência idêntica ao estado de consciência da alma humana, e, nesse sentido, Mendelssohn está aceitando a posição de Spalding segundo a qual as capacidades dos seres humanos são aptas a progredir infinitamente.²⁵ De fato, a busca pela perfeição é para Mendelssohn “o objetivo final de toda a criação, mas que caracteriza especialmente espíritos que são os que podem se aproximar mais de Deus enquanto *ens perfectissimum*”.²⁶ Ainda que nem todas as almas possam alcançar este estágio de perfeição, algumas (individualmente) alcançarão e isso é suficiente, pensa Mendelssohn, para dirimir as dúvidas levantadas por Abbt.

3 – ECOS DE UM VELHO E PERSISTENTE PROBLEMA

O contexto filosófico que permeia a argumentação de Kant na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* é o problema da perfeição humana atrelado ao problema do mal, de modo que a posição ali apresentada por Kant pode ser compreendida como uma resposta que se delinea a partir do modo como o filósofo se posiciona frente a todos os participantes dessa discussão, principalmente a Spalding, Abbt e Mendelssohn. A discussão acerca do tema da perfeição e do progresso infinito no interior do pensamento de Kant não se encerrou com o texto de 1784, de modo que a temática ali presente reaparece na doutrina dos postulados da razão prática apresentada por Kant em 1788 na *Crítica da razão prática*. De uma forma muito semelhante à justificativa de Mendelssohn para a crença na imortalidade na alma, Kant sustenta a necessidade de assumir a imortalidade da alma da alma (e a existência de Deus) por razões morais para que a moralidade seja possível. Assim, para Kant as ideias de Deus e imortalidade de alma “são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objeto, que lhe é dado *a priori* (o sumo bem)” (KpV AA:05, p.04). Todavia, o sumo bem

só é possível se assumirmos o que somos obrigados a assumir, ou seja, que há a possibilidade de uma perfectibilidade infinita (progresso) em direção à destinação moral de nossa natureza²⁷.

Levando em consideração o contexto filosófico no qual está inscrito o texto kantiano de 1784, parece razoável assumir que a discussão de Kant sobre os postulados na *Crítica da razão prática* representa uma tentativa de resolver, a partir de sua própria perspectiva “crítica”, o mesmo problema que Abbt e Mendelssohn estavam enfrentando em 1764. Assim como Wolff, Kant relaciona intimamente o problema de nossa destinação como agentes morais com o problema do sumo bem. No entanto, diferentemente de Wolff e muito parecido com Spalding e Abbt, Kant sustenta que o problema do sumo bem diz respeito a conexão entre moralidade e felicidade. Por outro lado, ao contrário de Mendelssohn, e assim como Wolff e Abbt, Kant estava convencido de que nossa obrigação de agir moralmente é totalmente independente do problema da existência de Deus. De fato, a lei moral é válida, mesmo que Deus não existisse. A moralidade não depende da crença em Deus, a moralidade também não precisa da promessa de recompensas e punições em uma vida *post mortem* alcançada por uma alma imortal, mas a crença em Deus é tão dependente da moralidade quanto a crença na imortalidade da alma. De fato, recompensas e punições tornariam questionável a decisão de seguir a lei moral. Kant também concorda com Abbt que não podemos medir a felicidade nem mesmo alcançar a felicidade de fato. Seu argumento no início da *Fundamentação da Metafísica dos costumes* contra a visão de que a razão pode nos guiar à felicidade é, em última análise, um argumento contra Wolff, Spalding, Mendelssohn e muitos outros que defendem a visão de que a felicidade pode ser alcançada seguindo a razão²⁸. Contra Abbt, Kant invoca, assim como Spalding e Mendelssohn, a noção de um progresso infinito e argumenta que esse progresso infinito está intimamente ligado à crença na imortalidade da alma. Nesse sentido, Kant parece tomar o partido de Mendelssohn e Spalding contra o ceticismo de Abbt, que pensava que a revelação seria a única garantia possível para essas crenças²⁹.

No entanto, há também diferenças importantes entre Mendelssohn e Spalding, por um lado, e Kant, por outro. Em primeiro lugar, enquanto Mendelssohn e Spalding falam sobre a perfeição de todos os tipos de faculdades ou habilidades humanas, Kant está interessado apenas na completa adequação da vontade humana com a lei moral. Em segundo lugar, Mendelssohn e Spalding afirmam a possibilidade de um conhecimento acerca da imortalidade da alma e da existência de Deus, ao passo que Kant segundo os resultados obtidos pela *Crítica da razão pura* sustenta apenas que tais ideias são logicamente possíveis e, portanto, não seria irracional acreditar nessas questões. De fato, o argumento kantiano se baseia apenas na ideia de acordo com a qual é racional acreditar nessas coisas. Assim, ainda que não seja possível ter certeza no grau que Mendelssohn e Spalding julgam possuir acerca destes temas, é possível ter mais certeza do que Abbt achava que poderia ter. Kant está claramente tentando construir uma terceira via entre Mendelssohn e Abbt, aceitando o “realismo” do último sobre a história, enquanto tenta modificar e defender as conclusões racionalistas do primeiro de uma maneira diferente, ou seja, como fé racional justificada que devemos tomar como verdadeira³⁰.

Outra questão interessante suscitada pelos postulados da razão prática, que tem como pano de fundo a disputa entre Spalding e Mendelssohn, é se Kant estaria mais próximo da

posição de Spalding, o cristão, e sua crença em uma vida eterna separada, na qual esta vida, em última análise, nada mais seria do que uma preparação para uma vida futura; ou da posição de Mendelssohn, o judeu e leibniziano, que nega que esta vida seja uma preparação para outra vida futura e afirma que esta vida e a próxima são aspectos diferentes de um mesmo mundo. A resposta a este questionamento não é simples, pois quando Kant diz que o progresso infinito exige uma existência e personalidade que perdurar de modo ininterrupto no tempo ele parece concordar com a posição mendelssohniana de acordo com a qual não haveria ruptura qualitativa entre esta vida e um estado futuro³¹. A ideia de um e o mesmo ser racional continuando infinitamente é, no mínimo, sugestiva de que uma cesura radical constituída pela morte não existe. Kant não fala, como Spalding e outros cristãos, desta vida terrena e de outra vida na qual a alma daria um salto qualitativo abandonando tudo aquilo que foi vivenciado e experienciado na existência terrena. A única coisa prometida pelo tipo de imortalidade de Kant é a possibilidade de mais progresso em direção à perfeição moral. Considerando as coisas por este prisma, pode-se ficar tentado a concluir que Kant está mais próximo de Mendelssohn nesse aspecto. As afirmações de Kant sobre a autorização de pensar “minha existência também como um númeno no mundo do entendimento” (KpV AA:05, p.114) apontam na mesma direção³². A perfeição moral não é possível neste mundo, de modo que o ser humano é obrigado “a buscar tão longe, a saber, na conexão com um mundo inteligível” (KpV AA:05, p.115). Mas o mundo inteligível não parece, em nenhum sentido, se tratar de um mundo futuro. Kant não tece especulações, como Mendelssohn, sobre a correspondência precisa de nossas ações neste mundo com o mundo das substâncias, ele apenas argumenta que devemos acreditar que o que vemos não perfaz a totalidade daquilo existe. Podemos nos considerar imortais apenas porque *devemos* acreditar que o progresso em direção à perfeição moral é possível. Por outro lado, há sugestões de que a doutrina do sumo bem lida propriamente com este mundo. O argumento de Kant diz respeito à “produção do sumo bem no mundo” (KpV AA:05, p.122), e pode-se argumentar que a existência e personalidade que devem ser pressupostos como continuando infinitamente e idêntico pode não ser o indivíduo, mas a espécie³³. Kant parece ter reinterpretado a noção de imortalidade da alma de modo que é o caráter inteligível da humanidade que é entendido como imortal, e não a alma individual.

Kant parece abordar diretamente as objeções de Abbt e a resposta de Mendelssohn, dizendo que, se a exigência de Abbt de certeza em questões relativas à nossa destinação fosse atendida, “a conduta dos homens [...] se transformaria em um mero mecanismo” (KpV AA:05, p.147). O valor moral e a busca pela perfeição ou a dignidade de ser feliz pressupõem que a razão é limitada e nos dá pouca percepção da verdadeira ordem das coisas. “A sabedoria insondável pela qual nós existimos não é menos digna de veneração por aquilo que ela nos recusou do que por aquilo que ela nos permitiu fazer parte” (KpV AA:05, p.148). É bom e não deve ser lamentado que “apesar de todo o empenho de nossa razão” o máximo que o ser humano pode obter é “apenas uma perspectiva muito obscura e ambígua do futuro” (KpV AA:05, p.147)³⁴.

3.1 – OS POSTULADOS DA RAZÃO PRÁTICA

O pressuposto fundamental que subjaz aos postulados da razão prática é a consciência da lei fundamental da razão pura prática (o fato da razão) que é o modo por meio do qual a razão determina de modo imediato a vontade. Segundo Kant:

Esses postulados não são dogmas teóricos, mas *pressuposições* no modo de consideração necessariamente prático, e, portanto, certamente não ampliam o conhecimento especulativo, mas dão realidade objetiva às ideias da razão especulativa em *geral* (por meio de sua relação com o conhecimento prático) e justificam conceitos cuja possibilidade ela sequer poderia, de outro modo, se atrever a afirmar. (KpV AA:05, p.132)

O que se percebe de saída na argumentação de Kant é que os postulados não demandam nenhum conhecimento teórico, pois conforme foi estabelecido pela *Crítica da razão pura* qualquer conhecimento das ideias de Deus, alma e liberdade são impossíveis para a razão pura especulativa. A doutrina dos postulados reivindicada pela *Crítica da razão prática* está vinculada à certeza apodítica da lei moral que determina a vontade de seres racionais sensíveis como os seres humanos, assim, uma vontade que pode ser determinada pela lei moral deve assumir que a conformidade com a lei moral é possível. Ela está sob o comando categórico da lei moral e, por sua vez, tal mando exige condições necessárias de cumprimento do comando da razão pura prática. Neste contexto, quando Kant diz que os postulados são “*pressuposições* no modo de consideração necessariamente prático” ele quer significar duas coisas ao mesmo tempo, a saber, a obrigação incondicional através da lei moral e as condições necessárias de sua observância. Diz-nos Kant:

(I) Como há leis práticas que são absolutamente necessárias (as morais), então, se elas pressupõem necessariamente alguma existência como condição de possibilidade de sua força *obrigante*, tal existência tem de ser *postulada*, já que o condicionado do qual se inferiu essa condição determinada é, ele próprio, conhecido *a priori* como absolutamente necessário. (KrV A 634/B 662).

(II) Agora, visto que a promoção do sumo bem, o qual contém esta conexão em seu conceito, é um objeto necessário *a priori* de nossa vontade se encadeia com a lei moral de maneira inseparável, então a impossibilidade do sumo bem tem de provar a falsidade da lei moral. (KpV AA:05, p.132)

Conforme podemos depreender da passagem oriunda da primeira *Crítica* as leis práticas demandam como condição de possibilidade alguma existência como fundamento de sua força obrigante, logo tal existência *deve ser postulada*, por conseguinte, o argumento extraído da primeira *Crítica* nos leva a conclusão de que postular significa exigir. Já o argumento da segunda *Crítica* aponta para o conteúdo, isto é, o que deve ser exigido como postulado, que conforme a passagem supracitada afirma categoricamente é a possibilidade do sumo bem (a conexão entre felicidade e moralidade) como objeto necessário da vontade determinada pela lei moral.

3.1.1 – IMORTALIDADE DA ALMA

Um postulado estabelece as condições necessárias para o cumprimento daquilo que é exigido pela lei moral da razão pura prática. Qual é a condição que o postulado da imortalidade da alma visa estabelecer? Kant não é suficientemente explícito na resposta a esta pergunta³⁵.

De acordo com o prefácio da segunda *Crítica* “as ideias de Deus e imortalidade [são...] apenas condições [...] do uso meramente prático de nossa razão pura” (KpV AA: 05, p.04). Kant também procede a partir disso na dedução do postulado:

A efetivação do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Mas nessa vontade, a adequação completa das intenções à lei moral é a condição suprema do sumo bem. [...] Entretanto, como ela [i.e a adequação completa das intenções à lei moral] é todavia exigida como praticamente necessária, então ela só pode ser encontrada em um progresso que se segue ao infinito em direção àquela completa adequação e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, admitir tal progressão prática como objeto real de nossa vontade. Contudo, esse progresso infinito só é possível sob o pressuposto de uma existência e de uma personalidade desse mesmo ser racional perdurando até o infinito (que se denomina imortalidade da alma). (KpV AA:05, p.122)

Note-se que a exigência de realizar o sumo bem não é o pressuposto para a dedução do postulado, pois para a efetivação do sumo bem no mundo é exigida “a adequação completa das intenções à lei moral”. O postulado da imortalidade da alma é a condição necessária para a adequação completa das intenções àquilo que exige a lei moral; essa exigência é a premissa necessária e suficiente para a dedução do postulado³⁶. Entretanto, uma relação com o sumo bem não é negada, posto que a imortalidade da alma é uma condição necessária para o cumprimento completo da lei moral, e isso, por sua vez, é uma condição necessária para a efetivação do sumo bem. O postulado da imortalidade da alma, portanto, quer estabelecer uma relação necessária entre a lei moral e as intenções; de modo que o postulado da imortalidade da alma é independente da doutrina do sumo bem³⁷.

Assim ao sustentar que a “efetivação do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral”, Kant quer derivar o postulado da imortalidade a partir da exigência de efetivar o sumo bem no mundo. Contudo, o que Kant entende por mundo neste contexto? O sumo bem deve ser efetivado no mundo empírico ou no mundo numênico? Se a efetivação do sumo bem no mundo visa apenas ao mundo empírico, então essa exigência não leva ao postulado da imortalidade da alma, uma vez que para a “efetivação do sumo bem no mundo”, é necessária “a completa adequação da vontade com a lei moral”, esta adequação completa é designada por Kant de santidade. Contudo, Kant sustenta que a santidade não é alcançável por nenhum ser racional sensível em nenhum momento de sua existência. A lei moral impõe as condições necessárias de sua efetivação, portanto, para a efetivação do sumo bem no mundo se faz necessário o progresso em direção à santidade, que continua infinitamente. O ponto de partida real da dedução do postulado da imortalidade da alma é a exigência prática da santidade, que só pode ser cumprida em um progresso que vai até o infinito. O ideal de santidade não é “alcançável por nenhuma criatura, sendo, contudo, o arquétipo com relação ao qual devemos nos esforçar para dele nos aproximar e igualar em um progresso ininterrupto, mas infinito” (KpV AA:05, p.83). Todavia, para que um tal processo de aproximação deste arquétipo seja possível, pensa Kant, é necessário pressupor que *existe* um tal ser capaz deste progresso e que a personalidade deste ser perdura no tempo. Estes dois pressupostos estão contidos justamente no postulado da imortalidade da alma.

O argumento da segunda *Crítica* retoma o argumento teleológico apresentado nas três primeiras proposições da *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*; daí que não é surpreendente nos depararmos com a seguinte declaração de Kant:

Na ausência dessa proposição [i.e a adequação completa das intenções à lei moral] ou a lei moral é rebaixada de sua santidade, sendo desfigurada como complacente (indulgente) e, dessa maneira, como adequada à nossa conveniência ou então exagera-se a sua vocação e ao mesmo tempo a expectativa de uma destinação inalcançável [...]. Em ambos os casos nada se faz além de impedir o esforço para o cumprimento exato e contínuo de um comando da razão, comando que é rigoroso, incomplacente, e ainda assim não ideal, mas verdadeiro. Para um ser racional, mas finito, é possível apenas o progresso, ao infinito, dos estágios inferiores, aos mais elevados da perfeição moral. (KpV AA:05, p.122-23)

O argumento contido no postulado da imortalidade da alma retoma precisamente aquela teleologia moral nas três primeiras proposições do texto de 1784: ele assume que a destinação do ser humano é cumprir perfeitamente a lei moral. Kant fala da “destinação moral de nossa natureza” (KpV AA:05, p.122); que se torna consciente para nós a partir da efetividade da lei moral. Assim nossa destinação moral e a santidade da lei moral são compatíveis apenas com o postulado da imortalidade da alma. Sem esse postulado, estaríamos diante das seguintes possibilidades: (I) Teríamos de considerar a lei moral irrealizável e com isso, renunciaríamos ao nosso propósito moral; a lei moral se tornaria uma lei impossível de ser cumprida e, portanto, sem sentido; (II) ou teríamos de negar a santidade da lei moral, e assim, a lei moral se tornaria cumprível para nós ao preço de torná-la “complacente e adequada à nossa conveniência”; ou (III) esperaríamos a “aquisição completa da santidade da vontade” e nos perderíamos em sonhos fanáticos que contrariam o autoconhecimento. Isso seria leviandade, superficialidade e fanatismo; e com um tal modo de pensar transgrediríamos os limites estabelecidos pela razão prática pura (cf. KpV AA:05, p.85-6) e esqueceríamos que o nível moral em que o homem se encontra não é a santidade, mas “a virtude, isto é, a disposição moral em luta” (KpV AA:05, p.84. Tradução modificada). Todas essas possibilidades impediriam o “esforço” para obedecer à lei moral estrita, incomplacente, mas ainda assim verdadeira³⁸.

3.1.2 – A EXISTÊNCIA DE DEUS

O postulado da existência de Deus começa com o conceito de felicidade. Kant define felicidade na segunda *Crítica* como “o estado de um ser racional (...) em relação ao qual tudo caminha segundo sua aspiração e sua vontade [...] portanto, sobre o acordo da natureza com todo o seu fim e, igualmente, com o fundamento de determinação essencial de sua vontade” (KpV AA:05, p.124). O postulado da existência de Deus, portanto, se baseia na necessidade de conformidade da felicidade com a lei moral. É sabido que agir de acordo com a lei moral não garante a possibilidade da felicidade, uma vez que a lei moral “comanda mediante fundamentos de determinação que devem ser totalmente independentes da natureza e do acordo que esta tem com a nossa faculdade de desejar” (ibidem). Adicionalmente, é preciso a compreensão de que o ser racional que age a partir do comando da lei moral, não é ele próprio “a causa do mundo e da natureza” (ibidem). Posto que é tarefa da razão pura prática buscar efetivar o sumo bem (que, portanto, deve ser possível), é necessário, então, assumir a existência de “uma causa

da natureza como um todo, que é distinta da natureza” (KpV AA:05, p.125). Essa causa “deve conter o fundamento do acordo da natureza não só com a lei da vontade dos seres racionais, mas também com a representação desta lei” (ibidem)³⁹.

Daí que o argumento de Kant chegar a seguinte conclusão:

Ora, um ser que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma inteligência (ser racional) e a causalidade de um tal ser segundo essa representação de leis é a sua vontade. Portanto, a causa suprema da natureza, na medida em que ela tem de ser pressuposta para o sumo bem, é um ser que, mediante o entendimento e a vontade, é a causa (por conseguinte, o autor) da natureza, isto é, Deus. Por conseguinte, o postulado da possibilidade do sumo bem derivado (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um sumo bem originário, a saber, da existência de Deus. (KpV AA:05, p.125)

Aqui é preciso atentar-se para os conceitos de mundo e natureza, pois uma má compreensão do modo como Kant emprega tais conceitos pode ocasionar mal-entendidos ou interpretações equivocadas do argumento kantiano. A *Crítica da razão pura* desenvolveu o conceito de um mundo que é “conforme a todas as leis morais (tal como pode sê-lo segundo a liberdade dos seres racionais, e tal como deve sê-lo segundo as leis necessárias da moralidade)”. Esse mundo moral de acordo Kant é pensado “apenas como mundo inteligível, já que se faz abstração de todas as condições (fins), e mesmo de todos os obstáculos à moralidade no mesmo (fraquezas ou impurezas da natureza humana).” Sob tal aspecto, este mundo moral é apenas uma ideia, mas que ainda assim deve ter influência no mundo sensível e, portanto, tem realidade objetiva, “na medida em que o livre-arbítrio [dos seres racionais] tenha, tanto consigo mesmo quanto com todas as outras liberdades, uma unidade sistemática completa sob leis morais”. (KrV A 808/B 836). Nesse mundo moral, haveria uma conexão necessária entre moralidade e felicidade, e assim ter-se-ia um “tal sistema de uma felicidade ligada proporcionalmente à moralidade também pode ser pensado como necessário em um mundo inteligível, i. e., moral, em cujo conceito nós abstraímos de todos os obstáculos da moralidade (as inclinações)”. Neste mundo moral, prossegue Kant “a própria liberdade, em parte impulsionada em parte restringida pelas leis morais, seria a causa da felicidade universal, e os seres racionais, portanto, seriam eles próprios, sob a direção de tais princípios, os criadores de sua própria - e ao mesmo tempo dos demais - satisfação duradoura” (KrV A 809/B 837). Todavia, tal mundo moral resta apenas como simples ideia de modo que a conexão necessária entre moralidade e felicidade somente “pode ser esperada caso se ponha ao mesmo tempo por fundamento, como causa da natureza, uma razão suprema que comanda segundo leis morais (KrV A 810/B 838)⁴⁰.

A existência de Deus é postulada devido ao fato de que nem todos agem de acordo com aquilo que a lei moral exige. Mas como daí poderia Kant concluir que Deus é a causa da natureza? Ainda que se aceitasse a conclusão de que Deus seria causa da natureza, como tal ideia compensaria a deficiência que resulta do fato de que nem todos agem de acordo com a lei moral? Se Deus é entendido como a causa da natureza, segue-se que a deficiência seria sanada no mundo da natureza e a felicidade seria alcançada aqui na Terra e não em uma existência *post-mortem*. No entanto, isso é enfaticamente negado por Kant na continuação do argumento na primeira *Crítica*: a conexão praticamente necessária da moralidade e da felicidade somente pode ser alcançada em um mundo inteligível (Cf. KrV A 811/B 839).

A solução destes impasses só pode ser remediada se se assume a perspectiva do duplo ponto de vista acerca do objeto:

Mas visto que estou não somente autorizado a pensar a minha existência também como númeno no mundo do entendimento, mas até mesmo, na lei moral, um fundamento de determinação puramente intelectual da minha causalidade (no mundo sensível), não é impossível que a moralidade da intenção tenha, enquanto causa, um nexa, embora não imediato, certamente mediato (por intermédio de um autor inteligível da natureza), e sem dúvida necessário, com a felicidade, enquanto efeito no mundo sensível; ligação que, em uma natureza que é meramente objeto dos sentidos, nunca pode ter lugar senão de maneira contingente e não pode ser suficiente para o sumo bem. (KpV AA:05, p.114-15)

Desta maneira a natureza considerada “meramente objeto dos sentidos”, não permite uma compreensão satisfatória da ideia de acordo com a qual a felicidade repousaria “sobre o acordo da natureza com todo o seu fim” (KpV AA:05, p.124) com a determinação moral da vontade do homem, pois na natureza considerada meramente como objeto dos sentidos, tal conexão ocorreria apenas de modo contingente. Assim a conexão entre moralidade e felicidade somente seria possível, portanto, se a natureza for considerada do ponto de vista númerico. Assim, o “sumo bem derivado (do melhor mundo)” (KpV AA:05, p.125) do qual Kant fala na segunda *Crítica* corresponde ao desenvolvimento da ideia do reino dos fins que ele apresentou na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde o reino dos fins é explicitamente chamado de “*mundus intelligibilis*” (GMS AA:04, p.438). Na obra de 1785, Kant designou o reino dos fins como “a ligação sistemática de seres racionais mediante leis comuns” (GMS AA:04, p.433). Kant estabeleceu duas condições para que isso ocorra: (I) o imperativo categórico deve ser universalmente seguido, e (II) a concordância entre o reino da natureza e o reino dos fins⁴¹. A observância geral do imperativo categórico é aqui apenas uma condição necessária, mas não suficiente, para que todos os membros atinjam o fim da felicidade, que engloba todos os seus próprios fins⁴².

Ora, esta distinção de Kant entre reino da natureza e reino dos fins remonta à distinção de Leibniz entre o reino da graça “que funciona segundo as leis das causas finais por apetições, fins e meio”; e o reino da natureza que funciona “segundo as leis das causas eficientes ou dos movimentos” (LEIBNIZ, 2004, p.146). Todavia Leibniz sustenta que existe uma “harmonia entre o reino físico da Natureza e o reino Moral da Graça” (LEIBNIZ, 2004, p.148). Na *Crítica da razão pura*, Kant se refere explicitamente à esta distinção de Leibniz entre o reino da graça e o reino da natureza, e conclui que “enxergar-se no reino da graça ... é uma ideia prática necessária da razão” (KrV A 812/B 840). A suposição do melhor mundo númerico é, portanto, uma pré-condição necessária para a determinação da vontade pela lei moral. A lei moral exige a efetivação do sumo bem no mundo o que demanda do ser humano “o empenho na produção e na promoção do sumo bem no mundo” (KpV AA:05, p.126). No mundo sensível, tais exigências não podem ser alcançadas, uma vez que a conexão entre moralidade e felicidade pode ser, na melhor das hipóteses, ser contingente, conforme argumenta Kant. É um dever, portanto “efetivar, tanto quanto formos capazes, o sumo bem e, por isso, ele tem também de ser possível” (KpV AA:05, p.143. Nota). A correspondência do “reino da natureza com o reino da moral” (KpV AA:05, p.145), é condição necessária para a conexão entre moralidade e felicidade, e só é possível de ser concretizada no mundo númerico. A vontade, no entanto,

só pode determinar a promoção do sumo bem no mundo dos sentidos se considerar que tal efetivação é possível; assim, o melhor mundo, concebível apenas como numênico é, portanto, necessário para o cumprimento das exigências da lei moral⁴³.

Seguindo esta linha argumentativa, a conclusão do argumento de Kant é muito semelhante à de Leibniz, pois considera Deus como o soberano e legislador do reino dos fins (cf. GMS AA:04, p.439)⁴⁴; o objetivo probatório da dedução do postulado da existência de Deus da segunda *Crítica*, no entanto, é Deus como “a causa (por conseguinte, o autor) da natureza” (KpV AA:05, p.125). Como tal, Deus deve estabelecer o “nexo necessário entre a moralidade e a felicidade, que lhe é proporcional, de um ser pertencente ao mundo [...], um ser que exatamente por isso não pode, por sua vontade, ser causa dessa natureza” (KpV AA:05, p. 124). O que “natureza” e “mundo” significam aqui? Em que mundo é estabelecida a conexão entre moralidade e felicidade? Deus como o autor da natureza sugeriria a correspondência entre o reino da moral e o reino da natureza neste mundo visível. Deus, portanto, interviria diretamente na ordem natural do mundo dos sentidos a fim de estabelecer a conexão entre moralidade e felicidade. Todavia, esta não parece ser a conclusão do argumento de Kant, uma vez que o postulado da existência de Deus visa estabelecer uma prova da existência de Deus como o chefe do reino dos fins ou da graça, portanto a existência de Deus não prova Deus como força de intervenção no mundo dos sentidos, ou reino da natureza⁴⁵.

O objetivo do argumento seria, então, provar que “o reino da natureza [...] tanto quanto o reino dos fins [pode ser pensado] como unido sob um soberano” (GMS AA:04, p.439). Isso decorre do fato de que o reino da natureza foi criado para o bem do reino dos fins, uma vez que “quando se pergunta pelo fim último de Deus na criação do mundo, tem-se de mencionar não a felicidade dos seres racionais nesse mundo, mas sim o sumo bem” (KpV AA:05, p.130). O sumo bem, que é dever do ser humano realizar no mundo sensível, só é possível de ser alcançado no mundo numênico. Kant fala de “uma natureza que é meramente objeto dos sentidos” (KpV AA:05, p.115); de modo que argumento do postulado sustenta que é necessário assumir “uma causa da natureza como um todo, que é distinta da natureza” (KpV AA:05, p.125). Assim, a natureza como um todo da qual fala Kant deve ser compreendida sob o duplo aspecto como natureza sensível e numênica⁴⁶.

O postulado sobre a existência de Deus abre uma nova perspectiva sobre a lei moral: ela deve ser vista como um mandamento divino, sem abolir a autonomia moral do ser humano. Por meio de seu comando, a lei moral conduz à ideia de que todos os deveres teriam que ser considerados como se fossem mandamentos divinos. Portanto, a razão exige assumir um ser por meio do qual o que é absolutamente prescrito pela lei moral possa ser alcançado. O fato de o ser humano realizar o propósito prescrito pela lei moral pressupõe que a lei moral deve ser considerada como “aquilo que é mais estimável no mundo, a saber, o respeito ao seu mandamento, a observância do dever sagrado que sua lei nos impõe, se a isso se acrescenta a sua esplendida disposição de coroar uma ordem tão bela com a adequada felicidade” (KpV AA:05, p.131). O ser humano não realizaria o propósito se não fosse tomado como próprio propósito de Deus e se o mandamento para realizar esse propósito não fosse uma expressão da vontade divina. Assim, a lei moral revelaria o propósito final de Deus na criação do mundo⁴⁷.

3.3 – CONCLUSÃO

Os postulados não são, portanto, objetos da razão teórica que se pudesse fazer “uso positivo em propósito teórico” (KpV AA:05, p.134). Por meio dos postulados, Kant sustenta ser possível “uma ampliação da razão pura em propósito prático”, mas isso consiste apenas no fato de que aqueles conceitos “meramente pensáveis” são “agora declarados assertoricamente”. A ampliação da razão pura prática não é, portanto, uma extensão da razão teórica, mas a um instrumento da razão teórica que trabalha com as ideias “de maneira negativa (apenas para assegurar propriamente o seu uso prático), isto é, não para uma ampliação, mas para purificação, para afastar, de um lado, o antropomorfismo como fonte da superstição [...] de outro lado, para afastar o fanatismo” (KpV AA:05, p.135-36). Kant mostra isso com o exemplo do postulado da existência de Deus⁴⁸.

A causa suprema da natureza, como mostra a dedução do postulado da existência de Deus, deve ser a razão da concordância da natureza com o determinante supremo da vontade dos seres racionais, ou seja, deve ser “um ser que, mediante o entendimento e a vontade, é a causa (por conseguinte, o autor) da natureza” (KpV AA:05, p.125). Esse conceito de Deus é posteriormente restringido: Os predicados pelos quais pensamos em Deus são “entendimento e vontade, e certamente em relação recíproca de tal maneira eles têm de ser pensados na lei moral” (KpV AA:05, p.137). Embora esses conceitos sejam retirados da natureza da própria razão, eles não são antropomorfismos ou um conhecimento transcendente de objetos supersensíveis, porque abstraem de todas as outras qualidades do entendimento e da vontade humanos e resta apenas o “aquilo que é exigido para a possibilidade de se pensar uma lei moral e, portanto, certamente um conhecimento de Deus, mas apenas em uma relação prática” (KpV AA:05, p.137).

O conceito de Deus é, conseqüentemente, um conceito pertencente à moralidade e não à filosofia natural e à metafísica. Kant repete os passos decisivos de sua crítica à prova ontológica (KrV A 592 - 603/B 620 - 631) e físico-teológica (A 620 - 630/B 648 - 658) de Deus. Como todo juízo de existência é sintético, a existência de Deus não pode ser provada a partir do mero conceito do ser mais perfeito. Assim o máximo que se pode alcançar a partir do conhecimento limitado que possuímos é uma ideia difusa de um autor “sábio, bondoso, poderoso”, porém daí não podemos inferir absolutamente nada acerca de sua “onisciência, bondade total, onipotência, etc.” (KpV AA:05, p.139). O conceito de Deus dessa forma “sempre permanece um conceito não exatamente determinado da perfeição do ser primordial, para sustentá-lo como adequado ao conceito de uma divindade” (KpV AA:05, p.139). Para levar a um Ser onisciente, onibenevolente, onipotente etc. o caminho da razão teórica não é um caminho adequado, nem possível de ser feito, de modo que o conceito de Deus pertence exclusivamente à moral. Nesta acepção, o que se vê é que Kant se viu forçado a apelar a uma noção de autor moral do mundo (providência divina) como a noção capaz de horizonte de justificação do agir moral do homem com vistas a consecução do fim último ao qual se destinaria o gênero humano.

Em face dos argumentos apresentados por Kant na doutrina dos postulados pode-se extrair duas conseqüências, a saber, em primeiro lugar a *antecedência da experiência* de Deus em relação ao mundo e, em segundo lugar, a *dispensabilidade* de qualquer conhecimento teórico

em relação a essa experiência. A partir daquela operação da primeira *Crítica* que procurou limitar o saber para ceder lugar a fé, Kant julga que conseguiu estabelecer um caminho seguro no qual a filosofia prática é capaz de conferir realidade objetiva a algumas reivindicações da razão sobre o inteligível, nomeadamente aquelas reivindicações relativas às ideias de Deus e imortalidade da alma. Assim, ao limitar o saber a filosofia crítica “é realmente negativa, mas na medida em que suprime ao mesmo tempo um obstáculo que limita o segundo uso, ou mesmo que ameaça destruí-lo, ela tem de fato uma utilidade positiva”, porém se revela uma utilidade positiva que se apresenta no âmbito prático no qual se encontrará a possibilidade de uma apreciação positiva das ideias, onde se atesta que “há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral), no qual ela se estende inevitavelmente além dos limites da sensibilidade sem necessitar de qualquer assistência da especulativa” (KrV B XXV). Atendida a *dupla reivindicação da razão*, que demanda tanto a antecedência empírica do conceito de Deus quanto a impossibilidade de conhecimento teórico, torna-se possível uma apreciação positiva acerca da efetividade do argumento prático⁴⁹.

Portanto, para ser possível pensar em um sumo bem derivado, ou seja, *o melhor dos mundos possíveis*, é preciso postular um sumo bem originário, ou seja, a existência de Deus. O sumo bem como concordância entre moralidade e felicidade exige a dignidade moral dos seres humanos e, portanto, o sujeito moral conquista o *direito* de sua participação na felicidade na exata medida de sua conduta. Para tanto, a razão deve assumir que exista um sábio e justo juiz diante do qual esta dignidade deve ser *avaliada e julgada*. Dessa forma, apenas mediante o cumprimento da lei e de sua conseqüente esperança prática religiosa é que se torna possível pensar na harmonia entre felicidade e moralidade que consideradas em si mesmas são estranhas uma a outra. A possibilidade de harmonia entre felicidade e moralidade se dá mediante um autor (Deus) que torna possível o sumo bem derivado. A conciliação entre os reinos da liberdade e da natureza como condição do *melhor dos mundos possíveis*, é a chave para solucionar a questão do sumo bem⁵⁰. Kant não encerrou sua discussão acerca deste problema com a doutrina dos postulados da razão prática, ele retornará a este tópico na *Crítica da faculdade do juízo* em 1790, porém a análise desta temática excede o escopo do presente artigo devendo ser reservado para seu tratamento um artigo futuro.

Resumo: O presente artigo pretende caracterizar a compreensão kantiana das noções de progresso e perfeição a partir de seu posicionamento no interior do debate realizado pelo esclarecimento alemão do século XVIII. Para levar a cabo tal tarefa, o presente artigo pretende executar duas tarefas: em primeiro lugar apresentar contextualização da filosofia kantiana da história dentro do assim chamado esclarecimento alemão a partir do debate envolvendo a noção *Bestimmung des Menschen* (destinação do ser humano) com vistas a demonstrar o modo como Kant desloca as noções de perfeição e destinação de um contexto teológico para um contexto antropológico e histórico. A segunda tarefa consiste em apresentar o modo como a ideia de perfectibilidade infinita advinda do debate acerca da *Bestimmung des Menschen* desempenha um papel central na *Crítica da razão prática* em 1788. Para a concreção desta segunda tarefa, o presente artigo discutirá a doutrina kantiana dos postulados da razão prática – a imortalidade da alma e a existência de Deus – como condições para que a moralidade possa ser possível no mundo.

Palavras-chave: Kant; perfeição; progresso; Deus; Alma

Abstract: This article aims to characterize the Kantian understanding of the notions of progress and perfection from its position within the debate carried out by the German enlightenment of the 18th century. In order to carry out this task, this article intends to perform two tasks: firstly, to present a contextualization of the Kantian philosophy of history within the so-called German enlightenment, starting from the debate involving the notion *Bestimmung des Menschen* (vocation of man), with a view to demonstrating how Kant shifts the notions of perfection and destiny from a theological context to an anthropological and historical context. The second task is to show how the idea of infinite perfectibility arising from the debate on the *Bestimmung des Menschen* plays a central role in the *Critique of Practical Reason* in 1788. To accomplish this second task, this article will discuss the Kantian doctrine of the postulates of practical reason - the immortality of the soul and the existence of God - as conditions for morality to be possible in the world.

Key words: Kant; perfection; progress; God; Soul

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBT, Thomas; MENDELSSOHN, Moses. *Briefe die Neuste Litteratur betreffend 19* (1764).

CUNHA, B. L. *A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2017.

LEIBNIZ, G.W.F. *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena Chaui. In: LEIBNIZ, G.W.F. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, G.W.F. *Os princípios da filosofia ou A Monadologia*. Trad. Alexandre da Cruz Bonilha. In: LEIBNIZ, G.W.F. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MENDELSSOHN, Moses. *Phaedon, oder über die Unsterblichkeit der Seele. In drey Gesprächen*. National Library of the Netherlands, 1767.

KANT Immanuel: *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

_____. [1781/1787]: *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2013.

_____. [1784]: *Ideia de uma história universal com um propósito Cosmopolita*. Trad. de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

_____. [1785]: *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução, notas e introdução por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Bacarolla, 2009. Ed. Bilingue.

_____. [1788]: *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. São Paulo: Editora Vozes, 2016.

_____. [1790]: *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2016.

_____. [1793]: *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser certo na teoria, mas nada vale na prática*. Trad. de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

KUEHN, Manfred. 'Reason as species characteristic'. In: RORTY, Amélie Oksenberg; SCHMIDT, James. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge University Press 2009.

RICKEN, Friedo. 'Die Postulate der reinen praktischen Vernunft (122 – 148)' In: HÖFFE, Otfried (Hrsg). *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft* Berlin: Akademie Verlag, 2016. (Klassiker Auslegen, Band 26).

SPALDING, Joahann Joachim. *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*. Berlin, 1749.

WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* (1720). Ed. Hans Werner Arndt. Reimpresão, Hildesheim, 1976__

NOTAS / NOTES

¹ Este artigo representa uma versão ampliada da seção 2.2 do capítulo segundo da dissertação de mestrado do autor, intitulada *O Projeto Moderno de uma Teoria do Ser Humano Segundo Kant: Sobre Autonomia e Perfectibilidade*, defendida em janeiro de 2021 pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB PPG-FIL).

² Graduado em filosofia pela Universidade de Brasília. Mestre em filosofia pela Universidade de Brasília. Atualmente doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPG-FIL) sob orientação do prof^o. Dr. Alexandre Hahn. Este trabalho foi financiado com recursos do Edital DPG nº0010/2023.

Graduated in philosophy from the University of Brasília. Master's degree in philosophy from the University of Brasília. Currently a PhD student in the Philosophy Postgraduate Program at the University of Brasília (PPG-FIL) under the guidance of Prof. Dr. Alexandre Hahn. This work was funded by DPG Notice nº0010/2023.

³ As referências seguem a paginação original dos escritos de Kant conforme à edição da Preussische Akademie der Wissenschaften. Muitos dos trechos citados basearam-se em traduções para o português. As traduções utilizadas podem ser consultadas na bibliografia. Eventuais traduções e/ou modificações nas traduções utilizadas de nossa autoria contam com referência ao original. As abreviações seguem o padrão estabelecido pela Kant-Studien.

⁴ Dois casos exemplares desta perspectiva são Höffe e Weyard que consideram que o progresso na filosofia da história de Kant concerne somente ao aspecto jurídico-político e, não diz respeito ao desenvolvimento moral do gênero humano

⁵ Cito três passagens que considero bastante elucidativas sobre este ponto: (I) “Surgem assim os primeiros passos verdadeiros da brutalidade para a cultura que consiste propriamente no valor social do ser humano; assim se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, se forma o gosto e, através de uma ilustração (*Aufklärung*) continuada, o começo converte-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseria disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados e, deste modo, metamorfosear também por fim uma consonância para formar sociedade, patologicamente provocada, num todo *moral*.” (IaG AA:08, p. 21); (II) “As belas artes e as ciências, que, através de um prazer universalmente comunicável e da polidez e refinamento requeridos pela sociedade, tornam o ser humano se não moralmente melhor, ao menos civilizado, extraem muito da tirania dos impulsos sensíveis, assim preparando o ser humano para uma dominação em que somente a razão deve ter poder; ao passo que os males que nos são infligidos em parte pela natureza, em parte pelo insuportável egoísmo humano, ao mesmo tempo fomentam, ampliam e fortalecem as forças da alma para que não sucumbam a eles, permitindo-nos sentir assim a aptidão para fins elevados que reside oculta em nós.” (KU AA:05, p. 433-34); (III) “No triste espetáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, oprimem o gênero humano, como dos que os homens fazem uns aos outros, o ânimo sente-se, porém, incitado pela perspectiva de que as coisas podem ser melhores no futuro e, claro está, com uma benevolência desinteressada, pois já há muito estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado. [...] Além disso, há muitas provas de que o gênero humano no seu conjunto progrediu efetivamente e de modo notável sob o ponto de vista moral no nosso tempo [...]”. (TP AA:08, p. 309-100)

⁶ Cf. Zef AA:08, p. 375 nota.

⁷ Lê-se na quarta proposição de IaG: “O meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que ele se torna, finalmente, causa de uma ordem legal das mesmas disposições. Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade; essa tendência, porém, está unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana”. (IaG AA:08, p. 20).

⁸ Tomo de empréstimo, por assim dizer, esta nomenclatura de Manfred Kuehn. Cf. KUEHN, Manfred. Reason as species characteristic. In. RORTY, Amélie Oksenberg; SCHMIDT, James. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge University Press 2009. A interpretação aqui desenvolvida tem no artigo de Kuehn sua principal interlocução.

⁹ No *Discurso de metafísica*, Leibniz sustenta: “Ademais toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira, quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha. Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicada por todas representações de sua obra completamente diferentes. Pode-se até dizer que toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode”. (LEIBNIZ, 2004, p. 18)

¹⁰ Todas as traduções dos textos de Mendelssohn são de minha responsabilidade.

¹¹ Todas as traduções desta obra são de minha responsabilidade.

¹² KUEHN, op. cit., p. 77.

¹³ Acerca desta temática, sustenta Spalding: “Quanto esta grande expectativa não aumenta meu valor e meu destino? Percebo agora (*Ich erkenne nunmehr*) que pertenço a uma classe de coisas inteiramente distintas (*einer ganz andern Klasse von Dingen gehöre*) daquelas que surgem, se transformam e perecem diante dos meus olhos; e que esta vida visível não esgota de forma alguma todo o propósito da minha existência (*den ganzen Zweck meines Daseyns erschöpfe*). Fui, portanto, feito para outra vida. O tempo presente é apenas o início da minha duração; é a minha primeira infância, na qual sou criado para a eternidade; dias de preparação, que devem me fazer ser enviado para um novo e nobre estado”. (SPALDING, 1749, p. 23).

¹⁴ O título completo do tratado de Wolff é *Pensamentos racionais acerca do fazer e do deixar de fazer do ser humano na promoção de sua felicidade (Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit)*, abreviada como *Ética alemã*. Citaremos esta obra a partir da sigla *Eth.*, seguida pelo número da seção.

¹⁵ Lê-se na *Eth* §41: “Estou bem ciente de que causa estranheza em alguns, em relação ao porquê fazemos (*warum wir*) da perfeição de nossa natureza e de nossos estados é o propósito último e principal (*der letzten Absicht und zur Haupt-Absicht*) de todos os nossos atos livre.”

¹⁶ KUEHN, M. op. cit., p. 78-9 argumenta: “Spalding takes this view a step farther in his *Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung (On the Usefulness of the Office of the Preacher)* of 1773, expanded 1791, arguing that sermons should leave out completely any theoretical or dogmatic elements, such as the doctrine of the Trinity, the doctrines of salvation and God’s grace and our justification in Christ. The preacher should instead emphasize the “supreme authority of conscience and the moral force of virtue and public morality.” Opting for “disinterested Christian benevolence” and against pietism and its emphasis on a personal experience of conversion, he argues that the preacher’s task is to teach virtue, and the task of the church is primarily one that concerns the world we inhabit, not eternal life. In fact, it is only this function that saves the office of the preacher from redundancy. Interesting for our discussion is that Spalding believes he can use the analysis of human nature in an attempt to establish what is the goal and task of human beings as a species, and that he believes he has shown that this task consists in the cultivation ad infinitum of the higher faculties of human beings. And this is what makes his view Christian in his own eyes as well as in those of many contemporaries. In the end, it is a theological enterprise, not a philosophical one. It is also what makes it a part of “higher speculation.”

¹⁷ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 10.

¹⁸ Abbt está convencido de que a visão de Spalding está intimamente ligada à visão de filósofos como Platão ou Locke. Sobre isso, ver *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 25.

¹⁹ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 29.

²⁰ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 31.

²¹ KUEHN, M. op. cit., p. 80.

²² KUEHN, M. op. cit., p. 74.

²³ Os *phenomena bene fundata* (fenômenos bem fundamentados) é o modo como Leibniz designa o fundamento das aparências que, embora diferentes para os diversos observadores, relacionam-se entre si e tem sua origem em um mesmo princípio. Na metafísica de Leibniz, o universo se constitui por mônadas que são substâncias “simples, que entram nos compostos” (*Monadologia* §1). Cada mônada contém uma representação da totalidade do universo (*Monadologia* §56-57), e as mônadas entre si devem ser distinguíveis umas das outras do ponto de vista qualitativo (*Monadologia* §8-9). As percepções das mônadas possuem graus variados de clareza e distinção, mas algumas percepções correspondem ou ao modo por meio do qual as mônadas se relacionam entre si, ou aos modos como as representações são genuinamente ordenadas – estes são os *phenomena bene fundata* –. Para Leibniz existem duas grandes categorias de *phenomena bene fundata*, quais sejam, o mundo dos objetos individuais e suas interações e fenômenos mais abstratos como o espaço, tempo e causalidade. Esta ideia se encontra na noção de harmonia pré-estabelecida de Leibniz como resposta ao problema da interação entre corpo e alma, ele sustenta: “O corpo pertencente a uma Mônada, que é sua Entelêquia ou Alma, constitui com a Entelêquia o que se pode chamar um *vivente*, e com a Alma o que se pode chamar um *Animal*. Ora, esse corpo de um vivente ou de um animal é sempre orgânico, pois cada Mônada sendo a seu modo um espelho do universo, e estando o universo regulada conforme uma ordem perfeita, é preciso que haja também uma ordem no representante, ou seja, nas percepções da alma e por conseguinte no corpo, segundo a qual o universo está representado nela” (*Monadologia* §63). E prossegue: “Assim a alma só muda de corpo pouco a pouco e gradativamente, de maneira que nunca é despojada instantaneamente de todos os seus órgãos; e frequentemente há metamorfose nos animais, mas nunca Metempsicose, nem transmigração das Almas; tampouco há *Almas* completamente *separadas*, nem *gênios* sem corpo. Só Deus está completamente separado. É isso que faz com que não haja nunca nem completa geração, nem morte perfeita, no sentido estrito, a saber, a que consiste na separação da alma. E o que chamamos *gerações* são desenvolvimentos e crescimentos, assim como o que chamamos *mortes* são envolvimentos e diminuições”. (*Monadologia* §72-73).

²⁴ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 69; p. 75

²⁵ KUEHN, M. op. cit, p. 82.

²⁶ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 113.

²⁷ KUEHN, 2009, p.83.

²⁸ Segundo Kant: “Nas disposições naturais de um ser organizado, isto é, constituído em conformidade com o fim que é a vida, supomos como princípio que nele não se encontre instrumento algum para qualquer fim senão aquele que também é o mais conveniente e o mais adequado a ele. Ora, se o verdadeiro fim da natureza num ser dotado de razão e de uma vontade fosse a sua *conservação*, a sua *prosperidade*, numa palavra, a sua *felicidade*, então ela teria tomado muito mal suas providências para isso ao escolher a razão da criatura como executora dessa sua intenção. Pois todas as ações que ela [a criatura] tem de realizar nessa intenção e toda a regra do seu comportamento lhe teriam sido indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquele fim poderia ter sido obtido por ela com muito maior segurança do que jamais pode acontecer pela razão; e, se, esta tivesse sido outorgada por acréscimo à criatura favorecida, ela só poderia ter servido para que esta criatura se entregasse a reflexões sobre a índole feliz de sua natureza, para admirá-la, alegrar-se com ela e por ela ficar grata à causa benfazeja; mas não para submeter sua faculdade apetitiva a essa direção fraca e enganosa e para se intrometer atabalhoadamente na intenção da natureza; numa palavra, ela teria tomado precauções para que a razão não descambasse em um *uso prático* e não tivesse o atrevimento de excogitar para si mesma, com seus fracos discernimentos, o plano da felicidade e os meios para chegar até ela”. (GMS AA:04, p. 395).

²⁹ KUHEN, 2009, p. 84.

³⁰ KUHEN, 2009, p. 84-5.

³¹ KUHEN, 2009, p. 86.

³² KUHEN, 2009, p. 87.

³³ KUEHN, 2009, p. 86.

³⁴ KUEHN, 2009, p. 86-7.

³⁵ RICKEN, Friedo. ‘Die Postulate der reinen praktischen Vernunft (122 – 148)’ In: HÖFFE, Otfried (Hrsg). *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft* Berlin: Akademie Verlag, 2016. (Klassiker Auslegen, Band 26), p. 172. O mencionado artigo constitui a base fundamental da interlocução da presente exposição dos postulados da razão prática.

³⁶ Dedução aqui empregada no sentido que Kant dá para esta noção, isto é, a legitimidade com se emprega um conceito. (Cf. KrV A 84/B 116).

³⁷ RICKEN, 2016, p. 172.

³⁸ RICKEN, 2016, p. 173.

³⁹ RICKEN, 2016, p. 167.

⁴⁰ RICKEN, 2016, p. 168.

⁴¹ cf. GMS AA:04, p. 438.

⁴² RICKEN, 2016, p. 169.

⁴³ RICKEN, 2016, p. 169-70.

⁴⁴ Leibniz na *Monadologia* sustenta: “Também se pode dizer que Deus como arquiteto satisfaz em tudo a Deus como legislador; e que, assim, os pecados devem implicar seu próprio castigo segundo a ordem da natureza e em virtude da própria estrutura mecânica das coisas; e que do mesmo modo as belas ações obterão sua recompensa por vias mecânicas em relação aos corpos, ainda que isto não possa nem deva ocorrer sempre imediatamente” (LEIBNIZ, 2014, p. 148).

⁴⁵ RICKEN, 2016, p. 170.

⁴⁶ RICKEN, 2016, p. 171.

⁴⁷ RICKEN, 2016, p. 172.

⁴⁸ RICKEN, 2016, p. 172.

⁴⁹ CUNHA, 2017, p. 256.

⁵⁰ CUNHA, 2017, p. 259-60

Recebido / Received: 4/9/2023

Aceito / Accepted: 18/10/2023

A ANTROPOLOGIA PRÁTICA É COMPLEMENTAR OU CONFLITANTE EM RELAÇÃO À MORAL A *PRIORI*?

IS PRACTICAL ANTHROPOLOGY COMPLEMENTARY OR CONFLICTING IN RELATION TO A PRIORI MORALITY?

Matheus Renê Lamas KIENER¹

Universidade Federal de Santa Catarina

INTRODUÇÃO

A ética de Kant se preocupa com aspectos empíricos da agência moral, mas visando a pureza da moralidade e o expurgo de qualquer elemento empírico, seu lugar é rigorosamente separado da moral *a priori*. Sendo assim, a segunda parte da ética, chamada de antropologia prática na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e de antropologia moral na *Metafísica dos Costumes*, tem lugar na filosofia prática de Kant, sendo exposta em várias obras e nas aulas ministradas semestralmente por muitos anos.

A moral deve ser totalmente expurgada de todo elemento empírico, porque a razão é a única fonte das leis morais, mas tendo em vista a relevância moral da empiria, para Kant, existe uma parte da Ética responsável por tratar das questões empíricas; a antropologia prática, definida como um conhecimento empírico das condições subjetivas que facilitam ou dificultam o cumprimento da lei moral. Entretanto, a relação entre essas duas partes pode suscitar dúvidas, como se poderia suspeitar devido ao aspecto inteligível da moral e ao aspecto empírico da antropologia. Especificamente, a filosofia prática de Kant pressupõe, de maneira rigorosa, a imputabilidade do agente. Isso significa que o agente é o único responsável pelo seu status moral, a saber, se é moralmente bom ou mau.

O nosso objetivo principal, no presente texto, é descobrir se a relação entre as duas partes da ética é conflitante ou complementar. Essa questão geral será dividida em questões particulares, que resumidamente são: (1) como a antropologia prática é possível teoricamente? (2) como a antropologia prática é possível praticamente (como fatores empíricos afetam a agência humana)? E (3) qual é a esfera de contribuição possível da antropologia prática? As

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p55>

respostas a essas questões nos conferirá clareza e permitirão que alcancemos o objetivo principal desse texto, isto é, descobriremos a resposta ao nosso problema geral, expressado no título.

O PROBLEMA TEÓRICO

Em primeiro lugar, como a antropologia é possível teoricamente? É prudente observar como esse problema é exposto por Schleiermacher e apresentado por Patrick Frierson, em *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Na perspectiva de Frierson, a maneira como Kant entende a liberdade humana em sua filosofia moral, levanta as questões a respeito da coerência entre as reivindicações de sua filosofia crítica e de sua antropologia. Para Kant, a liberdade é um conceito universal e abstrato, que se aplica a todos os seres humanos independentemente de suas diferenças individuais e culturais. Além disso, e talvez até mais importante, em Kant, a responsabilidade moral é rigorosamente imputada ao agente. Para Schleiermacher, problema é que Kant se compromete com três pontos, mas supostamente poderia somente se comprometer com dois: (1) a vontade é transcendentemente livre, (2) a antropologia é empírica e (3) a antropologia é o estudo moralmente relevante de facilitadores e dificultadores da moralidade. Embora existam três possibilidades (aceitar a primeira e a terceira ou a segunda e a terceira ou a primeira e a terceira), à primeira vista, se olharmos com atenção, só existe uma possibilidade plausível: aceitar a primeira e a segunda reivindicação. Por isso, o problema é apresentado de modo a levantar questões sobre a possibilidade teórica de se levar adiante um saber empírico relevante moralmente. Isso porque, se somos livres transcendentemente, a parte empírica da ética parece ser irrelevante moralmente. Em outras palavras, o conceito de liberdade transcidental parece implicar na impossibilidade de qualquer complemento ou contribuição da antropologia prática para a moral. Desse modo, Frierson salienta que:

Um fundamento livre de efeitos no mundo teria que estar fora da natureza no sentido de que não seria suscetível de ser um efeito de causas naturais. Isso é precisamente o que significa para tal causa ser livre. A razão teórica fornece uma base para afirmar que, se houver causas livres, elas não devem ser influenciadas por outras causas no mundo empírico. Nesse sentido, a relação entre liberdade e natureza é assimétrica. (Frierson, 2003, p. 4)

A observância da assimetria supracitada é um *insight* significativo de Frierson, pois indica a impossibilidade de influências relativamente à liberdade. O modo como o problema é posto parece evidenciar a dificuldade de desenvolver esse saber coerentemente, enfatizando o desafio teórico. Ademais, esse raciocínio indica um caminho de solução para o problema teórico: a antropologia é complementar e teoricamente possível desde que mantenha-se nos limites do sensível. Assim, seguindo Frierson, parece que o caminho para solucionar esse problema envolve o discernimento entre o que é *a priori* e empírico na Ética. Isso porque considerar a antropologia prática como possível teoricamente parece exigir a especificação a respeito dos limites dentro dos quais ela pode desempenhar o seu papel.

O desafio das reivindicações supostamente conflitantes, exposto por Frierson, reside na importância das duas primeiras, como pilares estruturantes da filosofia prática de Kant, em contraste com a última, cuja negação apenas exclui a segunda parte da ética. Por isso, à primeira

vista, somos conduzidos a considerar a antropologia prática como irrelevante, pois as outras duas premissas são fundamentais: o conceito de liberdade é o pilar da filosofia prática, sem o qual tudo desmorona, e a antropologia é definida, crucialmente, como saber empírico, pois é a área reservada especificamente para isso, já que a moral deve ser expurgada de qualquer elemento sensível. Sendo assim, das três reivindicações aparentemente conflitantes, as duas primeiras são irrecusáveis e parece plausível abandonar apenas a última. Disso resultaria apenas que a parte empírica deve ser desconsiderada como parte da filosofia prática kantiana, sem grandes problemas teóricos.

Consequentemente, encontramos-nos numa encruzilhada: ou encontramos uma maneira satisfatória de interpretar plausivelmente a relação entre as partes da ética, ou a segunda parte da ética é teoricamente inconsistente com a primeira parte. Entretanto, a leitura dos conhecimentos referentes à antropologia prática, tanto nas obras publicadas por Kant, como nas aulas ministradas por ele ao longo de vários anos, nos leva a crer na relevância moral desse saber. Acontece que os fatores empíricos que seriam moralmente relevantes, a saber, a constituição psicológica do agente, a sua educação e a política (especificamente, a estrutura e a organização da sociedade civil na qual o agente está inserido), entre outros, podem influenciar a moralidade, mas a determinação absoluta do arbítrio sempre será de responsabilidade do agente.

O desafio aqui se apresenta à proporção que percebemos a aparente relevância moral da sensibilidade. Ora, alguns fatores empíricos, tanto intuitivamente quanto, principalmente, do ponto de vista da filosofia prática de Kant, parecem desempenhar um papel relevante na moral: a subjetividade do agente, bem como a educação recebida e a sociedade na qual ele está inserido. Então, afinal, como esses fatores empíricos influenciam a moralidade? Nesse sentido, Frierson sugere que a presença crescente de estruturas políticas estáveis podem ajudar no cultivo da constância em ações baseadas em princípios (FRIERSON, 2003, p. 67).

Para considerar possível teoricamente a antropologia prática, é importante ter clareza sobre a distinção entre o eu numênico e o eu empírico: uma coisa são os princípios *a priori* que movem a ação, outra coisa é a expressão empírica da moralidade nas ações morais no mundo. Em relação a isso, Frierson afirma que:

A explicação de Kant sobre a relação entre liberdade e influências empíricas depende de sua distinção entre fenômenos e noumenos, e especificamente de sua afirmação de que cada pessoa existe tanto como uma série fenomenal (natureza) quanto como um fundamento noumenal (livre) dessa série. A solução para o dilema de Schleiermacher é que a responsabilidade moral e, portanto, a liberdade se aplicam a si mesmo como um fundamento livre de aparências, enquanto os facilitadores e os obstáculos afetam apenas a “aparência» natural de alguém. (Frierson, 2003, p. 67)

A perspectiva de Frierson sugere um caminho para manejar a nossa questão, na medida em que foca na parte empírica do ser humano e nas suas especificidades. Isso porque a antropologia prática, enquanto um saber empírico sobre o ser humano, lida com o âmbito da influência, no eu empírico, enquanto trata dos fatores empíricos que facilitam ou dificultam o cumprimento da lei moral. A colaboração de Frierson para nós reside no esclarecimento de que os facilitadores e dificultadores incidem sobre o eu empírico. Desse modo, a antropologia

prática pode ser empírica e relevante moralmente. Concluímos a partir da exposição precedente que o desenvolvimento da antropologia como saber empírico e moralmente relevante é possível desde que suas contribuições limitem-se empírico da agência humana. Consequentemente, chegamos a um esboço de solução de nosso primeiro problema ou, pelo menos, ainda que de maneira preliminar, encontramos uma forma plausível de manejá-lo.

Logo, podemos aceitar as três reivindicações. Especificamente, no que diz respeito às duas primeiras, é impensável desconsiderá-las, o conceito de liberdade transcendental é basilar e expressa os fundamentos teóricos da filosofia prática kantiana, sem o qual a teoria não se sustenta, e o status empírico da antropologia prática é claramente postulado por Kant, sob razões que justificam sua existência - a negação desse status empírico implica necessariamente na negação da segunda parte da ética. A reivindicação discutível se refere à relevância moral da antropologia prática, mas observamos que ela é relevante desde que se limite ao aspecto sensível da agência humana, pois, assim, aparentemente, desaparece a tensão entre as três reivindicações.

A AMPLITUDE DO PROBLEMA E AS PISTAS PARA SOLUCIONÁ-LO

Nossas três questões se relacionam e buscando o melhor manejo delas, é oportuno trazer à tona a explicação de Kant sobre o processo de tornar-se moral. Essa explicação encontra-se na *Religião nos Limites da Simples Razão*, uma obra que também evidencia a amplitude de nosso problema. A nossa dificuldade liga-se ao rigor com o qual Kant se compromete em relação à imputabilidade e responsabilidade moral, tornando o agente impassível em relação às coisas que podem afetá-lo. Nesse sentido, ninguém, a não ser o próprio agente, pode fazer de si mesmo uma pessoa moralmente boa, através de um processo que resulta na fundação do caráter moral. Ademais, a *Religião* é um dos textos no qual encontramos conhecimento referente à segunda parte da ética e no qual Kant expõe o rigor de sua filosofia prática, que se manifesta em vários sentidos diferentes. Nosso interesse aqui, porém, repousa sobre o sentido estrito desse rigor em relação à “solidão” pressuposta no processo de tornar-se moralmente bom.

Na *Religião*, Kant oferece muitas explicações que constituem a parte empírica da ética. Por exemplo, o conceito de propensão ao mal se refere ao maior obstáculo ao cumprimento do dever e, por isso, é parte da antropologia prática. Trata-se de uma propensão inata da natureza humana, consequentemente, mesmo pessoas boas seguem sob a sua influência. Isso poderia levar alguém a questionar a possibilidade da moralidade e os limites da liberdade, mas com a devida atenção aos conceitos e, sobretudo, às explicações de Kant sobre como uma pessoa má se torna boa, podemos observar a coerência e harmonia entre liberdade e o mal radical.

Tendo em vista a exposição do desafio que enfrentamos, bem como a investigação que visa encontrar um modo plausível de manejá-lo, percorremos um trajeto argumentativo de Kant observável a seguir. Em primeiro lugar, no intuito de dissolver uma interpretação, cuja perspectiva vê uma aparente tensão entre liberdade e propensão ao mal, Kant sustenta que as propensões podem ser físicas ou não: a propensão ao mal não é física. Isso é relevante para nós, porque uma propensão “física (que se funda em impulsos sensíveis) para qualquer uso da liberdade, seja para o bem ou para o mal, é uma contradição” (RGV, AA, 6: 32). Assim,

Kant prossegue o seu raciocínio e explica que poderíamos ver uma contradição a respeito da propensão ao mal, em relação à liberdade, se não tivermos clareza sobre os tipos de atos existentes. Existem dois tipos de atos: o inteligível e o sensível. A propensão ao mal é um ato no primeiro sentido e, ao mesmo tempo, fundamento formal para todos os atos no segundo sentido. Kant explica que “Aquele é um ato inteligível, cognoscível unicamente pela razão, sem qualquer condição de tempo; esta é sensível, empírica, dada no tempo (*factum phaenomenon*)” (RGV, AA, 6: 32). Por essas razões, a propensão ao mal é inata e inextirpável e a sua origem é *a priori*. Ainda assim, os atos empíricos, morais ou não, seguem acontecendo no tempo, e as pessoas boas devem esforçar-se em cada caso para produzir ações morais. Portanto, mesmo uma pessoa moralmente boa está sempre sujeita às forças da propensão ao mal. É importante ter em vista que Kant defende que tornar-se moralmente bom é apenas o começo de um longo caminho de progresso moral, e requer atenção constante à execução do bem. Isso enfatiza a importância da virtude, como coação interna segundo a lei moral, porque mesmo uma pessoa que tenha se tornado moralmente boa, só consolida seu caráter no contínuo agir e devir no tempo e deve sempre se opor ao mal radicado nas profundezas de seu coração. Por isso, diz Rohlf que “a virtude é força que se opõe a nossa propensão natural ao mal, - isto é, - não se opõe às inclinações por si mesmas, mas a nossa tendência a priorizar a satisfação das inclinações sobre a lei moral” (ROHLF, 2013, p. 762). Para entender a função da sensibilidade e do tempo na moralidade vale a pena conhecer o funcionamento do caráter moral.

Na *Religião*, Kant explica o processo de tornar-se moralmente bom, referindo-se a ele como uma espécie de “revolução” (RGV, AA, 6: 47) moral que alguém pode operar, apenas, em si mesmo. Embora sejamos naturalmente maus, em um capítulo destinado ao tema da restauração da disposição originária para o bem, podemos observar algumas características desse processo revolucionário que inverte a ordem de prioridade dos princípios fundamentais da ação humana. Primeiramente, neste capítulo, é evidente o rigor kantiano a respeito da imputabilidade e responsabilidade envolvida, em certo sentido, na moralidade do agente. Isso significa que a fundação do caráter é de inteira responsabilidade do agente, no sentido de que é “efeito de seu livre-arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser bom nem mau moralmente” (“revolução” (RGV, AA, 6: 43). Se antes, Kant mostrou nossa propensão inata ao mal, nesse capítulo, ele mostra como se dá o restabelecimento da disposição originária para o bem, que consiste, sucintamente, “na instauração da pureza da lei como fundamento supremo de todas as máximas” (RGV, AA, 6: 46).

Ademais, Kant não desconsidera a sensibilidade, ao contrário, ele delimita claramente a fronteira entre virtude fenomênica e numênica, indicando que aquela se refere ao caráter empírico, passível de reformas graduais e esta ao caráter inteligível, somente possível mediante uma revolução. Em relação ao caráter empírico, alguém pode transitar da inclinação ao vício para uma tendência oposta, mas sempre movido pelo amor de si, e, nesse caso, “não é sequer necessária uma mudança de coração, mas unicamente uma mudança dos costumes” (RGV, AA, 6: 46). A mudança deve começar, entretanto, pelo âmbito inteligível e depois seguir pelo âmbito empírico, embora normalmente as pessoas mudem apenas o âmbito empírico ou pretendam

começar por ele, desconsiderando a mudança inteligível. Particularmente, em relação ao caráter inteligível de alguém, trata-se de:

(...) um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante reforma gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma revolução na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento como que por uma nova criação (Jo, III, 5; cf. I Moisés, 2) e uma transformação do coração. (RGV, AA 6: 47)

Nessa passagem, Kant postula a condição “solitária”, estritamente no sentido de que é requerida para o estabelecimento do caráter moral. A condição é solitária no sentido de que trata-se de algo que apenas o agente pode fazer por si mesmo e, certamente, independe de fatores empíricos. Todavia, Kant não desconsidera completamente a virtude empírica daqueles que se afastam do vício movidos pelo amor de si, ele apenas sustenta que tal virtude carece de valor moral genuíno. É válido acrescentar a importância da fundação do caráter moral, como algo primário e fundamental. Apesar disso, ele explica que as pessoas geralmente se preocupam unicamente com o seu caráter empírico, fundando posteriormente o caráter inteligível - se é que chegam a fazê-lo. De qualquer modo, seguindo a ordem correta, o agente deve fundar o seu caráter moral e iniciar a sua longa jornada moral no mundo empírico, sempre sujeita às tentações e obstáculos que põem à prova a firmeza de sua virtude.

A clareza sobre as fronteiras entre o inteligível e o sensível são cruciais para nós: a propensão ao mal é inata e adquirida, em sentidos diferentes. Isso porque começamos no mal, ou seja, temos a tendência à configuração da razão tal que prioriza o amor de si em relação à lei moral, mas quando produzimos uma ação má, adquirimos o mal. De maneira semelhante, se fundamos o caráter, realizamos um ato inteligível, cujo efeito se manifestará na ocorrência da produção da ação moral. Isso implica que, apesar das origens *a priori*, as ações morais e imorais se manifestam no mundo sensível, como efeitos da liberdade. Sendo assim, as ações morais ocorrem mediante ações sensíveis no mundo sensível, no tempo, pois estão na esfera sensível da realidade. Sendo assim, fundar o caráter parece ser o início, inteligível, de uma longa jornada, sensível: então qual é a importância moral da sensibilidade e do tempo para Kant?

Para responder a essa questão é útil verificar a explicação de Kant sobre a questão a respeito de como pode um homem naturalmente mau tornar-se bom. Kant afirma que ao transformar seu modo de pensar, fundando um caráter moralmente bom, ele se torna “um sujeito suscetível ao bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom, i.e., pode esperar que (...) se encontre no caminho bom (embora estreito) de uma constante progressão do mau para o melhor” (RGV, AA, 6: 48). Essa passagem expressa algo indispensável para nós, pois mostra a importância da sensibilidade e do tempo no tocante à moralidade. Em relação ao papel atribuído ao modo de sentir nesse contexto, Kant destaca o fato de que no “juízo dos homens, que só podem apreciar-se a si mesmos e a força de suas máximas segundo o domínio que obtêm sobre a sensibilidade no tempo” (RGV, AA, 6: 48), é necessário um permanente compromisso com a manutenção e melhoramento de sua moralidade, na esfera empírica, o que implica em mudanças no tempo. Por isso, após a mudança no modo de pensar

no estabelecimento do caráter moral, o agente deve comprometer-se com a “reforma gradual da propensão ao mal enquanto modo de pensar perverso” (RGV, AA, 6: 48). Isso significa que a revolução do modo de pensar é apenas o começo da moralidade. Fundado o caráter moral, há um longo e árduo trabalho para manter-se no caminho estreito do bem, pois seguimos sujeitos às forças da propensão ao mal, subseqüentemente, também das tentações ao mal. A antropologia prática parece ser útil àqueles que estão nesse caminho.

Ora, conseqüentemente, embora Kant conceda de maneira primária e fundamental a importância da fundação do caráter, ele afirma que isso é apenas o início do progresso moral, evidenciando a relevância moral da sensibilidade. Isso nos leva a crer que as duas partes da ética kantiana são complementares, na medida em que as contribuições da antropologia prática são possíveis, pelo menos, em um sentido específico. Especificamente, as contribuições possíveis da antropologia prática, como um saber sobre as condições subjetivas que favorecem ou dificultam o cumprimento da lei moral, são possíveis, ao menos, àqueles que já são moralmente bons. Isso porque eles, por meio daquela decisão solitária e imutável, tornaram-se bons, mas isso é apenas o início do caminho estreito do bem. Eles devem comprometer-se com o seu contínuo progresso moral, temporalmente, no mundo dos sentidos. Sendo assim, os fatores empíricos podem facilitar ou dificultar o seu progresso moral. Disso resulta que a antropologia prática tem um papel complementar em relação à moral *a priori*, certamente, pelo menos, em relação às ações daqueles que já são moralmente bons.

Alguém poderia objetar afirmando que a antropologia prática, então, oferece contribuições ínfimas e pequenas já que são direcionadas apenas àqueles raros seres humanos que fundaram um caráter inteligível. Mesmo que a antropologia prática se restrinja à referida limitação, cabe sublinhar a dificuldade do melhoramento moral: a propensão ao mal é inata e se configura como uma força contrária à moralidade. Todos estão sujeitos a ela, inclusive o melhor ser humano, então a contribuição da antropologia prática não é ínfima, tampouco pequena, mas relevante enquanto complemento à moral.

É interessante observar que, no intuito de mostrar o tamanho da dificuldade que enfrentamos, através da apresentação do rigor kantiano sobre a imputabilidade e responsabilidade moral, expondo a solidão requerida para a revolução moral interna, obtivemos pistas para a solução de nosso problema. Isso porque apesar do aspecto inteligível e solitário do processo requerido para a fundação do caráter moral, Kant salienta a importância da manutenção do caráter moral, bem como de seu melhoramento, no constante agir e devir no tempo. Ao acrescentar isso, Kant ofereceu pistas sobre o modo como a segunda parte complementa a primeira parte da ética, assim como destacou a importância - nem sempre considerada - da sensibilidade para a moralidade. Particularmente, essas pistas informam sobre os limites da esfera de contribuição possível da antropologia prática; pelo menos, àqueles que fundaram seu caráter e, especificamente, no que se refere às expressões empíricas e temporais no mundo sensível e concreto. Portanto, o conhecimento das condições subjetivas (tanto da nossa subjetividade quanto dos fatores empíricos (educação e política) que incidem transformadoramente sobre ela) que facilitam ou dificultam o cumprimento da lei moral permite conhecer o que evitar e o que buscar. Além disso, nesse sentido específico, avaliamos que os fatores empíricos podem

facilitar ou dificultar o cumprimento da lei moral. Conseqüentemente, concluímos que a antropologia prática desempenha um papel complementar em relação à moral *a priori*.

COMO OS FATORES EMPÍRICOS AFETAM A MORALIDADE?

Por um lado, respondemos a primeira questão satisfatoriamente e, de certo modo, respondemos à questão sobre os limites da contribuição possível da antropologia prática, pois era algo requerido para responder a primeira questão. Por outro lado, o problema sobre como esses fatores empíricos se relacionam à moralidade foi o menos tratado, e buscamos fazê-lo a seguir. Assim, em poucas palavras: como os fatores empíricos, como educação, cultura e civilização, além de nossa subjetividade, podem afetar a moralidade? Além disso, tendo em vista que as contribuições morais de fatores empíricos estejam, aparentemente, circunscritas àqueles que já fundaram seu caráter moral e ao aspecto empírico de sua jornada moral no tempo: como eles podem ocasionar o progresso moral?

À primeira vista, observamos supostas incoerências no conjunto de reivindicações de Kant nas duas partes de sua *Ética*. Por um lado, na perspectiva de Cohen, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Anth, AA 7: 151-3), Kant parece defender uma visão, quase Aristotélica, sobre formar uma habituação moral, que se tomada literalmente e sem a devida atenção, contradiz sua perspectiva moral e metafísica. Nessa obra, Kant está sustentando que há uma certa aparência moral permitida, pois conduz à moralidade. Ele diz que em sociedade somos atores: aparentamos virtudes, como recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, pois todos estão de acordo que não estão sendo exatamente sinceros. Kant afirma que ao representarmos esse papel civilizado, aparentando ter essas virtudes, elas “são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter” (Anth, AA 7: 151). Desse modo, Kant sugere que a aparência de virtude pode gradualmente tornar o agente moral. Ainda que, à primeira vista, tal raciocínio espante o leitor de Kant, particularmente se pensarmos que a polidez civilizada tenha o poder de causar a fundação do caráter moral, não nos espanta pensar que esse fator empírico possa facilitar o progresso moral. Na verdade, é possível pensar que tal fator empírico facilite o progresso moral daqueles que já estão comprometidos fundamentalmente com a lei moral. Cohen parece desconsiderar as explicações de Kant na *Religião*, previamente analisadas, especialmente no tocante aos limites do restrito âmbito de contribuições certamente possíveis da antropologia prática, pois a tarefa de progresso moral pode ser facilitada na sensibilidade. De qualquer modo, na nossa perspectiva, não há tensão teórica se consideramos essa interação polida e civilizada entre várias pessoas, cujo caráter moral já tenha sido fundado, como promotora da moralidade, pois tratar-se-ia de um cenário no qual elas criam um ambiente favorável à moralidade, no sentido de facilitar o progresso moral desses agentes. Além disso, tratar-se-ia de um ambiente estimulador da capacidade do autodomínio, que é pressuposto inicial da virtude. O problema seria interpretar que a polidez civilizada facilite a fundação do caráter moral, o que não parece ser o caso, pois Kant fala que esse fator empírico, aos poucos, passam a fazer parte do caráter, pressupondo agentes possuidores de caráter moral.

Por isso, considerando o agente que já possui caráter moral, já podemos vislumbrar soluções, pois lembremos que, ainda na *Religião*, quando toca nesse assunto, Kant salienta que a fundação do caráter moral é apenas o começo e que devemos manter-nos compromissados com o domínio da sensibilidade no tempo. Isso significa basicamente que após a fundação do caráter, o homem ainda tem um longo e árduo caminho no contínuo devir e agir, temporalmente, no mundo sensível. Ora, se é assim, então é compreensível que a polidez civilizada contribua com o agir moral, exatamente pela razão que Kant oferece: contribui para o aprendizado no tocante à restrição de si mesmo, o que é necessário para a moralidade. De maneira contrária, também poderíamos pensar que um agente possuidor de caráter moral teria que enfrentar muitos obstáculos na sua tarefa de progredir moralmente, se estivesse inserido numa sociedade pouco civilizada, no interior da qual reine a impolidez.

A partir do caso particular da polidez, começamos a entender como os fatores empíricos, em geral, afetam a moralidade. Através da exposição da polidez, como facilitador da moralidade, também evidencia-se o papel complementar da antropologia prática em relação à moral, pois contribui para a maior eficácia na aplicação da lei moral, isto é, no cumprimento da lei moral. Especialmente, em relação à polidez, a subjetividade humana é exposta a um facilitador do cumprimento do dever, enquanto elemento empírico.

A maneira como Cohen observa o problema da sugestão kantiana a respeito da relevância moral de elementos empíricos, como a polidez, é diferente da nossa, mas é muito relevante e esclarecedora. Para tal, Cohen percorre o raciocínio de Louden sobre a relação entre cultura e moralidade, bem como as tensões embutidas nela. Em seguida, Cohen mostra como a distinção clara entre as condições da agência moral e as condições do melhoramento moral permite solucionar essa tensão, recorrendo à elucidação de local onde a antropologia prática incide, a saber, o âmbito empírico. Este percurso argumentativo vai aclarar o caminho para a solução definitiva e robusta de nossas questões.

Louden, em *Kant's Impure Ethics*, defende que há passos preparatórios para a moralização que são necessários (LOUDEN, 2000, p. 21, 149 e 160). Assim, ele interpreta Kant de maneira a considerar como os passos preparatórios para a moralidade um grupo de elementos: as instituições políticas e legais, as artes e as ciências, a educação e até mesmo a guerra. São passos necessários, mas não suficientes, pois, apesar dessas coisas, mantém-se requerida a liberdade da vontade para decidir ser moralmente bom ou não. Na visão de Cohen, a leitura de Louden está equivocada na medida em que está enfrentando dois problemas: (1) a sua concepção sobre a relação entre a cultura e a moral, e (2) a sua noção de 'passos preparatórios necessários' para a moral. Em relação ao primeiro problema enfrentado por Louden, ele apresenta uma perspectiva que requer que a cultura tenha influência sobre a moralidade de modo tal que os fatores empíricos afetem o âmbito inteligível. Por exemplo, Louden chega a afirmar, ousadamente, que a educação pode "chegar ao fundo" e tocar no status moral do agente (LOUDEN, 2000, p. 47). Assim, Louden extrapola os limites interpretativos plausíveis relativamente à filosofia prática kantiana. Isso porque em Kant o empírico não afeta o inteligível, mas, se é assim, a educação, cultura e política poderiam ser vistas como fatores empíricos moralmente irrelevantes. Com base nisso, a interpretação de Louden requer que renunciemos à reivindicação de que fatores

empíricos não possam ter influência sobre o inteligível. Assim, as objeções contra Louden se baseiam na visão explícita de Kant sobre a conhecida relação entre o sensível e o suprassensível: “o sensível não pode determinar o suprassensível no sujeito” (KU, AA 5: 195). Nesse contexto, é esclarecedor observar o raciocínio de Kant, numa nota de rodapé, realizado na intenção de responder a uma objeção recebida (KU, AA 5: 195-6). A objeção consiste em acusá-lo que, ao falar que a natureza põe obstáculos ou facilitadores no caminho da causalidade governada por leis morais, ele estaria concedendo que a natureza influencia a liberdade. Kant salienta que essa objeção vem de uma má interpretação de sua obra, pois os obstáculos e facilitadores não ocorrem na relação entre natureza e liberdade. Na verdade, tais dificultadores ou facilitadores ocorrem entre a natureza como aparência e os efeitos da liberdade como aparência no mundo sensível. Essa nota de rodapé é crucial para nós, pois se coaduna com a nossa visão a respeito dos limites estreitos das contribuições possíveis da antropologia prática. Em outras palavras, os fatores empíricos que dificultam ou facilitam o cumprimento do dever se relacionam aos efeitos da liberdade, que se manifestam pelas ações sensíveis, temporalmente, no mundo sensível.

É por isso que Frierson chama a atenção para a “assimetria entre natureza e liberdade” (FRIERSON, 2003, p. 23), em Kant, o que significa que nenhum elemento empírico pode determinar a natureza fundamental do status moral do agente. Desse modo, contra Louden, concluímos que é metafisicamente inválido afirmar que seja possível uma influência direta da cultura ou educação sobre o caráter moral. Na nossa perspectiva, Louden erra ao demarcar as fronteiras entre o inteligível e o sensível e, principalmente, os limites estreitos da esfera de contribuição possível da antropologia prática, que se restringe ao âmbito empírico. Resulta disso que, novamente, somos levados a nos atentar para o papel da antropologia prática, que se restringe aos limites do sensível. De qualquer forma, Cohen acredita que Louden se confunde ao mesclar os problemas da agência moral e do melhoramento moral, resultando numa má interpretação. Nesse sentido, Cohen sugere que a distinção clara entre as condições da agência moral e as condições do melhoramento moral oferece uma compreensão ampla a respeito da questão sobre a influência e relevância moral dos fatores empíricos sobre a natureza humana. Essa distinção é esclarecedora para o manejo do único problema não resolvido satisfatoriamente até aqui, a saber, sobre como os fatores empíricos afetam a moralidade.

A DISTINÇÃO ENTRE A AGÊNCIA MORAL E O PROGRESSO MORAL

No presente subcapítulo pretendemos encontrar uma solução definitiva para a questão a respeito de como os fatores empíricos afetam a moralidade. Em geral, para entender o papel da antropologia prática e de seus objetos de estudo na moralidade, Cohen sustenta que é preciso ter em mente claramente a diferença entre as condições da agência moral e do progresso moral. O esclarecimento oferecido por esse intérprete não apenas responderá a questão acima mencionada, mas reforçará nossa perspectiva sobre os limites da contribuição possível da antropologia prática para a agência moral.

As condições do melhoramento moral permitem ser moral em sentido específico. Mais precisamente, a agência moral pressupõe certas habilidades básicas, como andar, conversar e

pensar. Kant, no *Começo conjectural da história humana*, adiciona mais quatro (MM, AA 8: 111): (1) habilidade de escolher a própria forma de vida e de estabelecer os próprios propósitos, que é definida como liberdade prática, (2) um controle racional sobre os próprios instintos, (3) uma expectativa de futuro, (4) uma concepção de si mesmo como fim da natureza. Estas são, na visão de Cohen, as condições para a agência moral e são necessárias para a “transição do estado cru da criatura meramente animal para a humanidade” (MM, AA 8: 115). Poderíamos, também, acrescentar que essas são as condições para a fundação do caráter.

Para Cohen, as condições da agência moral repousam sobre o papel da cultura. Nesse contexto, Kant define a cultura em dois sentidos: a cultura da habilidade de estabelecer fins e a cultura da disciplina para livrar-se do despotismo dos desejos (KU, AA 5: 432). O primeiro sentido pode ser entendido como a condição externa da agência moral, pois concerne a um nível mínimo de organização social, cultural e política. O segundo sentido pode ser visto como a condição interna, pois concerne a um nível mínimo de autodomínio, que é necessário para o exercício do poder de escolha e que permite a superação de alguns elementos de nossa natureza interna, como desejos, paixões e instintos.

Se, no entanto, essas são as condições necessárias e suficientes da agência moral, elas não são suficientes para o melhoramento moral. O melhoramento moral envolve outras condições, como Kant sugere numa referência a Rousseau (MM, AA 8: 116) que pode ser sintetizada na seguinte questão: como a cultura deve progredir para desenvolver as capacidades pertencentes à humanidade enquanto espécie racional? Essa distinção é interessante também na medida em que complementa o nosso olhar sobre o sentido em que os fatores empíricos contribuem para a moralidade: para o melhoramento moral.

Os dois tipos de condições não podem ser confundidos, alerta Cohen. Por um lado, as condições da agência moral são necessárias para alguém tornar-se moral em sentido amplo, mas não são suficientes para o melhoramento moral. Por outro lado, as condições do melhoramento moral não são necessárias, tampouco suficientes para a moralidade: elas são meramente auxiliares à moralidade. É exatamente por isso que não podemos afirmar que fatores empíricos “cheguem ao fundo” influenciando ou determinando o status moral do agente. Precisamente porque a decisão de tornar-se moral é solitária e é um processo que envolve um ato inteligível, portanto, restringe-se a algo que somente o agente pode fazer por si mesmo. Sendo assim, fica cada vez mais evidente o papel complementar da antropologia prática à moralidade, no sentido de torná-la mais eficaz e aplicável, especialmente para aqueles comprometidos com a lei moral, uma vez que já fundaram seu caráter moral. Entretanto, é importante lembrar que, embora aquela *revolução* que funda o caráter moral seja “solitária” naquele sentido que exclui a possibilidade de os fatores empíricos “chegarem ao fundo”, pois não podem afetar um ato inteligível, eles são auxiliares à manutenção e progresso da moralidade daqueles que já possuem caráter moral, pois afetam os atos sensíveis. Por isso que ao invés de recorrer aos termos ‘passos preparatórios necessários’ para a moralidade, deveríamos recorrer à distinção entre as condições necessárias para a agência moral e as condições auxiliares para o melhoramento moral.

Concluimos, a partir da análise minuciosa das perspectivas dos autores até aqui examinados, que a antropologia prática é complementar à moral, na estreita medida em que

contribui para a manutenção e progresso moral do agente possuidor de caráter moral. A antropologia prática desempenha esse papel complementar, pois ao apresentar as condições subjetivas, bem como os fatores empíricos (cultura e educação) que incidem sobre a subjetividade humana, que facilitam ou dificultam o cumprimento do dever, ela nos mostra e indica os elementos que devemos nos expor ou evitar para manter e progredir nossa moralidade. Além disso, a partir das análises precedentes, realmente é difícil crer que a antropologia prática possa contribuir para a eficácia moral daqueles agentes cuja raiz (primeiro princípio fundamental) está corrompida. De qualquer modo, alcançamos uma compreensão que permite vislumbrar a resposta sobre a questão a respeito de como os fatores empíricos afetam a moralidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da investigação exposta precedentemente, alcançamos o nosso objetivo principal, pois descobrimos a resposta à pergunta localizada no título deste artigo: a antropologia é complementar à moralidade. Além disso, compreendemos a importância da sensibilidade para a moralidade. Para isso, foi necessário responder às nossas três questões específicas: como a antropologia prática é possível teoricamente? Como a antropologia é possível praticamente (ou como fatores empíricos afetam a moralidade)? E quais os limites das contribuições possíveis da antropologia prática à moralidade? De maneira geral, a antropologia prática é complementar, pois torna mais eficaz e facilita a aplicabilidade da moral *a priori*. Isso é o que o próprio Kant sugere, ao afirmar que a função dela é a de tornar nossa faculdade de julgar mais afiada, aumentando nossa capacidade de distinguir no mundo sensível os casos nos quais se aplicam as leis gerais (G, AA 4: 389). Na verdade, de acordo com as definições kantianas, a antropologia prática possui dois papéis principais: distinguir em que casos as leis morais são aplicáveis e fazer as leis morais ganharem acesso à vontade humana. Trata-se de um conhecimento das condições subjetivas que facilitam ou dificultam o cumprimento da lei moral e isso envolve tanto um conhecimento da subjetividade humana quanto de fatores empíricos que incidem sobre ela com potencial transformador, como educação, cultura e civilização. Esse conhecimento fornece um complemento à execução da moralidade, especialmente, àqueles comprometidos com seu progresso moral.

De maneira particular, chegamos a algumas respostas sobre as questões específicas do início desse artigo: como é possível teoricamente a antropologia prática, como saber empírico e relevante moralmente? É possível porque seu escopo de contribuição possível se limita ao âmbito empírico. Portanto, trata-se de um conhecimento teoricamente possível que pode ser levado adiante, apesar das reivindicações da filosofia crítica, cujo suposto conflito com as reivindicações da parte empírica da ética é apenas aparente e se dissipa à proporção em que esclarecemos certos conceitos e distinções. O conflito desaparece completamente se nos atentamos, sobretudo, à afirmação de Kant, previamente analisada, a respeito do fato de que os obstáculos e facilitadores não ocorrem na relação entre natureza e liberdade, mas na natureza como aparência e nos efeitos da liberdade como aparência no mundo sensível. Além disso, os agentes possuidores de caráter moral estão sujeitos à facilitação fornecida pelos fatores empíricos.

Essa solução nos conduz à segunda questão, sobre a relação entre fatores empíricos e a moralidade. Sucintamente: como a antropologia prática é possível praticamente? É possível na medida em que compreendemos que os elementos empíricos têm função auxiliar, exclusivamente, para aqueles comprometidos com seu progresso moral no mundo sensível. Em outras palavras, os elementos empíricos influenciam a agência moral daqueles comprometidos com o progresso moral. Para esses, os elementos empíricos podem ser influentes e relevantes moralmente, por exemplo, estar numa sociedade civilizada na qual as interações são polidas e civilizadas, influenciam positivamente a execução da moralidade. Por fim, quais são os limites da esfera de contribuição possível da antropologia prática? Os limites de contribuição possível da antropologia prática se restringem ao escopo do empírico e a contribuição é destinada exclusivamente àqueles que já fundaram seu caráter moral.

Resumo: De maneira geral, o presente artigo visa descobrir se a relação entre as duas partes da ética de Kant é complementar ou conflitante. Este é o nosso objetivo principal, que se subdivide em três problemas particulares. Do ponto de vista teórico, queremos saber como é possível o desenvolvimento de um conhecimento empírico que possa ser levado adiante de modo tal que seja relevante moralmente. Além disso, do ponto de vista prático, queremos entender como os fatores empíricos afetam a moralidade. Sustentamos que existe um aspecto complementar na relação entre as duas partes da ética, mas na estrita e necessária medida em que temos clareza sobre as especificações quanto aos limites de sua contribuição possível para a moralidade. Isso nos conduz à terceira questão particular: quais são os limites da esfera dentro da qual a antropologia prática pode oferecer contribuições para a moralidade?

Palavras-chave: Antropologia, Moral, Kant

Abstract: In general, this article aims to investigate whether the relationship between the two components of Kant's ethics is complementary or conflicting. This constitutes our primary objective, which is further divided into three specific issues. Theoretically, we seek to understand how the development of empirical knowledge is possible in a manner that is morally relevant. Additionally, from a practical standpoint, we aim to comprehend how empirical factors impact morality. We contend that there is a complementary aspect in the relationship between the two components of ethics, but only in the strict and necessary measure where we have clarity regarding the specifications concerning the limits of its possible contribution to morality. This leads us to the third specific question: What are the boundaries within which practical anthropology can provide contributions to morality?

Key-words: Anthropology, Morality, Kant.

REFERÊNCIAS / REFERENCES

- COHEN, Alix. *Kant's Concept of Freedom and The Human Sciences*. University of Leeds, 2013.
- FRIERSON, Patrick. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge University Press, 2003.
- KANT, Immanuel. Antropologia de um ponto de vista pragmático. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Iluminuras, São Paulo: 2006. 109
- KANT, Immanuel. À Paz Perpétua. Tradução de Marco Zingano. L&PM, Porto Alegre: 2011.
- KANT, Immanuel. Crítica da Razão Prática. Tradução de Valério Rohden. Martins Fontes, São Paulo: 2016.
- KANT, Immanuel. Começo Conjectural da História Humana. Tradução de Joel Klein.
- KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Discurso editorial; Bacarolla, São Paulo: 2009.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Novaes e Ricardo Terra. Martins Fontes, São Paulo: 2016.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Vozes, Petrópolis: 2013.

KANT, Immanuel. *Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão. Edições 70.

LOUDEN, Robert. *Kant's Impure Ethics*. Oxford University Press, New York: Oxford University Press, 2000.

ROHLF, M. *Emotion and Evil – in Review of Metaphysics*, 66 (4), p. 749- 73: 2013.

NOTAS

¹ Matheus Renê Lamas Kiener é doutorando no programa de pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Possui graduação e mestrado no mesmo programa. Os seus interesses gravitam em torno da antropologia prática de Kant.

Matheus Renê Lamas Kiener is Ph.D. student in the Philosophy postgraduate program at the Federal University of Santa Catarina. He holds a bachelor's and master's degree from the same program. His research interests revolve around Kant's practical anthropology.

Recebido / Received: 5/10/2023

Aceito / Accepted: 17/11/2023

LE COSMOPOLITISME KANTIEN À L'ÉPREUVE DE SES PRÉJUGÉS RACISTES

KANTIAN COSMOPOLITANISM AND THE CHALLENGE OF ITS RACIST PREJUDICES

Ousmane MBALLO¹

Dans son opuscule *Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie*,² dans lequel il répond à la critique adressée par Georg Foster à son texte *Définition du concept de race humaine*, Kant n'hésite pas à citer, pour étayer sa conception raciale, un texte pro-esclavagiste, dans lequel l'auteur s'oppose à l'affranchissement des esclaves sous prétexte qu'ils seraient incapables de travailler d'eux-mêmes. Cette note n'est pas un passage isolé dans l'œuvre de Kant, elle fait écho à d'autres textes dans lesquels Kant non seulement réaffirme ses opinions sur la supériorité de la race blanche « européenne » sur les autres races, mais aussi approuve et légitime l'esclavage et la colonisation des peuples non-Européens.³ De tels propos en déconcertent plus d'un, quand on sait que dans la philosophie morale qu'il développe à la même époque, il ne fait aucun compromis sur l'inviolabilité de la dignité humaine. Ainsi écrit-il dans la *Critique de la raison pratique* : « tout ce que l'on veut et ce sur quoi on a quelque pouvoir peut aussi être employé simplement *comme moyen* ; l'homme seul, et avec lui toute créature raisonnable, est *fin en soi* ». ⁴

Cette incohérence flagrante entre sa théorie morale, qui sacralise la vie humaine, et ses préjugés racistes, qui nient dans une certaine mesure la dignité des membres des peuples non-Européens, soulève de nombreuses questions. Et l'une des questions importantes est de savoir si la théorie raciale de Kant et les conséquences qu'il en tire ne sont pas en contradiction avec les principes rationnels, juridiques de sa morale et de son cosmopolitisme. Autrement dit, le cosmopolitisme kantien est-il restrictif ? Ou encore mieux : Kant est-il un « inégalitaire constant ou un universaliste incohérent »⁵ ?

Dans son article intitulé « Le racisme philosophique d'Emmanuel Kant. Une anthropologie indigène de la cosmologie occidentale », mis en ligne en décembre 2022, Jean-Christophe Goddard met non seulement en évidence le parti-pris raciste de Kant, qu'il qualifie de « *centralement négrophobe* »⁶, mais aussi montre que la pensée critique qu'il élabore « à partir

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p69>

de 1781 n'est pas ce qui, de sa pensée, échapperait à l'obsession raciste continue, [...] elle énonce plutôt la *raison* de son racisme *théorique* foncier. »⁷ Ainsi, l'idéalisme transcendantal, en tant que manière de se constituer soi-même « comme système racial du monde », est « un dispositif de guerre épistémique qui, pluriséculaire [...], n'est révolutionnaire que par son acharnement à séparer le matériel du spirituel, à absenter le divin de la nature, c'est-à-dire à réprimer, pour l'extirper, le savoir empirique de la plus grande part de l'humanité »⁸. Par conséquent, ce qui est désigné par le nom savant d' « idéalisme transcendantal » n'est en réalité, selon Goddard, « qu'une perspective anti-perspectiviste ou, si l'on préfère, qu'un perspectivisme réduit à une seule perspective. »⁹ Cette interprétation de Goddard nous rappelle celle de Robert Bernasconi qui, dans son article « Kant as an Unfamiliar Source of Racism », épinglait déjà « la constance et la virulence »¹⁰ du racisme de Kant, alors que rien ne l'aurait contraint à adopter une telle attitude. Dans son article « Kant and Slavery – or Why He Never Became a Racial Egalitarian », Huaping Lu-Adler démontre aussi la constance des opinions racistes de Kant. Selon elle, la critique de Kant à l'encontre de la colonisation européenne dans les années 1790 ne prouve nullement qu'il ait soudainement changé d'avis sur les membres des peuples non-Européens et qu'il considère toutes les races comme égales, mais plutôt que ses observations des réalités politiques dans les années 1790 l'ont rendu préoccupé par l'impact dévastateur de l'expansionnisme européen et des rivalités intra-européennes sur la possibilité d'une paix en Europe. Autrement dit, selon elle, « Kant semble beaucoup plus préoccupé par les ramifications déstabilisantes pour un ordre mondial eurocentrique que par le sort des esclaves. »¹¹

Outre cette lecture critique, d'autres commentateurs de Kant, comme Olivier Eberl et Pauline Kleingeld, ont tenté de défendre la cohérence de la pensée kantienne. Dans son livre *Kant and cosmopolitanism : the philosophical ideal of world citizenship*, Kleingeld soutient avec force que le diagnostic des préjugés racistes de Kant est limité à la période 1764 à 1790. Selon elle, Kant a changé ou du moins amélioré son point de vue sur les peuples non-Européens. Sa critique du colonialisme et la disparition progressive du mot *race* dans ses écrits tardifs sont des exemples significatifs qui soutiennent ce changement d'opinion de Kant. En dépit de ses propos racistes évidents, Olivier Eberl, quant à lui, voit même dans le concept de *race* de Kant une critique de la notion de « barbarie »¹² qui, depuis l'Antiquité grecque, a servi aux peuples Européens, dans leurs jugements ethnocentriques, à nier l'humanité des autres peuples.

Si ces différentes interprétations insistent sur le racisme de Kant - à l'exception de celle d'Olivier Eberl -, elles ne nous renseignent pas sur les raisons du parti-pris raciste de Kant, qui s'affirme malgré ses doutes sur les récits de voyage. Par conséquent, le parti-pris raciste de Kant, au moins entre 1764 et 1790 - car, comme le montre Kleingeld et comme on peut le constater dans ses écrits tardifs, Kant, même s'il n'abandonne pas le concept de *race*, a renoncé à sa hiérarchie des races et à sa vision ethnocentrique du monde - ne peut s'expliquer que par la foi « naïve » qu'il accordait aux théories raciales de ceux qu'il considérait comme de « grands savants ».

Même si nous ne disposons pas d'un aveu écrit expliquant les raisons du changement d'opinion de Kant sur les peuples non européens, on peut émettre l'hypothèse que la fausseté des théories raciales et l'idéologie coloniale qui les soutenait étaient devenues si évidentes qu'il ne

pouvait plus avoir les mêmes opinions sur les peuples non-Européens. Par conséquent, à partir de 1795, d'abord dans le *Projet de paix perpétuelle*, puis dans la *Métaphysique des mœurs*, Kant ne se contente pas de rétablir la dignité des peuples colonisés en condamnant la colonisation, mais considère aussi les États européens belliqueux comme les vrais « barbares ».

1. DE L'UNITÉ DE L'ESPÈCE HUMAINE ET SES VARIÉTÉS

Le premier texte que Kant a entièrement consacré à sa théorie raciale, et qui a suscité plusieurs réactions parmi ses contemporains, est *Des différences races humaines* (1775/77), texte dans lequel il expose sa vision monogénétique de l'espèce humaine. Celle-ci est d'abord fondée sur la théorie de l'interfécondité des membres d'une espèce de Buffon que Kant cite en préliminaire de son essai : « tous les animaux susceptibles par accouplement de produire des petits à leur tour féconds (quelles que soient leurs différences d'aspects) appartiennent néanmoins à un seul et même genre physique. »¹³ De ce fait empirique, observable dans le règne animal, il déduit l'unité dans la diversité de l'espèce humaine, à savoir que tous les hommes, malgré la diversité apparente que l'on peut rencontrer, appartiennent à une seule et même souche originelle. Et le concept de race, tel qu'il le conçoit dans son essai *Définition du concept de race humaine*, n'est pas moins une définition rigoureuse du concept de race qu'un argument de plus pour étayer sa thèse monogénétique de l'espèce humaine.¹⁴

S'il est vrai, comme l'affirme Robert Bernasconi, que Kant est l'inventeur et le défenseur du concept de race (puisque'il est l'un des premiers à avoir proposé une définition claire du mot race à un moment où son statut scientifique était loin d'être assuré), il n'est cependant pas évident que cette définition soit une prémisse à sa théorie hiérarchique des races. L'objectif de Kant en définissant le concept de race est, d'une part, de démontrer l'unité dans la diversité de l'espèce humaine contre la thèse polygéniste qui suppose différentes souches originelles d'êtres humains et, d'autre part, après le rejet du concept de race par Herder, de proposer une définition suffisante susceptible d'être discutée. Aussi, dans *Définition du concept de race humaine*, considère-t-il le concept de race comme le seul point acquis que l'on puisse utiliser, « en tant que principe de recherche dans l'histoire de la nature, parce qu'il est susceptible d'une expérience »¹⁵, et le reste, c'est-à-dire les différentes conséquences qu'il déduit de cette définition, comme il l'écrit, peut être considéré comme des vues secondaires ou comme un simple accessoire, et soit l'accepter, soit le rejeter.¹⁶

Le fait que Kant hésite dans ses affirmations sur la question raciale témoigne des « insuffisances de la théorie » et de la méfiance qu'il a à l'égard des récits controversés des voyageurs qui sont l'unique source d'informations sur la question. Dès son *Compte rendu de l'ouvrage de Herder*, Kant nous rappelait la prudence dont il fallait faire preuve avec les récits de voyage, qui disent tout et son contraire.¹⁷ Et dans la *Géographie physique*, il exhorte même ses étudiants à faire preuve d'esprit critique en leur rappelant que les descriptions qu'il leur enseigne sont susceptibles d'être complétées ou corrigées par l'expérience.¹⁸ Par conséquent, on peut supposer que non seulement Kant n'ignorait pas l'existence d'une littérature critique anti-esclavagiste, mais qu'il était également conscient des insuffisances de sa théorie.

Se référant à la lettre que Kant a envoyée à Johann Jacob Engel en juillet 1779, Pauline Kleingeld semble justifier les descriptions hiérarchiques des caractéristiques morales et intellectuelles des différentes races « comme une sorte d'ajout facultatif, inclus pour satisfaire le goût d'un public plus large, mais ne faisant pas partie de la théorie physique de la race elle-même, et donc comme quelque chose qui pourrait ou ne pas être « attaché » »¹⁹. Cependant, les nombreux passages où Kant réaffirme sa théorie hiérarchique des races nous obligent à ne pas considérer ces descriptions des caractéristiques morales des races comme un simple ajout facultatif pour satisfaire le goût d'un public plus large, mais à les prendre au sérieux.

Dès lors, il convient de s'interroger sur les raisons du parti-pris raciste de Kant. Mais contrairement aux affirmations de Bernasconi et Jean-Christophe Goddard selon lesquelles le racisme kantien est « anti-noir »²⁰ ou négrophobe, il ne nous semble pas que l'on puisse justifier le parti-pris raciste de Kant par une aversion raciale. Les descriptions des différentes races qui se dégagent de ses écrits, même si elles sont chargées du poids des préjugés de son époque, visent à expliquer, sur la base d'une conception téléologique de la nature, l'unité dans la diversité de l'espèce humaine. Kant suppose que la souche originelle (*Stammgattung*) contenait dans son sein toutes les prédispositions naturelles et, par conséquent,

L'homme était destiné à tous les climats et n'importe quelle constitution du sol. Par suite, en homme, des germes et des dispositions naturelles variées devaient se trouver prêts à être, selon les circonstances, développés ou entravés, de façon à l'adapter d'abord à la place qu'il occupe dans l'univers.²¹

Ainsi, le développement des prédispositions naturelles en différentes races serait la conséquence de l'adaptation de l'homme à son climat. La nature, si prévoyante dans son organisation, aurait donc créé pour chaque race les formes appropriées à son sol et à son climat, de sorte que chaque race, si on ne la contrarie pas (« de n'effectuer ni transplantations, ni mélanges extérieurs »), pourrait atteindre sa forme la plus parfaite et la plus durable. C'est sur la base de sa conception téléologique de la nature que Kant s'oppose à la migration et au métissage des races sous prétexte que cela irait à l'encontre de la fin de la nature. Ainsi écrit-il : « en ce qui concerne les variétés, il semble que la nature veuille éviter la fusion : car celle-ci irait à l'encontre de sa fin, savoir la diversité des caractères. »²² On peut aussi lire cet autre passage où il explique l'inadaptation et l'incapacité des Indiens et des Noirs à travailler dans des zones froides :

Elle [la nature] a bien plutôt, en ménageant la conformité au climat, empêché les migrations, particulièrement le passage du climat froid au climat chaud. Car c'est précisément l'adaptation difficile à un nouveau climat du naturel déjà invétéré des habitants de l'ancien qui les retient d'en changer. Où donc les Indiens ou les Nègres ont-ils essayé de s'étendre dans des contrées nordiques ? Or, ceux qui y ont été chassés n'ont dans leur descendance (tels les créoles nègres ou les hindous sous le nom de Tziganes) jamais voulu procréer une lignée apte à donner des agriculteurs sédentaires ou des travailleurs manuels.²³

Alors que dans ce passage, il semble justifier l'inadaptation et l'incapacité des noirs et indiens à travailler par des facteurs climatiques auxquels leur tempérament ne serait pas adapté, dans ses cours de géographie physique et d'anthropologie, il fait un saut qualitatif

vers les caractéristiques morales en les qualifiant de races « paresseuses », « d'esclaves nés » et incapables de toute culture (*Bildung*).²⁴ Et Kant explique cette paresse des Noirs et des Indiens par l'abondance de la nature, qui les aurait maintenus dans l'oisiveté et la dépendance vis-à-vis d'elle. Paradoxalement, c'est précisément la nature prévoyante, dont Kant ne cesse de louer la sagesse, qui aurait empêché, par son climat et son abondance, les races noire et indienne d'atteindre le degré de perfectionnement de la race blanche. Bien que Kant prétende déduire ces descriptions des caractères raciaux de la fin intentionnelle de la nature, il ne se rend pas compte à quel point son interprétation de l'histoire naturelle, et en particulier sa théorie des inégalités raciales, est influencée par les préjugés les plus répandus de son époque. En effet faut-il rappeler que ces préjugés racistes, dont Kant se fait l'écho dans ses textes, étaient garantis par le sceau de la scientificité, dont nous savons aujourd'hui qu'il s'agissait d'une « pseudo-science ».²⁵

En revanche, quoique Kant répète les lieux communs du racisme de son époque, sa théorie des inégalités raciales n'est pas soutenue par une idéologie coloniale ou esclavagiste ; il croyait déduire ses jugements sur les races de la fin intentionnelle de la nature. On peut alors supposer que son parti-pris raciste est plutôt dû à la foi aveugle qu'il accordait à la « pseudo-science » de son époque et aux récits des voyageurs. Cela montre également son rapport ambivalent avec les récits de voyage. Alors que dans le *Compte rendu de l'ouvrage de Herder*, il met en doute la fiabilité des récits de voyage, il leur accorde par ailleurs foi et les reprend sans les critiquer. C'est ainsi que dans son essai *Sur l'usage des principes téléologiques dans la philosophie*, il remercie les voyageurs pour leurs récits qui fournissent à la raison une connaissance cohérente, dont elle peut se servir pour confirmer une théorie.²⁶ Ce qu'on peut reprocher à Kant, c'est son absence de critique vis-à-vis de cette littérature pro-esclavagiste et raciste, malgré la clause de prudence qu'il a lui-même énoncée dans le *Compte rendu de l'ouvrage de Herder*.

Notre objectif ici n'est pas de nier le racisme de Kant entre 1764 et 1790, racisme dont les cours de géographie physique et d'anthropologie portent l'empreinte décevante, mais de montrer que le but principal de Kant, qu'il n'a jamais perdu de vue dans ses différents écrits sur la race, est d'expliquer l'unité dans la diversité de l'espèce humaine. Or durant cette période, sa conception raciale était en contradiction avec la philosophie morale qu'il développait à la même époque. Si entre 1764 et 1795, sa théorie des inégalités raciales ne laisse aucun doute sur son racisme, il n'est pas vrai qu'il est resté constant dans ses opinions sur les peuples non-Européens. À partir de 1795, dans le *Projet de paix perpétuelle*, puis dans la *Métaphysique des mœurs* (1797), Kant revient sur son appréciation des peuples non-Européens, développe une conception plus égalitaire du droit et de la race et condamne la colonisation européenne, sans que nous connaissions les raisons précises de ce revirement.

2. DE LA CRITIQUE DU COLONIALISME EUROPÉEN AU DROIT DES PEUPLES NON-EUROPEËNS

S'il existait une source écrite dans laquelle Kant, après avoir nié à plusieurs reprises la dignité des peuples non-Européens, expliquait les raisons de son changement d'avis soudain à l'égard de ces mêmes peuples, ses commentateurs n'auraient pas eu autant de difficultés à

retracer la cohérence de sa pensée philosophique. Peut-être même sa théorie des inégalités raciales serait-elle tombée dans l'oubli. Pourtant, ce ne sont pas les preuves qui manquent, c'est-à-dire un ensemble de faits concordants qui pourraient expliquer le changement d'avis de Kant au sujet des peuples non-Européens. Sa condamnation, bien que tardive, du colonialisme, son idée de la communauté humaine morale comme principe sous-jacent de son cosmopolitisme et sa reconnaissance du droit des peuples non-Européens sont autant d'exemples qui montrent que Kant a abandonné sa théorie hiérarchique des races et son refus du métissage. Mais Kant ayant l'habitude de donner les raisons de ses changements d'opinion, son silence sur cette question a été interprété par certains de ses commentateurs les plus sceptiques comme la preuve de sa constance en dépit de sa condamnation véhémement de la colonisation européenne. Et la présence du mot race dans ses derniers écrits (dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*) est considérée par Robert Bernasconi et Jean-Christophe Goddard comme la preuve probante qu'il n'a jamais renoncé à sa hiérarchie des races. Or, comme le démontre Pauline Kleingeld, le mot race n'a plus la même signification dans l'œuvre tardive de Kant que dans ses écrits sur la race de 1775 à 1788 : désormais, il renvoie seulement à l'étude physiologique de la race. C'est pourquoi dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant avertit ses lecteurs que la connaissance des races ne fait pas partie de la connaissance pragmatique du monde, mais relève plutôt de la connaissance théorique.²⁷

S'il a exclu de la connaissance pragmatique l'étude des races, qui occupait une place importante dans ses cours d'anthropologie et de géographie physique, c'est parce qu'il ne croit plus que les qualités morales soient un trait distinctif de la race. De plus, la section sur « le caractère de la race »²⁸ que nous trouvons paradoxalement dans le texte publié (parce que Kant avait annoncé dans la préface que l'étude des races ne faisait pas partie de la connaissance pragmatique) n'a rien à voir avec les sections des cours d'anthropologie dans lesquelles il propose les descriptions décevantes des caractéristiques morales des races. La référence au texte de Girtanner s'explique, comme le souligne à juste raison Pauline Kleingeld, par le fait que ce texte propose « une discussion approfondie de la race sur la base du traitement qu'en fait Kant, en se concentrant strictement sur la race en tant que concept physiologique et en omettant toute « caractérisation morale » »²⁹.

Ainsi, jusqu'en 1793, Kant a soutenu dans ses cours de géographie physique et d'anthropologie une conception hiérarchique des races, dans laquelle la race blanche « européenne » était supérieure aux autres. Cependant, à partir de 1795, avec la publication de son *Projet de paix perpétuelle*, Kant développe une conception du droit cosmopolitique qui rend caduque sa première théorie des inégalités raciales, par laquelle il s'opposait à l'implantation et au métissage des races. Le droit cosmopolitique qu'il expose dans le *Projet de paix perpétuelle* confirme cette rupture dans ses idées. Au-delà du principe qui sous-tend son cosmopolitisme, à savoir l'idée d'une humanité commune, le droit cosmopolitique qu'il défend dans ce texte trouve aussi son fondement dans « celui de la possession commune de la surface de la terre, dont la forme sphérique oblige [les hommes] à se supporter les uns à côté des autres »³⁰. La nature, selon Kant, en enfermant les hommes dans les limites de la forme sphérique de la terre, a voulu qu'ils entrent en contact les uns avec les autres et apprennent à vivre ensemble pacifiquement. Ainsi, le contraste entre ses opinions dans *Sur l'usage des principes téléologiques*

dans la philosophie et celles de la section sur le « droit cosmopolitique » est assez frappant. Ce faisant, Kant est loin de la conception qu'il défendait dans son essai *Sur l'usage des principes téléologiques dans la philosophie* (1788), dans lequel il s'opposait à la migration et au métissage des races. Le droit cosmopolitique dont parle Kant est un droit de visite, d'hospitalité « qu'à chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans un pays où il arrive. »³¹ Contrairement à ce que semble défendre Huaping Lu-Adler dans son article « Kant and Slavery – or Why He Never Became a Racial Egalitarian »³², à savoir que Kant n'accorde pas explicitement ce droit aux non-Européens, le droit de visite est un droit universel, « qu'ont [tous] les hommes de demander aux étrangers d'entrer dans leur société. »³³ C'est le maximum juridique que le droit cosmopolitique kantien accorde à un étranger dans un pays où il arrive. Cette restriction du droit cosmopolitique uniquement au droit de visite, est une brèche ouverte par Kant pour fustiger la colonisation européenne sur des terres déjà peuplées. L'installation arbitraire et violente de colons Européens sur des terres déjà occupées est, selon lui, une violation du droit cosmopolitique. L'établissement d'un peuple à côté d'un autre peuple, renchérit Kant, « ne peut s'accomplir par violence, mais seulement par contrat, et il faut même que celui-ci n'exploite pas l'ignorance de ces habitants en ce qui concerne la cession de tels territoires »³⁴.

En effet, le droit cosmopolitique qu'il développe dans la *Métaphysique des mœurs* n'est pas seulement un droit qui condamne la colonisation, mais aussi un droit qui défend la diversité des modes de vie des différents peuples. C'est un droit qu'ont les peuples à disposer d'eux-mêmes, à déterminer la forme d'organisation politique et économique qui leur convient, sans qu'un État tiers s'en mêle et leur dicte des lois auxquelles ils doivent se conformer. Kant rompt avec sa vision eurocentriste de l'histoire, dans laquelle l'Europe occupe une place prépondérante et se voit confier une mission quasi-civilisatrice, consistant à légiférer et à gouverner les autres peuples, considérés comme incapables de toute culture et de toute organisation politique. Tant que Kant croyait à la hiérarchie des races, il ne reconnaissait aucun droit aux peuples non-Européens et considérait, dans une certaine mesure, la colonisation et l'esclavage comme justes et légitimes, car elle apportait à ceux (surtout les Noirs et Amérindiens) qui sont restés dans le giron de la nature un surplus d'humanité qui leur faisait défaut. Cependant, dans le droit cosmopolitique, Kant n'a plus foi en Europe et, de plus, avec la colonisation, il considère le continent européen comme un continent qui répand le mal partout sur la terre. Ainsi écrit-il :

À quelle distance de cette perfection ne sont pas les nations civilisées et surtout les nations commerçantes de l'Europe ! À quel excès d'injustice ne les voit-on pas se porter, quand elles vont découvrir des pays et des peuples étrangers ! (ce qui signifie chez elles les conquérir). L'Amérique, les pays habités par les nègres, les îles des épices, le Cap, etc., furent pour eux des pays sans propriétaires, parce qu'ils comptaient les habitants pour rien. [...] ils y débarquèrent des troupes étrangères, et par leur moyen ils opprimèrent les naturels du pays, allumèrent des guerres entre les différents États de cette vaste contrée, y répandirent la famine, la rébellion, la perfidie et tout ce déluge de maux qui afflige l'humanité.³⁵

Et les prétendues bonnes intentions, souvent invoquées pour justifier l'entreprise coloniale, ne servent qu'à camoufler les véritables intérêts qui animent les colons Européens, à savoir la spoliation des terres conquises. À supposer que ces prétendues bonnes intentions

soient les véritables raisons de la colonisation européenne, selon Kant, cela ne change rien aux injustices commises :

En fait, toutes ces prétendues bonnes intentions sont pourtant incapables d'effacer l'injustice qui réside dans les moyens utilisés à ces fins. Si l'on objecte qu'à cause d'un tel scrupule à inaugurer par la violence la fondation d'un état juridique, toute la Terre serait peut-être encore dans un état dépourvu de lois, ce raisonnement est tout aussi peu susceptible de supprimer cette condition juridique que ne saurait y parvenir le prétexte mis en avant par les révolutions politiques quand ils disent que, si des constitutions mauvaises, il revient au peuple de les transformer par la violence...³⁶

Alors que dans l'*Idée d'une histoire universelle*, Kant semblait accepter la violence parce qu'elle est le moyen dont se sert la nature « pour réaliser de nouvelles relations entre États »³⁷, dans la *Métaphysique des mœurs*, il récuse la violence sous toutes ses formes et la considère même comme l'un des obstacles au droit cosmopolitique et à l'avènement d'une paix plus durable entre les États. Sur un ton ironique, dans un passage du *Projet de paix perpétuelle*, il rappelle aux Européens, comme Montaigne deux siècles plus tôt, qu'ils sont aussi sauvages que les peuples qu'ils dénigrent. Ainsi écrit-il :

la seule différence qui se trouve entre les sauvages américains et ceux d'Europe, c'est que les premiers ont mangé déjà plus d'une horde ennemie, au lieu que les autres savent tirer un meilleur parti de leurs ennemis ; ils s'en servent pour augmenter le nombre de leurs sujets, c'est-à-dire des instruments qu'ils destinent à de plus vastes conquêtes.³⁸

Autrement dit : ce que Kant entend signifier, c'est au fond que les Européens n'ont rien à apprendre aux peuples colonisés et qu'ils ne sont pas plus civilisés que les autres ne sont aussi plus sauvages qu'eux. Chaque peuple a ses propres limites et ses propres défauts qu'il doit surmonter sans avoir à imposer aux autres, par des moyens violents, sa manière d'être et de voir le monde. Le droit cosmopolitique de Kant est une sagesse du vivre ensemble qui, au-delà des différences culturelles qui peuvent nous séparer, nous rappelle notre humanité commune et notre appartenance à la terre. Les Européens n'ont pas plus de droits que les autres ; le droit cosmopolitique qu'il défend est un droit à la terre et un droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Par conséquent, nous pouvons conclure cette démonstration en affirmant que même si Kant a tenu des propos racistes condamnables dans ses cours de géographie et d'anthropologie, son concept tardif de droit cosmopolitique, mobilisé à la fois dans son *Projet de paix perpétuelle* et dans la *Métaphysique des mœurs*, nous fournit quelques-unes des ressources dont nous avons besoin pour combattre son propre racisme et tout autre racisme.

Résumé : Dans les années 1788, Kant développe une conception hiérarchique des races dans laquelle il affirme non seulement la supériorité de la race blanche « européenne » sur les autres races, mais aussi semble approuver l'esclavage et la colonisation des peuples non-européens. Sa théorie des inégalités raciales en déconcerte plus d'un, quand on sait que dans la philosophie morale qu'il développe à la même époque, il ne fait aucun compromis sur l'inviolabilité de la dignité humaine. Notre objectif dans ce texte n'est pas de nier le racisme de Kant entre 1764 et 1795, racisme dont les cours de géographie physique et d'anthropologie portent l'empreinte décevante, mais de montrer que le but principal de Kant, qu'il n'a jamais perdu de vue dans ses différents écrits sur la race, est d'expliquer l'unité dans la diversité de l'espèce humaine. Si entre 1764 et 1790, sa théorie des inégalités raciales ne laisse aucun doute sur son racisme, il n'est pas vrai qu'il est resté constant dans ses opinions sur les peuples non-Européens. À partir de 1795, dans le *Projet de paix perpétuelle*, puis dans la *Métaphysique des mœurs* (1797), Kant revient sur son appréciation des peuples non-Européens, développe une conception plus égalitaire du droit et de la race et condamne la colonisation européenne.

Mots clés : Cosmopolitisme ; Droit cosmopolitique ; Kant ; Race ; Racisme.

Abstract : In 1788, Kant developed a hierarchical conception of races in which he not only asserted the superiority of the white « European » race over other races, but also seemed to approve of slavery and the colonisation of non-European peoples. Kant's theory of racial inequality baffles many, considering that in the moral philosophy he develops during the same period, he makes no compromises on the inviolability of human dignity. The aim of this text is not to deny Kant's racism between 1764 and 1795, which is evident in his courses on physical geography and anthropology, but rather to demonstrate that Kant's primary objective, which he never loses sight of in his various writings on race, is to explain the unity in diversity of the human species. While Kant's theory of racial inequalities leaves no doubt about his racism between 1764 and 1790, it is inaccurate to claim that he remained constant in his views on non-European peoples. From 1795 onwards, in the *Project for a Perpetual Peace* and later in *The Metaphysics of Morals* (1797), Kant reevaluates his appreciation of non-European peoples, develops a more egalitarian conception of rights and race, and condemns European colonization.

Keywords : Cosmopolitanism ; Cosmopolitical law ; Kant ; Race ; Racism

RÉFÉRENCES / REFERENCES

Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 Vol., Berlin, Gruyter, 1902-1997.

Critique de la raison pratique, Œuvres philosophiques II, trad. par Luc Ferry et Heinz Wisman, Paris, Gallimard, 1985.

Opuscules sur l'histoire, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, 2021.

Projet de paix perpétuelle, Œuvres Philosophiques III, Paris, Gallimard, 1986.

Métaphysique des mœurs, traduction Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994.

Anthropologie du point de vue pragmatique, traduction Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1993.

Géographie physique, traduction de Michèle Cohen-Halimi, Max Marcuzzi et Valérie Séroussi, Paris, Aubier, 1999.

BERNASCONI, Robert, « Kant as an Unfamiliar Source of Racism » in Julie K. Ward, Tommy L. Lott (eds), *Philosophers on Race : Critical Essays*, Blackwell Publishers, 2002.

EBERL, Olivier, « Kant on Race and Barbarism: Towards a More Complex View on Racism and Anti-Colonialism in Kant », *Kantian Review*, volume 24, septembre, 2019, DOI : <https://doi.org/10.1017/S1369415419000189>.

GODDARD, Jean-Christophe, « Le racisme philosophique d'Emmanuel Kant. Une anthropologie indigène de la cosmologie occidentale », mis en ligne sur le site : <https://www.academia.edu>, décembre 2022.

GRANDJEAN, Antoine, *Métaphysiques de l'expérience : empirisme et philosophie transcendantale selon Kant*, Paris, Vrin, 2022.

KLEINGELD, Pauline, *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, New York, Cambridge University Press, 2012.

LAGIER, Raphaël, *Les races humaines selon Kant*, Paris, PUF, 2004.

LU-ADLER, Huaping, « Kant and Slavery – or Why He Never Became a Racial Egalitarian », *Critical Philosophy of Race*, 10, 2 (1 juillet 2022), 263-294, DOI : <https://doi.org/10.5325/critphilrace.10.2.0263>.

« Kant's use of travel reports in theorizing about race — A case study of how testimony features in natural philosophy », *Studies In History And Philosophy Of Science Part A*, 91 (février 1, 2022, 10-19, DOI : <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2021.10.020> .

NOTES

¹ Je me nomme Ousmane MBALLO. Je suis doctorant en cotutelle internationale entre l'université de Toulouse 2 Jean-Jaurès (France) et l'université de Coimbra (Portugal). Et mon sujet de thèse s'intitule : « L'anthropologie transcendantale » de Kant : vers une ontologie de nous-mêmes.

² Kant, *Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie* dans *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, 2021, (Ak, VIII, 174), p.186.

³ Nous trouvons dans la *Menschenkunde* un passage dans lequel Kant esquisse un tableau hiérarchique des races en fonction de leur aptitude à la culture : « Il y a sur Terre quatre races. Ce sont : 1/ le peuple des Américains n'est susceptible d'aucune éducation ou culture (*Bildung*). Il n'a aucune pulsion (*Triebfeder*), car l'affect et la passion lui font défaut. Ils ne disent presque rien, ne se soucient rien, sont paresseux. 2/ La race des Nègres, pourrions-nous dire, est tout à fait l'opposé des Américains, pleins d'affect et de passion vifs, bavards, frivoles. Ils sont susceptibles de recevoir une éducation, mais une éducation de valets, c'est-à-dire qu'ils se laissent commander. Ils sont pleins de pulsions, sont aussi sensibles, ils craignent les coups et font aussi beaucoup de choses par fierté. 3/ Les Hindous (*Hindus*) ont certes des pulsions, mais ont un haut degré de sérénité (...). Ils sont malgré cela très enclins à la colère et à l'amour. Ils sont donc susceptibles d'une culture d'un degré supérieure, mais seulement dans les arts, pas dans les sciences. Ils ne portent jamais cette culture jusqu'aux concepts abstraits (...). Les Hindous restent toujours ce qu'ils sont, et ils n'iront pas plus loin, même s'ils ont déjà commencé de se cultiver. 4/ La race des Blancs contient en elle toutes les pulsions et tous les talents (...). À chaque fois qu'eut lieu une révolution, ce sont les Blancs qui l'ont menée, et les Hindous, les Américains et les Nègres n'y ont eu aucune part. » (Ak, XXV, 2, 1187 – 1188). Traduction de Raphaël Lagier, dans *Les races humaines selon Kant*, Paris, PUF, 2004, p. 181.

⁴ *Critique de la raison pratique*, *Cœuvres philosophiques II*, trad. par Luc Ferry et Heinz Wisman, Paris, Gallimard, 1985 (Ak, V, 87), p. 714.

⁵ Pauline Kleingeld, *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 108.

⁶ Jean-Christophe Goddard, « Le racisme philosophique d'Emmanuel Kant. Une anthropologie indigène de la cosmologie occidentale », p. 13.

⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰ Robert Bernasconi, « Kant as an Unfamiliar Source of Racism » in Julie K. Ward, Tommy L. Lott (eds), *Philosophers on Race : Critical Essays*, Blackwell Publishers, 2002, p. 145-166.

¹¹ Huaping Lu-adler, « Kant and Slavery – or Why He Never Became a Racial Egalitarian », *Critical Philosophy of Race*, 10, 2 (1 juillet 2022), 263-294, p. DOI : <https://doi.org/10.5325/critphilrace.10.2.0263>, p. 280. « Kant seems much more concerned about the destabilizing ramifications for a Eurocentric global order than he is about the slaves' plight. »

¹² Olivier Eberl, « Kant on Race and Barbarism : Towards a More Complex View on Racism and Anti-Colonialism in Kant », *Kantian Review*, volume 24, septembre, 2019, DOI : <https://doi.org/10.1017/S1369415419000189>.

¹³ Kant, *Des différentes races humains* dans *Opuscule sur l'histoire*, *op.cit.*, (Ak, II,429) p. 47.

¹⁴ *Définition du concept de race humaine*, *op.cit.*, (Ak, VIII, 100) p. 136.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Compte rendu de l'ouvrage de Herder*, *op.cit.*, (Ak, VIII, 62) p. 116. Mais cette clause de prudence, comme le remarque Antoine Grandjean dans *Métaphysiques de l'expérience*, Kant lui-même ne l'a manifestement pas assez honorée. Antoine Grandjean, *Métaphysiques de l'expérience : empirisme et philosophie transcendantale selon Kant*, Paris, Vrin, 2022. P. 358.

¹⁸ Kant, *Géographie physique*, traduction de Michèle Cohen-Halimi, Max Marcuzzi et Valérie Séroussi, Paris, Aubier, 1999, (Ak, IX, 157-158 §2), p. 66.

¹⁹ Pauline Kleingeld, *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*, *op.cit.*, p. 101. « [...] as something of an optional add-on, included to satisfy the taste of a broader audience, but not part of the physical theory of race itself, and hence as something that might or might not be "attached." »

²⁰ Robert Bernasconi, « Kant as an Unfamiliar Source of Racism », *op.cit.*, p. 150.

²¹ *Des différentes races humaines*, *op.cit.*, (Ak, II, 435) p. 56.

²² *Sur l'usage des principes téléologiques dans la philosophie, op.cit.*, (Ak, VIII, 166) p.176.

²³ *Ibid.*, (Ak, VIII, 173 -74) p. 186.

²⁴ *Ibid.*, (Ak, VIII, 176) p. 188-89. *Menschenkunde* (Ak, XXV, 2, 1187 – 1188). *Géographie physique* (Ak, IX,316).

²⁵ Nous vous recommandons l'article de Huaping Lu-Adler « Kant's use of travel reports in theorizing about race — A case study of how testimony features in natural philosophy » sur l'utilisation des récits de voyage par Kant dans l'élaboration de sa théorie des inégalités raciales. Dans cet article, elle démontre comment Kant s'est appuyé sur des récits de voyage collectés par les philosophes naturalistes du XVIIe siècle, qui contiennent des descriptions détaillées des non-Européens concernant leur couleur de peau, leur forme physique, leurs coutumes etc., pour élaborer sa propre théorie des inégalités raciales. Cf. Huaping Lu-Adler, « Kant's use of travel reports in theorizing about race — A case study of how testimony features in natural philosophy », *Studies In History And Philosophy Of Science Part A*, 91 (février 1, 2022, 10-19, DOI : <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2021.10.020> .

²⁶ *Ibid.*, (Ak, VIII, 161).

²⁷ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1993, (Ak, VII, 120) p.42.

²⁸ *Ibid.*, (Ak, VII, 321) p. 308.

²⁹ Pauline Kleingeld, *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship, op.cit.*, p. 115. „Girtanner offers an extensive discussion of race on the basis of Kant's treatment of it, focusing strictly on race as a physiological concept and omitting any “moral characterization.”

³⁰ Kant, *Projet de paix perpétuelle, Œuvres Philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, (Ak, VIII, 358) p. 350.

³¹ *Ibid.*, (Ak, VIII, 358) p. 350.

³² Huaping Lu-adler, « Kant and Slavery – or Why He Never Became a Racial Egalitarian », *op.cit.*, p. 269.

³³ *Projet de paix perpétuelle, op.cit.*, (Ak, VIII, 358), p. 350.

³⁴ Kant, *Métaphysique des mœurs*, traduction Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994, (Ak, VI, 353) p. 181.

³⁵ *Projet de paix perpétuelle, op.cit.*, (Ak, VIII, 359) p.351.

³⁶ *Métaphysique des mœurs, op.cit.*, (Ak, VI, 353) p. 181.

³⁷ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, op.cit.*, (Ak, VIII, 25) p. 80.

³⁸ *Projet de paix perpétuelle, op.cit.*, (Ak, VIII, 355). Même si nous ne connaissons pas les circonstances exactes qui ont amené Kant à reconsidérer ses vues sur les peuples non-Européens, on peut supposer que la lecture des *Essais* de Montaigne ne l'a pas laissé indifférent.

Recebido / Received: 30/10/2023

Aceito / Accepted: 4/11/2023

‘SISTEMATICIDAD EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA COMO DOCTRINA DE LA SABIDURÍA’ EN *ANUNCIO DE LA PRÓXIMA CONCLUSIÓN DE UN TRATADO DE PAZ PERPETUA EN LA FILOSOFÍA DE KANT*

‘SYSTEMATICITY OF THE CRITICAL PHILOSOPHY AS A DOCTRINE OF WISDOM’ IN KANT’S PROCLAMATION OF THE IMMINENT CONCLUSION OF A TREATY OF PERPETUAL PEACE IN PHILOSOPHY

Noelia Eva QUIROGA¹

Universidad de Buenos Aires, CONICET. Argentina.

Paula Campo CHANG²

Universidad Complutense de Madrid. España.

I. INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos proponemos contribuir a demostrar cómo el sistema crítico kantiano se manifiesta en el *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*³⁴, y cómo este opúsculo contribuye a dilucidar la doctrina de la sabiduría en relación a la razón práctica como fin último de la humanidad. Esta conclusión de la obra kantiana (a saber, que la metafísica que se desarrolla a partir de la razón práctica constituye fin final de la humanidad) es generalmente asumido por el recorrido teleológico de la *Crítica del Juicio*⁵. Sin embargo, mediante *Anuncio* se llegará al mismo resultado a partir de otro camino, a saber: mediante la definición de la filosofía crítica como propiamente una doctrina de la sabiduría.

En contraposición a Allison (2002), quien considera que el *Anuncio* no contribuye “significativamente a nuestra comprensión de los principales principios del pensamiento de Kant” (Allison 2002, p. 2), y que “no contiene nada realmente nuevo en términos doctrinales” (Allison 2002, p. 27); en el presente artículo, además de admitir la relación sistemática que tiene este opúsculo con el resto de la obra crítica kantiana, mostraremos que presenta una novedad propia con respecto al desarrollo y la profundidad con la que determina al concepto de la *doctrina de la sabiduría*⁶ como vía de aproximación a sus preocupaciones morales.

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p81>

Para entender la importancia de esta novedad, esto exige recorrer en principio el argumento de la sistematicidad de la filosofía crítica en la obra de Kant tal y como se presenta en la etapa madura de su pensamiento en *Anuncio*, lo cual implicará establecer relaciones con las obras críticas anteriores.

Para nuestro propósito con el análisis del *Anuncio*, dividiremos el trabajo del siguiente modo: primero, abordaremos como punto de partida el *estado de guerra* en que se encuentra el estatus de la filosofía (y de la metafísica) que Kant señala en la *Crítica de la razón pura* principalmente, pero que recoge en *Anuncio* para el hilo de su argumentación. Esto nos abrirá la puerta para comprender el lugar de la razón práctica y su relación con la *doctrina de la sabiduría* como no se ha hecho en otras obras. De modo que, en segundo lugar, exploraremos el método de la filosofía crítica, que diferencia y conjuga la doctrina del saber y la doctrina de la sabiduría, para asegurar una metafísica posible. Luego, nos concentraremos en la prioridad práctica de la filosofía como doctrina de la sabiduría, y en la manera en que la sistematicidad del conocimiento se dirige al fin último de la humanidad entendido como bien supremo. Finalmente, expondremos cómo las tesis desarrolladas junto a dos elementos fundamentales de las preocupaciones morales de Kant, a saber, la naturaleza de la filosofía y la humanidad, nos conducen hacia la idea del progreso y a la esperanza de una paz perpetua.

II. EL PUNTO DE PARTIDA: EL ESTADO DE GUERRA EN QUE SE HALLA LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA Y SU DESARROLLO

Queremos comenzar por aproximarnos con cautela a lo que nos resulta de particular interés en el texto del *Anuncio*, a saber: a la relación que hay entre la filosofía como un *estado armado* y el hecho de que tal texto sea un anuncio, precisamente, de la paz perpetua. El sentido *militar* de la filosofía tiene, como veremos a continuación, dos sentidos⁷. En primer lugar, el de ser un hecho indiscutible: todos los hombres participan de él, dice Kant, pero lo que hallamos es lo “infructuoso de sus esfuerzos en este campo” (*Fortschritte*, 20: 259 [8]). A esto dirige Kant sus esfuerzos durante la *Crítica de las razones puras*: determinar qué es la filosofía como ciencia en la que “el progreso no deja huella alguna y cuyo horizonte carece de término visible” (*Fortschritte*, 20: 259 [7]). Este contexto es, ante todo, un *estado de guerra* permanente de la razón consigo misma que, incapaz de dar respuestas determinantes por medio de sus principios a ciertos problemas que le eran propios (la existencia de Dios, de la libertad y del mundo), abre sus puertas a que la filosofía sea constantemente expropiada de sentido y a la posibilidad de ser carne de sofistas. Así, la razón humana, lugar de reposo del comienzo de la filosofía, bailando entre *dogmáticos* y *escépticos* (Cf. *KrV*, A VIII-XXI/ B VII-XLIV, [5-41]), se mantiene, como en un clima lluvioso, con la plena cautela de ir siempre atemorizada, pues la violencia siempre está a punto de estallar. Interpretar así los famosos *Prólogos* de la *Crítica de la razón pura* a la luz del *Anuncio*, nos encuadra automáticamente en una continuidad orgánica entre el estado precario tanto de la filosofía en sus fundamentos como el de los intentos de paz en el contexto jurídico y político.

Esta idea, creemos, nunca es abandonada por Kant, de ahí que en el *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua* insista en la compatibilidad entre filosofía y una paz perpetua (*Verkündigung*, 8: 416, [25]). De tal modo que esta es la primera distinción, y quizás la más reseñable, entre la paz perpetua y el anuncio de la conclusión de esta misma: la paz, como término de toda hostilidad tiene que estar irrenunciablemente relacionada con la paz también en los principios de la filosofía como ciencia⁸ que, durante mucho tiempo, ha sido utilizada para argumentar posturas jurídicas y políticas que han conducido a la constante “interrupción de las hostilidades, y nunca a una verdadera *paz*, la cual significa el fin de todas las hostilidades” (*ZeF*, 8: 343, [247], traducción modificada). Como veremos, finalmente, a lo largo de este apartado, tal *paz en los principios de la filosofía* es, ante todo, reconocer la permanente función armada de la filosofía como salvaguarda del fin de las hostilidades, lo que constituiría el segundo momento del sentido militar de la filosofía, como un estado de constante mantenimiento y examen de sí.

Sin querer con ello exagerar en los purismos de interpretación, que exigen retrotraernos a todo posible origen de un texto aparentemente menor, hay que reconocer la íntima relación que mantiene con el estado de guerra de la metafísica como ciencia, que puso pie al proyecto crítico y a los ejercicios reflexivos sobre la paz perpetua, los cuales ponen a la filosofía, en tanto que crítica, en la necesidad de habitar en un estado *inmunológico* contra la mentira y la guerra. De esta forma, en *Anuncio*, ya no se plantea el fin de la guerra con la especificación de *artículos preliminares positivos*, sino con un breve ensayo en el que, sin embargo, línea a línea, uno puede transitar por la completa producción crítica kantiana. Y esto implica algo: si efectivamente línea a línea hallamos los coletazos⁹ de otros textos de mayor envergadura, ello es porque las intenciones de Kant en su prolífica obra siempre se han mantenido apegadas a este propósito que es el de terminar con el estado de guerra de la humanidad.

Así pues, asumamos como punto de partida de este artículo efectivamente tal propósito: terminar con el estado de guerra de la humanidad. La *Crítica de la razón pura*, y el proyecto crítico en general, comienza con un *dictum*: la razón, y con ello la metafísica, está en estado de naturaleza (*KrV*, A 751/ B 779, [776]). Prueba de esto son los múltiples episodios inestables de su historia, donde “su dominio, bajo la administración de los *dogmáticos*, era *despótico*” (*KrV*, A IX, [6]), para después, por un deterioro debido a estas *guerras intestinas*, tornarse en una completa anarquía, donde “los *escépticos*, una especie de nómades que abominan de todo cultivo estable del suelo, destruían de vez en cuando la asociación civil” (Ibídem, traducción modificada). Sin embargo, el propio hastío e indiferentismo que predomina en su época hacia esta situación supone un asidero apropiado para calificar las ruinas de lo que alguna vez fue la reina de las ciencias y analizar las bases de su edificio. Así, el problema que planteó Hume por el que “el metafísico se encuentra perdido –al tiempo que permanece en la compañía de los sabios” (Lebrun 2013, p. 25), sin embargo, dio con una clave: “¿hasta dónde tenemos derecho a concederle validez a proposiciones sintéticas que no nacen de la experiencia?” (Ibídem). La primera *Crítica*, siendo consciente del sueño dogmático del que le despertó Hume, tiene un lugar por donde comenzar a interrogar a la propia razón y sus principios, a saber: ¿cabe una “ampliación *a priori* del conocimiento humano en general”? (*Fortschritte*, 20: 264, [14]). “Sin la existencia problemática de ‘eso que llamamos metafísica’, sin la irreductible diferencia de

estatuto entre ella y los demás saberes, ¿para qué una investigación sobre la envergadura de la razón humana?” (Lebrun 2013, p. 25). De este modo, la crítica de la razón pura es un proyecto de investigación a la base de una querrela, o, dicho de otra forma: la *Crítica de la razón pura* es el exhaustivo examen sobre la posibilidad de la fundamentación de la metafísica como ciencia, lo que en términos del sistema kantiano en general, como decíamos, es el comienzo del camino hacia una paz perpetua. Sin embargo, ello implica preguntarse por el sentido, en última instancia, de la metafísica como ciencia cuyo objetivo final, anticipa Kant en la *Carta a Lambert* (31-12-1765), será el establecer los “principios metafísicos de la sabiduría cósmica práctica” (Kant 1999, p. 56).

Kant no es el único que ha tenido en la historia de la filosofía el propósito de fundamentar y de definir sus preocupaciones particulares, de encontrar una legitimidad propia. A quienes lo intentaron antes les dedica los esfuerzos de homenajear y de estudiar (también de descartar) sus propuestas en la primera *Crítica* así como en *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Ejemplo de alguno de estos intentos sería el de cierto racionalismo que utilizaba de barandilla para la constitución del método filosófico a las matemáticas. O bien, explícitamente como sería el caso de Descartes¹⁰, o bien, de manera más discreta, como Wolff, al proponer que la filosofía es “la ciencia de las cosas posibles en tanto que son posibles” (Navarro Cordón 1974, p. 78). Bajo el amparo de dos únicos principios (uno, seguir el principio de identidad y, el otro, seguir un método axiomático), se tenía que desplegar el completo aparataje de la filosofía. Sin embargo, gracias al despertar del sueño dogmático, Kant se topó con un límite de estos métodos: si la filosofía es una ciencia en torno a la posibilidad donde lo real pasa a ser un problema de segundo orden, entonces, dice Kant: “Wolff tiene méritos indiscutibles en pro de la ontología, por la claridad y la precisión en el análisis de aquella facultad; pero no en la ampliación del conocimiento en esa ciencia, pues la materia estaba agotada” (*Fortschritte*, 20: 261, [10], traducción modificada). El material ofrecido por la *mathesis universalis*, por ser *analítico*, tenía poco recorrido en cuanto al acceso a la ontología como ciencia del ser de lo real sin restringirse al nivel de la mera posibilidad lógica. Este estrechamiento tenía una consecuencia fundamental: se clausuraba el acceso a las condiciones de posibilidad de lo real. Para evitarlo, era necesario asumir que lo real es un *factum*, un dato de partida más que un predicado, entre otros, de una posibilidad lógica. Sin embargo, este estrechamiento del acceso al objeto de la ontología no se da solo, sino que, en tanto que lo real para Kant debía constituir un punto de partida del análisis filosófico, esta reducción al principio de identidad y su proceder axiomático, negaba la fundamentación de la misma ciencia por negar este punto de partida. En palabras del propio autor:

Los primeros y más antiguos pasos en la metafísica no se aventuraron tan sólo como intentos arriesgados, sino que fueron dados con plena seguridad y *sin plantearse de antemano cuidadosas investigaciones sobre la posibilidad del conocimiento a priori*. ¿Cuál fue la causa de esta confianza de la razón en sí misma? El presunto *buen éxito*. Puesto que en la matemática lograba muy bien la razón [...] conocer *a priori* la constitución de las cosas, ¿por qué no se iba a lograr otro tanto en la filosofía? Los metafísicos no pararon mientes [...] en la enorme diferencia entre matemática y filosofía. (*Fortschritte*, 20: 262, [11], traducción modificada, el primer resaltado es nuestro).

Así, la investigación kantiana sobre el conocimiento y su posibilidad será el preámbulo de dicha ciencia, partiendo de los propios límites de la razón humana. Esto se hará bajo la pregunta *Wie sind syntetische Urteile a priori möglich?*, cuya traducción al español ha generado muchas controversias con respecto a su sentido original. De este modo, como dice Martínez Marzoa (2018), la historia de la interpretación de la obra kantiana parte de cómo se decida interpretar tal pregunta (p. 15-17). Por nuestra parte, nos decantamos por el siguiente modo de formularla: “¿Cómo [los] juicios sintéticos son *a priori* posibles?” donde lo interrogado es *la posibilidad de los juicios sintéticos en general*, que son los que constituyen el significado, el sentido de lo real, es decir, la ciencia.

Para *conocer* un objeto se requiere poder demostrar su posibilidad (ya sea porque la experiencia testimonia su realidad, ya sea *a priori*, mediante la razón). Pero puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera [...] Para atribuirle a tal concepto validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era solamente lógica), se requiere algo más. (*KrV*, B XXVIn, [28], traducción modificada).

Se requiere de algo más, siendo este *algo más* la ya conocida articulación entre intuición y concepto, entre posibilidad y significado. De aquí que la ontología, como primera parte de la metafísica, fuera la ciencia de las cosas en tanto que cosas (es decir, de la determinación de objetos con fines teóricos¹¹ dentro de la experiencia posible).

Ahora bien, dicho esto, resulta que aún no es suficiente. La ofensiva que ejerce la *Crítica* contra el estado de guerra en el que está envuelta la humanidad debe seguir. En la *Arquitectónica* se nos ofrecen dos sentidos de filosofía como ciencia: un sentido escolástico y un sentido cósmico. Es a partir de esta última que se despeja el fin o el sentido de la filosofía a su juicio: si la filosofía como ciencia es “el concepto racional científico [que] contiene, [...] el fin y la forma de aquel todo que es congruente con él” (*KrV*, A 832 /B 860, [844]), la filosofía en sentido cósmico será la que pone ese *todo congruente al servicio* de ciertos “fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)” (*KrV*, A 839 /B 867, [850]).

Estos fines esenciales, elemento nuevo en el mapa que estábamos dibujando, son los que vuelven a la ontología insuficiente para acotar en ella el sentido completo de la filosofía. Se precisa de un aparato más complejo en esta ciencia que pueda dar sentido a tales fines. Estos no surgen de manera externa o adquirida, sino que siempre han estado ahí: la razón humana “tiene el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma” (*KrV*, A VII, [5]). Hay pues, en la *ratione humana*, un interés *natural* que llama al hombre a salirse de los propios límites de la ontología:

Hay algo en la razón humana que ninguna experiencia nos puede dar a conocer y que, sin embargo, prueba su realidad y verdad (...) Ello es el concepto de la *libertad* (*Verkündigung*, 8: 516, [25]).

Al problema de la libertad acudiremos posteriormente, de momento nos mantendremos en el nivel del conflicto. Lo evidente es que el plan o método a seguir para fundamentar a la metafísica como ciencia, ahora, implica una modificación: es preciso que una parte de esta pueda atender a cuestiones tales como la libertad. Lo que significa ampliar el sentido de la filosofía y, asimismo, comprobar la legitimidad de esta ampliación.

Esto es lo que potencialmente, anticipamos, termina por constituir a la metafísica en una ciencia de lo *suprasensible*, que “tiene solo dos partes: la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres”¹². Es la segunda parte la que compone el camino hacia una paz perpetua tal y como se plasma en los textos de metafísica que Kant escribe en la década de 1790, entre ellos en *La Paz Perpetua* y en *Anuncio*. La metafísica de las costumbres responde a los esfuerzos de Kant por configurar un terreno de conocimiento objetivo de la libertad en el hombre. Hay dos motivos para ello: en primer lugar, porque es a los *finés de la razón humana* (o como veremos incluso, el *fin final*), a lo que responde la necesaria ampliación de la filosofía (y no a reducir el nivel de lo real a la ontología) y, por otro lado, porque es en la *objetividad* de la libertad, donde podría jugarse de manera definitiva el carácter científico de la metafísica. Efectivamente, este nuevo terreno, al conseguir demostrar la validez objetiva (la realidad práctica) de la libertad por medio del imperativo categórico, da cuenta de la completitud y de la legitimidad de la metafísica como ciencia, lo que finalmente acalla las hostilidades internas de la filosofía, que era el principal propósito de Kant¹³.

La filosofía al fin recupera su sentido, y acaba con su *estado de guerra*. Sin embargo, tal y como hemos dicho, el enigma del texto que analizamos parte de que la filosofía crítica es un *estado armado*. ¿Cómo puede la paz interna de los principios de la metafísica traer consigo una deseable posición militar? Recordemos que Kant entendía por el *uso polémico* de la razón “la defensa de sus proposiciones contra las negaciones dogmáticas de ellas” (*KrV*, A 739/B 767, [766]).

Hay, pues, en la razón no solo una facultad para *filosofar*, sino también una capacidad para confrontar, esto es, para querellar a otros y, en última instancia, a sí misma. De esta forma, en el *Anuncio*, Kant concluye lo siguiente: la filosofía crítica, que ha sido la semilla sobre la que germina la posibilidad de salvar a la metafísica en general, y en concreto a la metafísica de las costumbres, debe ser y *es un estado armado*. Sin embargo, la filosofía crítica como estado armado, es decir, con la capacidad *polémica consigo misma y con los otros*, “acompaña sin cesar a la actividad racional” (*Verkündigung*, 8: 416, [27]), lo que, en última instancia, “abre la perspectiva de una paz perpetua entre los filósofos, gracias a la impotencia de las pruebas *teóricas* de lo contrario, por una parte, y a la fuerza de razones *prácticas* para la aceptación de sus principios, por la otra” (*Verkündigung*, 8: 416 [26]).

De tal forma parecería, como veremos, que tales “principios metafísicos de la sabiduría cósmica práctica”, que se anunciaban a Lambert en 1765, ya anticipan el proyecto de una metafísica de las costumbres, la cual podría concluir, por su estado armado, con el estado de hostilidad de la humanidad. Esta perspectiva podría ser otro añadido fundamental al tratado de *La Paz Perpetua*: es necesario aceptar que una filosofía crítica sea siempre “un estado armado” para que, en cambio, se dé la necesaria desaparición de los ejércitos permanentes, que son “una incesante amenaza de guerra para los demás Estados” (*ZeF*, 8: 345, [248]). En este sentido podemos entender el bellísimo fragmento del matemático, y ahora poeta, Kästner, que Kant introduce en *Anuncio*:

Si la guerra se evita por siempre,
 si se sigue lo que dice el sabio;
 entonces todos los hombres tienen paz,
 pero no los filósofos. (*Verkündigung*, 8: 416, [27]).

III. LA DOCTRINA DEL SABER Y LA DOCTRINA DE LA SABIDURÍA EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

La verdad que se extrae del “estado de guerra en la filosofía” es que la paz perpetua en la filosofía solo es posible con el resguardo del conocimiento de lo suprasensible en los límites de una *metafísica de las costumbres* (*Verkündigung*, 8: 419-420, [33, 37]). Nos toca ahora mostrar, en lo que sigue, la manera en que Kant arriba a esta resolución en *Anuncio*. Pues allí plantea desde el nuevo método crítico, una distinción entre la doctrina del saber y la doctrina de la sabiduría, en relación a los usos positivo y negativo de la razón expuestos en la Primera y Segunda *Crítica*, con el fin de mostrar cómo ambas doctrinas son necesarias, en su medida, para un camino seguro hacia dicha metafísica.

En principio, como vimos, Kant advierte que la filosofía crítica “empieza tomando por asalto la investigación de la *facultad* de la razón humana (cualquiera que sea el propósito)” (*Verkündigung*, 8: 416, [25]), pues solo así se puede construir una ciencia segura. A partir de dicha investigación (como quedó establecido con la primera y la segunda *Crítica*), podemos decir que hay dos usos de la facultad de la razón humana¹⁴: un uso especulativo, que es negativo, y un uso práctico, que es positivo.

La *doctrina del saber* [*Lehre des Wissens*] (conocimiento teórico) es la que se corresponde con el uso negativo de la razón pura especulativa, en tanto que nos pone de manifiesto que la razón en su uso especulativo no puede conocer más allá del terreno de la experiencia posible dada en los límites de lo sensible, siendo lo suprasensible incognoscible desde este punto de vista (Cf. *Verkündigung*, 8: 420-421, [37-39]). La crítica de la razón pura demostró con la deducción trascendental de las categorías, en primer lugar, que ellas no tienen un origen empírico, sino uno *a priori* en el entendimiento puro y, en segundo lugar, que producen un conocimiento teórico objetivo únicamente cuando se aplican a objetos empíricos (Cf. *KrV*, B 146-148, [213-214]; B 165-167, [229-230]; *KpV*, 5: 141, [214]). La función de este uso negativo de la razón es *impedir el error* (*KrV*, A 709/ B 737, [741]), es decir, como indica la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, la tarea consiste en descubrir la apariencia ilusoria e impedir que nos engañe en la pretensión de la razón de usar al entendimiento como un instrumento para ensanchar el conocimiento más allá de los límites de la sensibilidad hasta lo incondicionado, convirtiendo así a las categorías en ideas trascendentales (*KrV*, A 297/ B 354, [382]).

De acuerdo a esto, en *Anuncio*, Kant dice que no se puede prescindir de la filosofía en tanto doctrina del saber, puesto que “este conocimiento (teórico) contiene los conceptos

elementales de que se sirve la razón pura; sentado que ello sólo ocurre para poner a esta sus límites ante los ojos” (*Verkündigung*, 8: 421, [39]).

Ahora bien, pese a los límites de la experiencia, sucede que las preguntas por lo que está más allá de lo sensible “no se pueden eludir” y “nunca se acaban” (*KrV*, A VIII, [5]). Nuestra razón tiene una tendencia natural e inevitable de querer ascender en búsqueda de lo incondicionado¹⁵ (*KrV*, A 297/ B 354, [382]). Frente a esta tendencia, en el *Prólogo* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant dice que si bien la razón teórica tiene denegado el acceso al conocimiento suprasensible, “nos queda todavía el intento de ver si acaso no se encuentran, en el conocimiento práctico de ella, datos para determinar aquel concepto racional trascendente de lo incondicionado” (*KrV*, B XXI, [25]). En esta empresa, el uso negativo se vuelve positivo en cuanto “uno se convence de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el uso moral)” (*KrV*, B XXV, [27]). Esto significa que la posibilidad de ensanchar el conocimiento humano sería posible solo mediante el uso práctico de la razón.

Dicha tesis es retomada en *Anuncio* cuando Kant dice que a los objetos suprasensibles, “como no se les puede dar ninguna realidad objetiva en respecto teórico, precisamente porque son ideas de lo suprasensible, si, no obstante, debe procurárseles una realidad, sólo se les podrá conceder en respecto práctico” (*Verkündigung*, 8: 418, [31]).

En esta empresa el uso negativo de la razón no es inútil, sino que la doctrina del saber es la base necesaria para el avance de la filosofía crítica en el uso positivo de la razón, que se corresponde con una *doctrina de la sabiduría* [*Lehre der Weisheit*]. Esta es el sentido propio de la filosofía, según la cual el conocimiento de lo suprasensible es posible solo si se procura mediante “principios prácticos-morales de la moralidad” (*Verkündigung*, 8: 419, [33]; 421, [39]). Es decir, que solo mediante el concepto de libertad y del imperativo categórico, las “ideas [de lo suprasensible] que serían del todo vacías para la razón meramente especulativa, [...] obtienen una realidad, aun cuando sólo práctico-moral” (*Verkündigung*, 8: 416, [25]).

En la continuidad que se puede establecer entre la razón en su uso teórico (doctrina del saber) y en su uso práctico (doctrina de la sabiduría), en la empresa del conocimiento ensanchado, Kant explicita que el avance de la razón especulativa radica en que esta “hizo lo bastante para poner en seguridad el concepto de los noúmenos, esto es, la posibilidad más aún, la necesidad de pensarlos” y que ello es compatible con “los principios y limitaciones de la razón pura teórica” (*KpV*, 5: 42-43, [133]). En otras palabras, la razón especulativa ha rescatado, con la resolución de la tercera antinomia, la posibilidad de pensar sin contradicción a la necesidad del concepto de libertad trascendental o espontaneidad¹⁶. Pues dicho concepto no implica una contradicción con la causalidad natural cuando se acepta la distinción entre lo nouménico y lo fenoménico, es decir, cuando se admite la posibilidad de que haya una condición no fenoménica que sea causa de lo fenoménico (*KrV*, A 557-562 / B 585-590, [614-618]).

La razón especulativa es la que habilita el concepto de libertad para hacer un uso positivo de él, que radica en el uso práctico de la razón pura. Con dicho uso, la razón encuentra la realidad objetiva del concepto de libertad en la ley moral, por la cual el concepto de lo suprasensible se vuelve cognoscible¹⁷. En este sentido, Kant dice que la libertad trascendental es fundamento de

la libertad práctica¹⁸ (*KrV*, A 533/ B 561, [594]), o en otras palabras, que “la supresión de la libertad trascendental aniquilaría a la vez toda libertad práctica” (*KrV*, A 534/ B 562, [595]). Pues, si toda causalidad en el mundo sensible fuera causalidad natural, todo acontecimiento estaría determinado por leyes naturales mecanicistas y no podría haber acción libre alguna.

En la *Crítica de la razón práctica* Kant argumenta que la razón pura es práctica porque mediante la ley moral que ella legisla, la representa como una “proposición categóricamente práctica *a priori*”, en virtud de la cual puede determinar por sí misma la voluntad “objetiva, absoluta e inmediatamente” (*KpV*, 5: 30-31, [123]). Por su forma determina a la voluntad objetivamente, es decir, de forma empíricamente incondicionada. Por su universalidad, la determina absolutamente, siendo válida para toda voluntad. Y la determina inmediatamente en tanto que la conciencia de la ley moral se da, no por deducción, sino como un *factum*, un hecho mismo de la razón¹⁹. Esta ley, en tanto es una ley de la causalidad por libertad²⁰, “no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad” (*KpV*, 5: 33, [125]), y “proporciona realidad objetiva”, aunque solo práctica, a “una naturaleza suprasensible” (al concepto de libertad) (*KpV*, 5: 47, [137]), ensanchando así nuestro conocimiento.

De todo lo dicho hasta aquí, podemos deducir que la filosofía crítica muestra la unidad de la doctrina de la sabiduría y la doctrina del saber a través de la ampliación del concepto de libertad con los dos usos de la razón. Con uno, mostrando sus límites en la sensibilidad, pero la no contradicción de pensar en la idea de lo suprasensible, y con el otro, mostrando que la razón pura es práctica, mediante la cual se amplía nuestro conocimiento de lo suprasensible. Así, la filosofía crítica no reduce, como los dogmáticos, la razón a sus límites, sino que da cuenta de la posibilidad de avanzar desde lo sensible a lo suprasensible, siendo la única que puede dar cuenta de una verdadera metafísica (de las costumbres), cuyo resguardo es la única garantía de la posibilidad de un próximo anuncio de la paz perpetua en la filosofía. Ese resguardo radica, precisamente, en mantenerse como un ejército armado ante los filósofos anticríticos, para hacer frente a la posible “tergiversación o confusión de los principios práctico-morales de la moralidad con los teóricos”, y para establecer como una verdad inobjetable que “sólo los primeros [principios] pueden procurar *conocimiento* respecto de lo suprasensible” (*Verkündigung*, 8: 419, [33]). El precepto propio de la filosofía crítica en tanto doctrina de la sabiduría es “aquí no se engaña’, sobre todo en lo que respecta a lo suprasensible” (*Verkündigung*, 8: 422, [41]). Solo mediante este precepto se puede alcanzar la paz perpetua y asegurarla en todo tiempo venidero.

IV. LA DOCTRINA DE LA SABIDURÍA Y EL FIN ÚLTIMO DE LA HUMANIDAD EN LA SISTEMATICIDAD DEL CONOCIMIENTO

Tanto el uso de la razón pura especulativa como el de la razón práctica son necesarios para el camino hacia la metafísica. Esto puede llevar a la consideración de que ambos usos de la razón tienen el mismo *status* para el propósito de la filosofía crítica²¹. Pues ello pareciera decir Kant en la *Crítica de la razón práctica* del siguiente modo:

La limitación especulativa de la razón pura y la ampliación práctica de la misma ponen la razón en aquella *proporción de igualdad*, en la cual puede ella usarse, en general, conformemente a fines, y este ejemplo demuestra mejor que cualquier otro, que el camino hacia la *sabiduría* (*Weisheit*), si ha de ser

seguro, y practicable, y no conducirnos al error, tiene que pasar inevitablemente entre nosotros, los hombres, por la ciencia, no pudiéndonos empero convencer de que ésta conduce a aquel fin, sino hasta que la ciencia esté determinada (*KpV*, 5: 141, [214-215]).

Sin embargo, Kant también establece un predominio decisivo de la razón práctica sobre la teórica²² (*KpV*, 5: 121, [197]; *Verkündigung*, 8: 417, [27]). Por un lado, en la *Crítica de la razón práctica*, en la sección que se titula “Del primado de la razón pura práctica”, dice que el interés de todo uso de la razón en general no es otro que la “amplificación” (*KpV*, 5: 120, [197]), pero la razón teórica está subordinada a la razón práctica en tanto que tiene que admitir ciertas proposiciones “en la medida en que *pertenecen inseparablemente al interés práctico* de la razón pura [...], [aceptando] que no son conocimientos suyos, sino ampliificaciones de su uso en algún otro sentido, a saber, el práctico” (*KpV*, 5: 121, [198], traducción modificada). Y en cambio, no se puede exigir en absoluto invertir el orden, es decir, que la razón pura práctica se subordine a la razón especulativa, “porque todo interés es, en último término, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y únicamente está completo en el uso práctico” (Ibídem, traducción modificada).

Por otra parte, dicha tesis sobre la primacía práctica tiene su apoyo en *Anuncio*, cuando Kant pregunta “qué es filosofía en tanto que doctrina” (*Verkündigung*, 8: 417, [29]) y responde que, *en su sentido propio*, la filosofía crítica es la *doctrina de la sabiduría* (*Verkündigung*, 8: 421, [39]). Como vimos, la doctrina de la sabiduría se identifica con el uso práctico de la razón, y ahora especifica que esta doctrina es la “*búsqueda de la sabiduría*” (*Verkündigung*, 8: 417, [29]), es decir, la búsqueda de “la concordancia de la voluntad con el *fin último* [*Endzweck*] (el bien supremo) [*dem höchsten Gut*]” (*Verkündigung*, 8: 418, [29]).

Así pues, en lo que sigue nos concentraremos en comprender cómo la razón en sus dos usos, con primacía del práctico, se dirige a la sistematicidad del conocimiento que tiene un fin último, y consecuentemente, en dilucidar cuál es la relación que se establece en *Anuncio* entre la filosofía crítica y el bien supremo como fin último de la humanidad.

La definición de la filosofía crítica como una doctrina de la sabiduría se alinea con la definición *cósmica* de la filosofía. Pues, como dice en la *Lógica*, desde este sentido cósmico o mundano, la filosofía es “la ciencia de los fines últimos de la razón humana” (Log, 9: 31, [91]), o en otras palabras, es “la ciencia de la relación de todo conocimiento y de todo uso de la razón con el propósito final de la razón humana, al que, en tanto que supremo, están subordinados todos los otros fines y en el que concurren para la unidad” (Log, 9: 33, [92]). En la *Crítica de la razón pura*, de igual modo, dice que “la filosofía es la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales [*wesentlichen Zwecke*] de la razón humana” (*KrV*, A 839/ B 867, [850]).

Ahora bien, si se ha alcanzado “una perfecta unidad sistemática de la razón [*Systematischer Einheit der Vernunft*]”, entonces solo puede haber un fin esencial, a saber, el fin último [*Endzweck*], al que se subordinan todos los demás fines subalternos [*subalterne Zwecke*] (*KrV*, A 840/ B 868, [851]).

Kant establece ciertas características que permiten conceptualizar a este fin último [*Endzweck*], las cuales se concentran en el hecho de que se trata de un *fin práctico*. Que sea práctico tiene dos significados, como ha identificado Mudd (2017), uno general y otro estrecho (p. 88), los cuales, a nuestro entender, están intrínsecamente conectados. En un sentido general significa que, tanto en el uso teórico como en el práctico, la razón pura se dirige a un único fin práctico esencial, que es la unidad sistemática²³. Y por otro lado, en un sentido estrecho, *también* dice que este fin esencial tiene un carácter propiamente moral, al identificarlo con el bien supremo²⁴ (Mudd 2017, p. 99).

De acuerdo al sentido práctico general, Kant dice en la primera *Crítica* que “la máxima unidad sistemática, y por tanto también la unidad conforme a fines, es [...] el fundamento de la posibilidad del máximo uso de la razón humana” (*KrV*, A 694-695/ B 722-723, [728]). Y en la segunda *Crítica* completa este fin de sistematicidad diciendo que, así como la razón pura en su uso teórico tiende en su dialéctica natural a buscar lo incondicionado para dar unidad a la totalidad condicionada, de la misma manera, la razón pura en su uso práctico busca para lo prácticamente condicionado lo incondicionado, y lo busca como “la totalidad incondicionada del *objeto* de la razón práctica pura bajo el nombre de *bien supremo*” (*KpV*, 5: 108, [187-188]). Ahora bien, determinar esta idea del bien supremo “como suficiente para la práctica, es decir, para la máxima de nuestra conducta racional, es la *doctrina de la sabiduría*” (*KpV*, 5: 108, [188], traducción modificada), la cual refiere al sentido estrecho de fin práctico.

Dado que estos dos usos lo son de una y la misma razón, la forma que Kant encuentra, como bien ha señalado Ypi (2021), para resolver el problema de la unidad sistemática *en general* es “integrando la suma total de los conocimientos teóricos con el interés práctico de la razón” (p. 29-30, 55). Y esto porque el fin último práctico de la razón pura es el que permite mostrar la integración de la naturaleza y la libertad en “un sistema filosófico único” (*KrV*, A 840/ B 868, [851]).

A esta idea nos referíamos al comienzo cuando decíamos que Kant sostiene en *Anuncio* que una filosofía crítica debe ser una filosofía integral de la vida del ser humano. No solo tiene que abarcar “al mecanismo de la naturaleza y sus leyes práctico-técnicas, sino también a la espontaneidad de la libertad y sus leyes práctico-morales” (*Verkündigung*, 8: 417, [29]). Se trata de una filosofía cuya doctrina de la sabiduría es “en sí mismo un deber” (Ibídem).

La sabiduría para los seres humanos es “el principio interno de la *voluntad* de observar las leyes morales” (*Verkündigung*, 8: 418-419, [31-33]), cuyo objeto será siempre suprasensible, a saber, el fomento, la realización o persecución del fin último de la humanidad [*Endzweck*], que es el bien supremo²⁵ [*dem höchsten Gut*] (*Verkündigung*, 8: 418, [29]).

La forma en que ambos usos de la razón avanzan en el fin práctico de sistematización es a través del concepto de una inteligencia suprema, esto es, de Dios, que posibilita la unificación del sistema al ser la causa de toda la naturaleza, distinta de la naturaleza (Cf. *KrV*, A 810/ B 837, [825]; *KpV*, 5: 125, [201]); que armoniza las leyes naturales con las leyes morales (Cf. *KrV*, A 811/ B 839, [826]; A 815/ B 843, [829]); *KpV*, 5: 145-146, [218]); y que contiene las

condiciones sólo bajo las cuales puede satisfacerse el fin último [*Endzweck*] (*Verkündigung*, 8: 418-419, [33]).

La razón especulativa utiliza la idea de Dios para suponer que es el fundamento del orden de la naturaleza en una unidad sistemática de los fines, pues es quien “funda, conserva y ejecuta el orden universal de las cosas, el cual nos está muy oculto en el mundo sensible” (*KrV*, A 814/ B 842, [829]). La unidad sistemática de los fines reúne al sistema de la naturaleza (el mundo sensible) con el sistema de la libertad (el mundo inteligible, mundo moral), de modo que unifica la razón práctica con la especulativa:

Se debe representar al mundo como surgido de una idea, si ha de concordar con [...] el uso moral [de la razón], que se basa enteramente en la idea del bien supremo. Mediante ello, toda investigación de la naturaleza recibe una dirección hacia la forma de un sistema de los fines (*KrV*, A 815-816/ B 843-844, [830]).

La razón se ve obligada a suponer esta causa suprema si no ha de considerar a las leyes morales como vacías (*KrV*, A 811/ B 839, [826]). La idea de Dios es el fundamento de la posibilidad del bien supremo en tanto que es la causa de las leyes naturales como de las leyes morales, y por tanto, el único que puede garantizar la exacta correspondencia entre la felicidad y la moralidad de los seres racionales (*KrV*, A 814/ B 842, [828]).

A diferencia de la razón especulativa que no puede dar realidad objetiva a la idea de Dios, sino solo usarla como idea regulativa de la razón para suponer las conexiones de lo múltiple en una unidad sistemática del universo (Cf. *KrV*, A 677-679/ B 705-707, [714-715]); la razón práctica utiliza esta idea como un postulado para darle “una realidad, aun cuando sólo práctico-moral: la de *comportarnos* como si estuvieran dados sus objetos” (*Verkündigung*, 8: 413, [25]; Cf. *Verkündigung*, 8: 418, [31]; *KpV*, 5: 132, [207]; 134, [209]). Es decir, el postulado otorga “una máxima (regla) de la acción de un sujeto” (*Verkündigung*, 8: 418n, [31]).

Según la razón práctica, el objeto de una voluntad determinada por la ley moral es el de alcanzar el bien supremo. La sabiduría es la concordancia de la voluntad con este fin último [*Endzweck*] (*Verkündigung*, 8: 418, [29, 33]). Ahora bien, dado que la ley moral determina a efectuar el fin del bien supremo como un deber, Kant dice que si tengo un deber también tiene que poder ser accesible realizar ese deber (Ibidem; Cf. *KpV*, 5: 125, [201-202]). En otras palabras,

tengo que tener también derecho a admitir que existen las condiciones sólo bajo las cuales es posible este cumplimiento del deber, aunque estas son suprasensibles y no somos capaces de obtener ningún conocimiento de ellas (en respecto teórico). (*Verkündigung*, 8: 418n, [31]).

Y las condiciones bajo las cuales se puede satisfacer dicho fin están dadas por la voluntad más perfecta, es decir, por Dios, que es, también desde el punto de vista de la razón práctica, el único ser que puede consumir el reparto proporcionado de la suprema felicidad en exacta concordancia con la moralidad (*Verkündigung*, 8: 419, [33]; Cf. *KpV*, 5: 125, [201]). De esta forma es moralmente necesario admitir la existencia de Dios, dado que la postulación del bien

supremo en el mundo no puede concebirse por nuestra razón sin la presuposición de una inteligencia suprema (*KpV*, 5: 125-126, [202]).

Por tanto, la doctrina de la sabiduría “constituye la máxima necesidad de los hombres” (*Verkündigung*, 8: 417, [29]) porque es la que dirige a la voluntad hacia el fin último de la humanidad, hacia el fin que es su predestinación: cuando se ha alcanzado una perfecta unidad sistemática de la razón, el fin último (el fin esencial) es “la completa destinación del ser humano [*die ganze Bestimmung des Menschen*], y la filosofía acerca de esta se llama moral” (*KrV*, A 840/B 868, [851], traducción modificada). Es mediante la ley moral que nos ordena el principio de la sabiduría, el de alcanzar el bien supremo en el mundo, que se postula la realidad objetiva de un objeto que la razón especulativa solo planteaba problemáticamente, ampliando así el conocimiento respecto del uso práctico de la razón pura (*Verkündigung*, 8: 416, [25]; *KpV*, 5: 134, [209]).

V. METAFÍSICA: UN PROYECTO DE LA HUMANIDAD

Por terminar de recoger las particularidades de este texto que, sin embargo, encajan con el resto del *corpus* crítico kantiano, vamos a concluir con dos elementos fundamentales, que teniendo en mente las tesis desarrolladas previamente (el propósito sistemático de la filosofía desde sus tenos orígenes, y la identidad entre la doctrina de la sabiduría, el fin último y objetivo de la razón con el bien supremo), cerrarán e integrarán esta pequeña obra en un lugar privilegiado, como si fuera, en su totalidad, el observatorio del compendio de las preocupaciones morales de Kant. El primero de los elementos será una nueva perspectiva con respecto del surgimiento de la filosofía en la naturaleza humana. Encontramos a nivel físico (esto es, *fisiológico*), en la naturaleza del hombre, el surgimiento de la filosofía. En segundo lugar, atravesando toda la obra, hay un uso poco estricto semánticamente hablando del concepto de *humanidad* [*Menschheit*]. Podemos condensar las diversas ambigüedades de este término en dos ejes: los dos primeros, de acuerdo con Lyssy (2018), serían, por un lado, la perspectiva cuantitativa de la totalidad de los seres humanos (semejante por tanto a *Menschgattung*), y por otro, aquello cualitativo que describe a los seres humanos como distintos de los demás animales (p. 1968). Esta última, podríamos especificarla aún más con el matiz estrictamente práctico que le otorga Vázquez Lobeiras (2011) al redirigir esta naturaleza particular de los hombres al imperativo categórico y sus distintas formulaciones (p. 68-69). Así pues, ambos elementos, naturaleza de la filosofía y humanidad, en conjunto con las tesis desarrolladas, nos llevarán necesariamente al problema del progreso.

Comencemos con la naturaleza *polémica* de la filosofía. Kant nos ofrece en la primera sección de *Anuncio*, titulada “Del grado ínfimo de la naturaleza viviente del hombre hasta su grado supremo, el de la filosofía”, el punto de partida de su análisis: “se presentará la *naturaleza* [...] [del] hombre, por tanto, en su generalidad, en tanto actúa como animal” (*Verkündigung*, 8: 414, [19]). Y esta animalidad Kant encuentra la clave: “parece como si en esto el filósofo ha lanzado una mirada profética sobre los sistemas fisiológicos de nuestro tiempo” (*Verkündigung*, 8: 413, [17]) y hubiera denominado *fuera vital* al “grado ínfimo de la naturaleza del hombre

antes de toda cultura, a saber: el instinto meramente animal” (Ibídem). Esta facultad, dice Kant, extendida a todos los seres vivos sintientes (o deseantes), es comprendida como una *facultad mecánica y no práctica* (*Verkündigung*, 8: 413, [19]), y se trata de una tendencia general contraria a la *putrefacción*. Con ello, Kant tiene en mente a las palabras enérgicas del estoico Crisipo: “La naturaleza ha dado al cerdo un *alma*, en vez de *sal*, para que no se *corrompa*” (*Verkündigung*, 8: 413, [17]).

En este contexto *físico y mecánico* surge la filosofía como *el impulso* para sutilizar metódicamente, y en verdad solo por conceptos, esto es, para *filosofar*; para luego, además enfrentarse polémicamente a otros con su filosofía, es decir, para *disputar* y, como esto no ocurre fácilmente sin pasión, para *querellarse* en favor de su filosofía, y al cabo, *llevar a la guerra abierta unidos en masa contra otros* (*Verkündigung*, 8: 414, [20]).

Es decir, la filosofía, y todo el proceder analógico bélico que hemos desarrollado hasta ahora, es no solo *natural al impulso* vital primario del hombre, sino además *causa* de la salud (*status salubritatis*) de la razón (*Verkündigung*, 8: 413, [21]). Esto nos obliga a considerar un *tercer modo* de hablar de la filosofía y su naturaleza combativa, que se suma a los dos primeros que se desarrollaron en el comienzo del presente trabajo. Efectivamente, la filosofía surge de una naturaleza polémica (*Verkündigung*, 8: 417, [28]). Sin embargo, esta no debe ser comprendida en vías a su término: no debe aspirarse a apagar la animación de este carácter o disolver sus antagonismos, pues ello “es precisamente lo benéfico de la filosofía” (*Verkündigung*, 8: 415, [23]). Este es el motivo por el que las posturas *escépticas* o *moderadas* se agotan rápidamente en su sentido. Pues, o bien dejan a un lado todo “influjo sobre la razón activa” (Ibídem), o bien se da por satisfecha “acumulando muchas razones aisladas [...] como con las gotas de la peste o la triaca veneciana: que, a causa de los *demasiados bienes* que se recogen en ellas a diestro y siniestro, *no son buenas para nada*” (Ibídem). En la tendente armonía entre naturaleza y libertad, se hace necesario el desarrollo de todas las disposiciones de los hombres y las criaturas como *propósito de la naturaleza* (tal como se terminó de exponer en el apartado anterior a propósito del bien supremo). En el caso de los primeros, dicha naturaleza se sirve para su desarrollo del *antagonismo de las mismas disposiciones* (*Idee*, 8:20, [78]):

¡Dense gracias a la naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad envidiosamente porfiadora, por el ansia insatisfactoria de poseer o de dominar! Sin esto, todas las excelentes disposiciones naturales de la humanidad dormirían eternamente. (*Idee*, 8: 21, [79]).

“Los hombres quieren concordia” (*Idee*, 8: 21, [79]) en aquella “marcha de la concernencia humana” hacia la felicidad en la que “le espera todo un enjambre de penalidades” (*Idee*, 8: 20, [77]), pero “la naturaleza sabe mejor lo que para su especie es bueno: ella quiere discordia” (*Idee*, 8: 21, [79]). Hay, por tanto, que presuponer necesariamente, en la humanidad considerada *en grande*, una potencia, una resistencia mediante la filosofía que, en conjunto con los antagonismos de la naturaleza, fomenta “el propósito de la naturaleza de vivificar continuamente al sujeto y preservarlo del sueño de la muerte” (*Verkündigung*, 8: 416, [27]). Esta resistencia a la putrefacción implica asimismo un resorte el desarrollo del bien supremo, que en *grande* no es otra cosa que una paz perpetua²⁶. El progreso para lograr dicha paz requiere de los esfuerzos de los seres humanos en conjunto como especie, tanto desde el punto de

vista jurídico político, cuyo objetivo último es alcanzar el bien supremo político (*MS*, 6: 355, [196]), como desde el punto de vista ético, cuyo objetivo último es lograr el bien supremo comunitario (*RGV*, 6: 97, [122])²⁷. Este último fin ético-moral, por su carácter social, tal como Kant lo expresa en *Religión*, requiere la erección de una comunidad ética, en la Tierra (*RGV*, 6: 95, [119]), es decir, requiere organizar las fuerza de todos los seres humanos para avanzar en su tarea y deber *sui generis* de unirse bajo leyes públicas de virtud (*RGV*, 6: 93-94, [118-119]), aun cuando no sepan si está en su poder hacerlo (*RGV*, 6: 98, [123]). Como ilumina Rossi (1991), este carácter social del bien supremo comunitario no niega la función más general del bien supremo antes mencionada, la de dar unidad sistemática a la razón, y por tanto, la unidad a la naturaleza y la libertad (p. 133); sino que muestra “como la historia de la razón, recibe su forma particular como el bien supremo en virtud del ejercicio del ser humano” en un contexto social e histórico (p. 157).

En continuación a esto último, nos queda abordar una cuestión más: la del “juego de la libertad de la voluntad humana *en grande*” (*Idee*, 8: 17, [73]). La cual concierne a lo que habitualmente se conoce como filosofía de la Historia y su relación con el conocimiento de lo suprasensible. La introducción de la libertad nos obliga a reconsiderar la noción de humanidad: el desarrollo de la paz perpetua exige “la instauración de una sociedad civil perfectamente justa” (*Idee*, 8: 22, [80]). La humanidad, que “distingue al hombre de todos los otros animales” (*Verkündigung*, 8: 414, [20]), es “la propiedad de la *conciencia de sí mismo* [...] gracias a la cual el hombre es un animal *racional*” (Ibídem). Al tiempo, dice Kant en *Anuncio*, se introduce un *espíritu* en el ser humano que es la razón (*Verkündigung*, 8: 417, [29]). La co-aparición (y hasta podríamos decir, la co-dependencia) entre razón y apercepción en este contexto es la que hace que la vida del ser humano sea conforme tanto a la naturaleza como a la libertad (*Verkündigung*, 8: 417, [29]).

De esta forma, consideramos que el eje final del texto de *Anuncio* implica los siguientes elementos: la naturaleza polémica de la filosofía (en su tercera acepción según este artículo, es decir, como una fuerza viva que se opone y se enfrenta), la humanidad (apercepción), y la libertad (espíritu, razón)²⁸. Estos tres son, por tanto, en su relación, las vías para pensar en “la perspectiva de una paz perpetua entre los filósofos [...] que tiene además la ventaja de mantener siempre en activo las fuerzas del sujeto puesto en aparente peligro por ataques” (*Verkündigung*, 8: 416, [25-27]). La libertad, hemos visto, constituye un punto crítico en el trascurso de la defensa de la metafísica. Ahora bien, tal y como se ha demostrado en la unidad del bien supremo, en la mutua irreductibilidad entre libertad y naturaleza, tiene que existir cierta armonía, que se debe al carácter determinable de la naturaleza frente a la perspectiva teleológica de la razón práctica. Como dice Ypi (2021):

Es concebible que el mundo no sea compatible con el uso moral de la razón, o incluso que lo obstaculice. Sin embargo, la naturaleza *constitutiva* de las ideas prácticas, la exigencia de realizar lo que ellas prescriben independientemente de todos los fenómenos empíricos, desencadena la necesidad de reconciliar este dualismo. (p. 157, el resaltado es nuestro).

Según *Idea*, la perspectiva *en grande* de la tarea o propósito del ser humano, es decir, la de lograr la paz perpetua, requiere *la instauración de una sociedad civil*. Pero el desarrollo de lo civil

en Kant tiene el siguiente aparente carácter paradójico: mientras que “la razón práctico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados” (*MS*, 6: 354, [195]), al mismo tiempo, la sociedad que albergue la mayor libertad es aquella en la que se da “un antagonismo en general de sus miembros” (*Idee*, 8: 22, [80]) que, sin embargo, contiene también

la más rigurosa determinación y seguridad de los límites de esa libertad, para que pueda coexistir con la libertad de otros; solo en semejante sociedad, podrá ser alcanzado el más alto propósito de la naturaleza con respecto a la humanidad, a saber: el desarrollo de todas sus disposiciones. (Ibídem, traducción modificada).

En otras palabras, lo paradójico de esta estructura radica en que, al tiempo que se precisa de una paz perpetua que elimine toda posibilidad de guerra, es también el propio carácter polémico del ser humano y de la filosofía lo que aviva “el propósito de la naturaleza a la continua reanimación de la misma y al rechazo del sueño de la muerte” (*Verkündigung*, 8: 416, [27]) y lo que posibilita el despertar de las disposiciones.

Esta paradoja se resuelve, como señala Teresa Santiago (2004), al reconocer dos niveles distintos de progreso: en un primer lugar, “la idea de progreso está, pues, anclada en los conceptos *puros* de la moral y el derecho” (p. 224). Esta idea orienta un principio o una ley que sería la “del hombre por realizar plenamente su libertad, porque así lo demanda su razón práctica”. Mientras que, por otro lado, el progreso reconoce una trayectoria *empírica*, es decir, antropológica y política a partir de la cual, la famosa “insociable sociabilidad y el ideal de civilidad y paz perpetua, constituyen los polos opuestos [...] del espacio en que se da la ingente lucha [entre los principios de la razón pura práctica]” (Ibídem). De forma que, como dice Schuler (1995), el progreso por alcanzar la paz perpetua como una concordancia entre la doctrina de la sabiduría y la historia “se trata de un penoso, largo e inadvertido trayecto del barbarismo, a través de la civilización, hacia una cultura de Ilustración, donde la guerra será abolida” (p. 902), dando cabida a una esperanza dentro de los límites de la razón. En palabras de Kant, el progreso constante de la humanidad, de lo peor a lo mejor, hacia su fin moral “puede resultar a veces *interrumpido* pero jamás *roto*” (*TP*, 8: 309, [79]).

VI. CONCLUSIÓN

Parece que el estudio sistematizado y pormenorizado de la obra de Kant sigue teniendo recorrido: sigue sorprendiendo que nos encontremos con obras que no forman parte del *corpus* principal del autor (y que, de hecho, han sido muy poco exploradas en la literatura), en las que el desarrollo de sus diversas tesis encuentra vías nuevas para germinar. Este es el caso de *Anuncio*, que nos ofrece un concepto de la doctrina de la sabiduría que, si bien es mencionada a lo largo de distintas obras de Kant, no había hallado hasta este momento un desarrollo preciso. Según este opúsculo, la doctrina de la sabiduría es mediante la cual se puede explicitar los usos teórico y práctico de la razón en la sistematicidad del conocimiento organizado bajo un fin final. En otras palabras, mediante la definición de la filosofía crítica como propiamente una doctrina de la sabiduría, Kant argumenta la unidad de la razón, el progreso del conocimiento

desde lo sensible a lo suprasensible, y a la metafísica de las costumbres como el proyecto de la humanidad.

Sin embargo, hay ciertos estadios que atraviesan toda la obra kantiana y que aquí se encuentran y entrelazan: la época de Kant, heredera de tiempos de inestabilidad respecto del método filosófico (y su estatuto de *pseudociencia*) generaron la suficiente perplejidad como para que la filosofía crítica surgiera. De esta forma, un tiempo de renacimiento y constitución para la metafísica en su propia especificidad, obligó a la persecución de las consecuencias que se derivaban de tomarse en serio tal proyecto a partir de un posible punto de inflexión que es la libertad. El reconocimiento de la libertad, entendida en el *Anuncio* en íntima relación con la razón, el espíritu y la apercepción, obliga a modificar toda vía pre-determinada de la naturaleza humana. Abre la puerta a que una batería de conceptos propios del orden de lo humano. Nociones como las de guerra, paz, libertad, responsabilidad, sociabilidad, progreso, entre otras, pueden admitir, al fin, sus lugares específicos y conquistar otros nuevos: el bien supremo, aquí, reconocido como fin objetivo del ser humano, y, por tanto, extensible a la totalidad de los humanos y a su deber de fomentarlo, ha de concluir en una paz soberana ya configurada por la crítica.

Resumen: En este trabajo nos proponemos contribuir a demostrar como el sistema crítico kantiano se manifiesta en el *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, y cómo este opúsculo contribuye a dilucidar la doctrina de la sabiduría en relación a la razón práctica como fin último de la humanidad. Para nuestro propósito, primero, abordaremos el estado de guerra en que se encuentra el estatus de la filosofía. Segundo, exploraremos el método de la filosofía crítica para asegurar una metafísica posible. Tercero, focalizaremos en la prioridad práctica de la filosofía y en el fin último de la humanidad entendido como bien supremo. Finalmente, expondremos cómo las tesis desarrolladas junto a dos preocupaciones morales de Kant, la naturaleza de la filosofía y la humanidad, nos conducen hacia la idea del progreso y a la esperanza de una paz perpetua.

Palabras clave: doctrina de la sabiduría; filosofía crítica; fin último; metafísica.

Abstract: In this paper we propose to contribute to demonstrate how the Kantian critical system manifests in the *Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy*, and how this opusculum contribute to elucidate the doctrine of wisdom in relation to practical reason as the ultimate end of humanity. For our purpose, first, we will address the state of warfare in which the status of philosophy finds itself. Second, we will explore the method of critical philosophy to ensure a possible metaphysics. Third, we will focus on the practical priority of philosophy and on the ultimate end of humanity understood as the supreme good. Finally, we will explain how the theses developed together with Kant's two moral concerns, the nature of philosophy and humanity, lead us to the idea of progress and the hope of perpetual peace.

Keywords: doctrine of wisdom; critical philosophy; ultimate end; metaphysics.

REFERENCIAS / REFERENCES

Allison, Henry E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Barcelona: Anthropos.

Allison, Henry (2002), "General Introduction" en Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-27.

Descartes, René (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid: Alianza.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*; Preussische Akademie der Wissenschaften; Berlín; Deutsche Akademie der Wissenschaften; Berlin; Akademie der Wissenschaften; Göttingen; Berlín; 1900 y años subsiguientes.

Kant, Immanuel (1764-1768). (Ref.): *Kants Reflexionen zur Moralphilosophie. Kants gesammelte Schriften*, tomo XIX, p. 92-317. [*Reflexiones Sobre Filosofía Moral*, Trad. José G. Santos Herceg, España: Ediciones Sígueme Salamanca, 2004].

Kant, Immanuel (1781 y 1787). (*KrV*): *Kritik der reinen Vernunft*, (A y B para paginación ediciones originales); tomo III, p. 1-552; tomo IV, p. 1-252. [*Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007].

Kant, Immanuel (1784). (*Idee*): *Idee su einer allgemeiner Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, tomo VIII, p. 15-30. [“Idea de una historia universal con propósito cosmopolita” en *En defensa de la Ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona: Alba Minus, 1999.]

Kant, Immanuel (1785). (*GMS*): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tomo IV, p. 385-446. [*Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza editorial, 2012].

Kant, Immanuel (1788). (*KpV*): *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo V, p. 1-163. [*La Crítica de la Razón Práctica*, Trad. Emilio Miñana y Villasagra y Manuel García Morente, México: Porrúa, 2007].

Kant, Immanuel (1791). (*Fortschritte*): *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, en *Gesammelte Schriften*, tomo XX, p. 253-523. [*Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, trad. Félix Duque, Madrid: Tecnos, 2011]

Kant, Immanuel (1793/1794). (*RGV*): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, p. 1-102. [*Religión dentro de los límites de la mera Razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza, 2007].

Kant, Immanuel (1793). (*TP*): *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, p. 273-314. [*Teoría y Praxis*, Trad. Correa Carlos, Buenos Aires: Leviatán, 1984].

Kant, Immanuel (1795). (*ZeF*): *Zum ewigen Frieden*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, p. 341-386. [*La Paz Perpetua*, Trad. Francisco Rivera Pastor, México: Porrúa, 2007].

Kant, Immanuel (1796). (*Verkündigung*): *Verkündigung Des Nahen Abschlusses Eines Traktats Zum Ewigen Frieden In Der Philosophie*, (*Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin, tomo VIII, p. 411-422). [*Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, trad. Rogelio Rovira, Madrid: Ediciones Encuentro, 2004].

Kant, Immanuel (1797). (*MS*): *Die Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, p. 205-493. [*Metafísica de las Costumbres*, trad. Cortina Orts A. y Conill Sancho J., Barcelona: Altaya, 1996].

Kant, Immanuel (1798). (*ApH*): *Anthropologie in pragmatische Hinsicht*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VII, p. 117-330. [*Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 1991].

Kant, Immanuel (1800). (*Log*): *Logik*, en *Gesammelte Schriften*, tomo IX, pp 1-88. [*Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Trad. María Jesús Vázquez Lobeiras, MD: Akal, 2000].

Kant, Immanuel (1999). *Correspondence* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, en A. Zweig (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Kleingeld, Pauline (1998). “Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason”, *The Review of Metaphysics*, vol. 52(2), p. 311-339.

Lebrun, Gerard (2013). *Kant y el final de la metafísica*. Madrid: Escolar y Mayo.

- Lyssy, Ansgar (2018). “Über den Begriff der Menschheit bei Kant”, en Violetta L. Waibel, Margit Ruffing, David Wagner, Sophie Gerber (eds.), *Natur und Freiheit*, Berlin/Boston: De Gruyter, p. 1967-1976. <https://doi.org/10.1515/9783110467888-179>
- Martínez Marzoa, Felipe (2018). *De Kant a Hölderlin*. Madrid: Editorial La Oficina.
- Mudd, Sasha (2013). “Rethinking the Priority of Practical Reason in Kant”, *European Journal of Philosophy*, 2(1), p. 78-102. <https://doi.org/10.1111/ejop.12055>
- Mudd, Sasha (2017). “The Demand for Systematicity and the Authority of Theoretical Reason in Kant”, *Kantian Review*, 22(1), p. 81-106. <https://doi.org/10.1017/S1369415416000388>
- Navarro Cordon, Juan Manuel (1974). “Método y metafísica en el Kant precrítico”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 9, p. 75-122.
- Nuzzo, Angelica (2005). *Kant and the Unity of Reason*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- O’Neill, Onora (2002). “Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* (§§ 7-8, 30-41)”, en Otfried Höffe (ed.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, p. 81-97. <https://doi.org/10.1524/9783050050317.81>
- Quiroga, Noelia E. (2022). “Derecho Internacional y Comunidad Ética en *Religión* de Kant”, *Ágora: papeles de Filosofía*, 41(1), p. 1-16. <https://doi.org/10.15304/agora.41.1.7528>
- Rossi, Philip (1991). “The Final End of All Things: The Highest Good as the Unity of Nature and Freedom”, en Philip J. Rossi & Michael Wreen (eds.), *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 132- 165.
- Rovira, Rogelio (2004). Estudio preliminar [sin título], en *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, Madrid: Ediciones Encuentro, p. 5-13.
- Santiago, Teresa (2004). *Función y crítica de la Guerra en la filosofía de I. Kant*, México, Universidad Autónoma Metropolitana: Anthropos Editorial.
- Schuler, Jeanne (1995). “Reasonable Hope: Kant as a Critical Theorist”, en *Proceedings of the Eighth International Kant Congress 2*, p. 901-907. [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(95\)00053-V](https://doi.org/10.1016/0191-6599(95)00053-V)
- Vázquez Lobeiras, María Xesús (2011). “El ser humano como individuo y la humanidad como ‘condición humana’ y como ‘género humano’ en el pensamiento de Kant”, en *Ágora* (2011), vol. 30(1), p. 63-85.
- Ypi, Lea (2021). *The Architectonic of Reason Purposiveness and Systematic Unity in Kant’s Critique of Pure Reason*. United Kingdom: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198748526.001.0001>
- Zöller, Günter (2016). “‘The supersensible ... in us, above us and after us’: The Critical Conception of the Highest Good in Kant’s Practico-Dogmatic Metaphysics”, en Thomas Höwing, (Ed.), *The Highest Good in Kant’s Philosophy*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, p. 263-279. <https://doi.org/10.1515/9783110369007-017>

NOTAS / NOTES

¹ Noelia Eva Quiroga. Doctoranda por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Correo electrónico: noeliaeva.quiroga@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2934-6510>

² Paula Campo Chang. Doctoranda y Personal Investigador en Formación por la Universidad Complutense de Madrid, España. Correo electrónico: paucam02@ucm.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-3048>

³ En adelante nos referiremos a esta obra de forma abreviada como *Anuncio*.

⁴ Siguiendo el uso establecido en las referencias a las obras de Kant, a excepción de la *Crítica de la Razón Pura* que se usa la clásica referencia de las ediciones A y B, en este trabajo se cita indicando, primero, la sigla de la obra correspondiente, seguido por el volumen y la página de *Kants gesammelte Schriften* (publicados por la *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlín), seguido, entre corchetes, por la página en las traducciones castellanas indicadas en las referencias bibliográficas. Asimismo, se indicará al final de la referencia cuando la traducción haya sido modificada.

⁵ Cf. Kleingeld (1998), p. 333, 337-339; Nuzzo (2005), p. 361-368.

⁶ La filosofía como sabiduría se menciona en varios lugares de la obra kantiana, pero no presenta un desarrollo propio claro y organizado, véase, por ejemplo: la filosofía en su sentido mundano o cósmico es la “doctrina de la sabiduría, es la legisladora de la razón” (Log, 9: 32, [91]); en el mismo sentido cósmico, la filosofía como “ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana” (*KrV*, A838-839/ B866-867, [850]); la sabiduría como “doctrina del bien supremo” (*KpV*, 5: 108, [188]); “la ciencia de la finalidad es la sabiduría. Sabiduría práctica del mundo” (Ref., 19: 92, R. 6577, [35]); la filosofía como “sabiduría moral cósmica” (*MS*, 6: 217, [22]).

⁷ Como se argumentará en el último apartado, estos dos sentidos se ampliarán a tres.

⁸ Sobre el señalamiento de la analogía de la paz perpetua entre los Estados con la paz perpetua entre los sistemas filosóficos, véase: Allison (2002), p. 27; Rovira (2004), p. 8.

⁹ Las principales referencias que sobrevuelan el texto son la *ApH* (en concreto desde *Verkündigung*, 8: 413-415 [17-23]); *KrV* (*Verkündigung*, 8: 415-417 [23-29] en concreto en el uso polémico de la razón en A738/ B766); *KpV* (en concreto *Verkündigung*, 8: 417-419 [29-35]) donde introduce como conclusión (y lo que es innovador de esta obra) a la doctrina de la sabiduría; *GMS* (en concreto en *Verkündigung*, 8: 422 [41] en relación al derecho a mentir).

¹⁰ Cf. Descartes (1996).

¹¹ Cf. Zöller (2016), p. 266.

¹² Cf. Carta a Herz, finales de 1773, en Kant (1999), p. 140.

¹³ Sobre la constitución de la metafísica como ciencia, véase Ypi (2021), p. 18-56.

¹⁴ En su trabajo crítico Kant dice que hay una unidad de la razón que posee distintos usos para alcanzar el conocimiento. En la *Crítica de la razón pura* dice que la razón pura produce “enteramente a partir de sí misma”, mediante un principio común, un conocimiento sistemáticamente ordenado (*KrV*, A XX, [13]). Y en la *Crítica de la razón práctica* dice que “es siempre sólo una y la misma razón la que, ya sea bajo el aspecto teórico o bajo el aspecto práctico, juzga según principios *a priori*” (*KpV*, 5: 121, [198]). Sobre diferentes fundamentaciones de la doctrina kantiana de la unidad de la razón y sus dos usos, véase: Rossi (1991), p. 133, 145-147, 169-171; Kleingeld (1998), p. 311-324; Nuzzo (2005), p. 57- 60; Mudd (2013), p. 78-90; Zöller (2016), p. 266- 273; Ypi (2021), p. 10-56.

¹⁵ La razón pura tiene como principio supremo encontrar la unidad sistemática del conocimiento: “encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él” (*KrV*, A 307, [390]); y este principio se basa en la suposición de que “si está dado lo condicionado, entonces está dada también la entera suma de las condiciones, y por tanto, lo absolutamente incondicionado, solo mediante lo cual aquello [condicionado] era posible” (*KrV*, A 409/ B 436, [490]).

¹⁶ La causalidad por libertad o libertad trascendental se define como “la facultad de comenzar por sí mismo un estado, la causalidad de la cual no está a su vez, según la ley de la naturaleza, sometida a otra causa que la determine según el tiempo” (*KrV*, A 533/ B 561, [593-594]). Mientras que por causalidad natural se define como “la conexión de un estado con uno precedente en el mundo sensible, [estado] al que aquél sigue según una regla” (*KrV*, A 532/ B 560, [593]).

¹⁷ En *Anuncio* Kant lo dice así: el imperativo categórico moral es el que antes que nada nos da noticia de la libertad (*Verkündigung*, 8: 417, [30]).

¹⁸ Aquí seguimos la interpretación según la cual la idea de libertad trascendental es condición de posibilidad para el concepto de libertad práctica, véase Allison (1992), p. 469-496. Para una interpretación según la cual Kant invierte el orden establecido por la primera *Crítica*, y sugiere “que si la razón no fuera práctica a través de la ley moral, entonces no habría escapatoria a la tercera antinomia, y el concepto de libertad nunca podría introducirse en la filosofía práctica”, véase Nuzzo (2005), p. 47 y ss. Para una interpretación según la cual Kant, en la primera *Crítica*, no funda la libertad práctica en la libertad trascendental, sino en el libre albedrío, mientras que en la segunda *Crítica*, “las obligaciones prácticas no son posibles por la representación de la idea de libre albedrío, sino por la libertad trascendental”, véase Ypi (2021), p. 143-144, 147-148.

¹⁹ Para una justificación de la razón práctica y de la ley moral a partir de la relación de los conceptos de universalidad y de autonomía, véase O’Neill (2002), p. 89.

²⁰ Sobre la diferencia entre la libertad como espontaneidad y como autonomía en el pasaje de la primera a la segunda *Crítica*, véase Rossi (1991), p. 135-143.

²¹ Desde una perspectiva sistemático-teleológica, Zöllner (2016) argumenta que entre la razón práctica y la teórica hay una relación de perpetuo paralelismo (analogía), y de empleos de la razón complementarios y compensatorios entre sí (p. 267-269). En esta dirección, Ypi (2021) sostiene que hay una conexión sistemática entre los dos usos teórico y práctico, siendo funcionalmente análogos para el intento de justificar el método de la filosofía y el papel que la sistematización juega en él (p. 52).

²² Para una lectura según la cual el primacía de la razón práctica radica en la posibilidad del ensanchamiento de la razón, véase: Kleingeld (1998), p. 334-335; Nuzzo (2005), p. 58-59, 366-367. Para otra interpretación, según la cual el predominio práctico radica en que toda razón, incluida la teórica, es práctica, véase Mudd (2013), p. 89-96; Mudd (2017), p. 100-101.

²³ Este sentido general es visualizado por Kleingeld (1998), quien destaca que “tanto la razón teórica como la práctica luchan por la sistematización [...] La razón teórica lucha por la unidad sistemática del conocimiento y la razón práctica por la unidad sistemática de nuestras máximas para la acción” (p. 314).

²⁴ Este sentido estrecho es rescatado por Rossi (1991), quien sostiene que el concepto del bien supremo es el que fundamenta la unidad de los usos de la razón, mostrando la unidad entre el mundo de la naturaleza y el mundo moral (p. 133).

²⁵ Kant es claro en que no debe confundirse el objeto de la voluntad con aquello que determina a la voluntad pura: “La ley moral es el único fundamento determinante de la voluntad pura [...] Por consiguiente, aunque el bien supremo sea siempre todo el *objeto* de una razón pura práctica, es decir, de una voluntad pura, no por eso se le puede considerar como el fundamento determinante de esta voluntad, y sólo la ley moral debe ser considerada como el fundamento para proponerse como objeto aquel bien supremo y su realización o persecución” (*KpV*, 5: 109, [188-789], traducción modificada).

²⁶ En *La Paz Perpetua* Kant retoma esta idea y dice que el mecanismo de la Naturaleza utiliza las tendencias hostiles y beligerantes de los seres humanos como medio “para fomentar y garantizar la paz” (*Zef*, 8: 366-367, [267]).

²⁷ Cf. Quiroga 2022, p. 8-11

²⁸ Puede resultar ambiguo, por cuestiones terminológicas, que Kant atribuya la razón (el espíritu) en este texto a la libertad y no a la humanidad, cuando en *Religión* él mismo pone a la razón en el nivel de la humanidad, mientras que la libertad, por su relación con la imputabilidad y la responsabilidad se corresponde con la tercera disposición que sería la personalidad. Sin embargo, también es cierto que el uso que hace del término humanidad, como hemos querido mostrar, es amplio y poco estricto, al tiempo que con la razón sucede algo equivalente. De esta manera, tendremos que conformarnos con comprender a *grandes rasgos* que la *naturaleza* particular del ser humano se juega, de distintas maneras, en torno a aquello que se dice cualitativamente del ser humano como “contrapuesto a la animalidad y la divinidad” que habitualmente va vinculada a ser racional (Cf. Lyssy (2018), p. 1968).

Recibido / Received: 28.12.2023

Aceito / Accepted: 11.01.2024

LA PRESENZA DI KANT NELLA PSICOLOGIA RICOSTRUTTIVA DI NATORP

KANT'S PRESENCE IN NATORP'S RECONSTRUCTIVE PSYCHOLOGY.

Luigi IMPERATO¹

Università degli Studi di Napoli "Federico II"

1. INTRODUZIONE

Nella seconda metà dell'Ottocento, alla caduta in discredito del sistema idealistico hegeliano, i destini della filosofia in Germania sembrarono giocarsi intorno alla rinascita della filosofia kantiana. Lo *zurück zu Kant*, che fu un movimento assai variegato, non ricevette impulso solo dalla crisi dell'idealismo², ma anche dalla necessità di contrapporsi all'avanzante materialismo e dall'affermazione sempre più decisa dei saperi empirici, sia scientifico-naturali (fisiologia, ottica, geometria, logica) che storico-sociali (linguistica, antropologia, storiografia, economia)³. Sembrò, allora, che il pensiero kantiano potesse offrire delle solide garanzie contro il dilettantismo scientifico delle grandi sintesi filosofiche tradizionali, ma anche che potesse essere un antidoto contro gli effetti deteriori del nascente positivismo, che rischiava di delegittimare le pretese conoscitive della filosofia⁴.

In quegli stessi anni, un'altra scienza, la psicologia, muoveva i primi passi per il conseguimento di uno statuto epistemologico che ne garantisse l'autonomia dalla filosofia e la avvicinasse alle discipline matematico-sperimentali; in tal senso, è d'obbligo volgere lo sguardo alla *psicofisica*, sviluppata da Weber prima e da Fechner poi, il cui scopo era quello di stabilire un'esatta corrispondenza, esprimibile in formule logaritmiche, tra lo *stimolo* fisico e la sua *traduzione* psichica: un progetto, quest'ultimo, che non mirava a "fisicizzare" la sensazione, ma solo a garantire l'unità funzionale tra sfera fisica e sfera psichica, ritenute, in forza di un monismo metafisico di marca spinoziana, «due aspetti di un'unica realtà, così come il concavo e il convesso sono espressioni riferite all'unica realtà del cerchio»⁵. Già prima di Weber e Fechner, Herbart aveva perseguito l'ambizioso progetto di fondare una psicologia in grado di utilizzare il calcolo differenziale e integrale per determinare la forza esatta delle rappresentazioni e il

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p103>

loro grado di antagonismo e di interazione, sebbene tale psicologia, che pure prendeva a suo modello la meccanica, fosse ancora largamente dipendente da premesse metafisiche (tanto che essa, secondo il titolo della sua fondamentale opera, essa era *neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*)⁶.

Proprio sul terreno della psicologia, inoltre, si giocò forse la partita più importante per l'interpretazione, non meramente *filologica*, ma eminentemente *teorica*, della filosofia kantiana; agli esiti di questa partita sono legati anche alcuni degli sviluppi più importanti della filosofia del Novecento. È noto, infatti, che importanti dibattiti sul rapporto tra psicologia e logica coinvolsero grandi nomi della cultura filosofica e scientifica (su tutti, si devono qui ricordare quelli di Russell, Frege e Husserl), e che la fenomenologia ha conosciuto i suoi primi sviluppi proprio intorno a questo plesso problematico; va, tuttavia, detto che le prime dispute intorno al rapporto tra psicologia e logica nella filosofia trascendentale ebbero luogo quasi subito la morte di Kant, in parallelo con il trionfo dei sistemi idealistici. Fries, Apelt, Beneke e prima ancora, a suo modo, Reinhold, avevano insistito, se non sul primato della psicologia nel sistema critico, quanto meno sul parallelismo tra logica e psicologia in una filosofia della riflessione quale, a tutti gli effetti, appariva la filosofia trascendentale kantiana, e questo punto di vista fu sostenuto, nel 1870, da un seguace di Fries, Jürgen Bona Meyer, nel suo *Kants Psychologie*, testo ben tenuto presente da Cohen nella stesura del suo *Kants Theorie der Erfahrung*, uscito in prima edizione l'anno seguente.

Sin dai suoi esordi, dunque, il neokantismo di Marburgo si era caratterizzato per una interpretazione spiccatamente oggettivistica della filosofia trascendentale; Cohen, in particolare, ricercava le *condizioni di possibilità* del sapere non nella mente di un presunto *soggetto trascendentale*, bensì nelle scienze per come esse si era fattualmente sviluppate e per come esse erano state tramandate *nei libri stampati*. Un tale idealismo, fondato sulla autonoma validità del pensiero logico, non poteva tuttavia, in quanto *trascendentale*, esimersi dall'interrogarsi anche sulla controparte soggettiva della conoscenza oggettiva, sicché la psicologia, pur espulsa dalla logica, non poteva essere del tutto espulsa dall'impianto della filosofia idealistico-trascendentale: una tale consapevolezza caratterizzava tanto il pensiero di Cohen quanto quello di Natorp, il quale dedicò alla questione della fondazione filosofica della psicologia un impegno significativamente maggiore rispetto a quello profuso dal fondatore della scuola.

In questo saggio mi propongo di analizzare l'effettiva presenza di Kant nell'impostazione teoretica e nel metodo della psicologia di Natorp. In maniera piuttosto curiosa e significativa, infatti, la psicologia di Natorp è stata più spesso messa in rapporto con la fenomenologia di Husserl che con il suo modello kantiano⁷; tale circostanza rivela che, quanto meno in parte, essa non ripercorre acriticamente il modello kantiano, ma lo rielabora in forma creativa, come del resto apertamente rivendicato dal suo ideatore⁸. Scopo del presente lavoro, pertanto, è quello di ricostruire una parte del dibattito sulla soggettività svoltosi in seno al neocriticismo marburghese, ma anche quello di analizzare la genuinità del problema della psicologia nella filosofia trascendentale, tanto di marca strettamente kantiana quale di marca neokantiana. Sarà inoltre possibile scorgere in filigrana, attraverso questa ricostruzione, l'alternativa, che proprio in quegli anni si stava delineando, tra una psicologia intesa in senso naturalistico e

una psicologia intesa in senso fenomenologico. All'uopo, articolerò il mio studio nel modo seguente: nella prima parte analizzerò lo statuto della psicologia nel sistema di Kant, con alcuni riferimenti ai suoi antecedenti storici, ed esporrò i motivi che condussero il filosofo di Königsberg ad escluderla dal novero delle scienze propriamente dette; nella seconda parte, dopo una breve analisi del rapporto tra psicologia e logica in Cohen, passerò all'analisi della psicologia di Natorp, tenendo costantemente aperto il riferimento a Kant. Infine, in una breve sezione conclusiva, trarrò un piccolo bilancio da quanto sarà risultato dall'esposizione.

2. KANT E LA PSICOLOGIA

Nel pensiero moderno, psicologia e gnoseologia sono intrecciate al punto da potersi talvolta confondere. A partire dalla svolta cartesiana, infatti, molti tra i filosofi moderni hanno incentrato il loro lavoro sull'analisi delle idee e dunque, più o meno direttamente, sull'analisi della mente (o anima) che le produce. La teoria filosofica della soggettività ha conosciuto un deciso passo avanti con Leibniz, il quale, con la sua dottrina della monade, ha fatto della legge della percezione e della rappresentazione il *proprium* di ogni sostanza, laddove la differenza tra le sostanze più semplici e gli spiriti sarebbe consistita non nell'*espressività*, ossia nella capacità di rappresentarsi il mondo a partire dal proprio punto di vista, ma nel grado di consapevolezza che accompagna le percezioni e le rappresentazioni.

Nella Germania del Settecento, data l'enorme influenza di Leibniz, particolare attenzione fu data proprio al tema dell'anima e della sua vita rappresentativa, sicché, nella sistematica delle scienze proposta da Wolff, lo studio della soggettività rappresentante, ora chiamata *psychologia*, ebbe un ruolo di primo piano. Nella *Deutsche Metaphysik* Wolff definì l'anima come «quell'ente che è cosciente di sé e di altri enti fuori di sé»⁹, e, dopo aver stabilito che i corpi non sono capaci di pensare¹⁰ e che l'anima è un ente semplice¹¹, dimostrò che l'anima ha una sola forza, che si potrebbe definire «rappresentativa», che produce «ora sensazioni, ora immagini, ora concetti distinti, ora sillogismi, ora appetiti, ora volere e non volere, ora altre modificazioni ancora»¹². Nella *Logica latina* del 1728, che contiene il quadro completo delle diverse scienze filosofiche, Wolff definì la psicologia «pars philosophiæ, quæ de anima agit», per cui essa è «scientia eorum, quæ per animas humanas possible sunt»¹³. Essa, come la fisica, si divide in due parti, una empirica e l'altra razionale. La definizione della psicologia razionale coincide con la definizione generale, mentre la *psychologia empirica* è «scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quæ in anima humana fiunt», e da tale definizione, a parere di Wolff, «patet adeo Psychologiam empiricam Physicam sperimentali responderi atque adeo ad philosophiam experimentalem pertinere», e che pertanto questa scienza «non esse historiae partem»¹⁴. La differenza sostanziale tra psicologia empirica e psicologia razionale è che «in Psychologia rationali ex unico animæ humanæ conceptu derivamus a priori omnia, quæ eidem a posteriori observantur»¹⁵, ma è la *psychologia empirica* che «*principia suppedat rationali*»¹⁶. Almeno dal punto di vista strettamente classificatorio, Wolff fu seguito da Baumgarten, che inserì anche una *Psychologia empirica* tra le discipline contenute nella sua *Metaphysica*, precisamente ai paragrafi 504-739, che furono notoriamente utilizzati da Kant per le sue lezioni accademiche di antropologia¹⁷.

Negli anni che precedettero la pubblicazione della *Critica della ragion pura* Kant si occupò molto spesso di problemi pertinenti alla psicologia, e, per quanto i suoi dubbi sulla fondatezza della conoscenza metafisica lo abbiano spesso indotto alla prudenza sui teoremi di tale presunta scienza, egli si impegnò, quanto meno fino al 1770, a risolvere la questione, tipicamente razionalistica, del *commercium* tra l'anima e il corpo, discutendo dettagliatamente le soluzioni classicamente codificate nella metafisica tedesca del Settecento, vale a dire quelle dell'armonia prestabilita, dell'occasionalismo e dell'influsso fisico, per la quale egli manifestò sempre maggiore propensione, ma mai una vera e propria adesione¹⁸. La wolffiana psicologia razionale fu poi, dopo la pubblicazione della *Critica* e il rintuzzamento di tutte le pretese di scientificità della metafisica, relegata anch'essa al ruolo di falsa scienza, pur nel riconoscimento della legittimità morale della sua aspirazione a pervenire ad una dimostrazione conclusiva dell'esistenza di un'anima immateriale e immortale¹⁹.

La ben nota presa di posizione nei confronti della psicologia razionale non impediva, però, a Kant di assegnare alla scienza dell'anima un ben preciso posto nella sistematica delle scienze filosofiche contenuta nell'*Architettonica della ragion pura*. In tale sezione, Kant distingueva una *filosofia trascendentale* nel ruolo di *ontologia*, che considera i concetti dell'intelletto e della ragione nella loro generalità, senza assumere che siano dati, da una *fisiologia*, che considera la natura vera e propria, ossia l'insieme degli oggetti dati; la fisiologia dell'uso *immanente* della ragione, in cui rientra la natura come totalità degli oggetti dei sensi, ma «soltanto in base alle condizioni a priori secondo le quali in generale può esserci data»²⁰, annovera al suo interno due tipi di oggetti, quelli dei sensi esterni, ossia la natura corporea, e quello del senso interno, la natura pensante, e per tale motivo si articola in una *physica ratonalis* e in una *psychologia rationalis*. La psicologia razionale a cui Kant si richiama, peraltro, va nettamente distinta dalla tradizionale scienza dell'anima della scolastica; l'aggettivo *razionale* che s'accompagna a *fisica* e *psicologia* indica, infatti, «una conoscenza a priori [...] di oggetti che siano dati ai nostri sensi, e quindi a posteriori»²¹, tra i quali, naturalmente, non può rientrare l'anima intesa come ipostasi metafisica. Siamo qui al cospetto del ben noto procedimento per il quale nella metafisica della natura occorre riferirsi ad un oggetto d'esperienza da determinare ulteriormente sulla base dei predicati a priori ad esso applicabili, sicché

all'esperienza noi non chiediamo più di quanto sia necessario per darci un oggetto così del senso esterno come dell'interno. Il primo ci è dato attraverso il semplice concetto di materia (estensione impenetrabile e senza vita); il secondo attraverso il concetto d'un essere pensante (nella rappresentazione empirica interna "io penso")²².

La natura pensante a cui Kant si riferisce è un oggetto dato empiricamente, nella misura in cui esso si offre all'intuizione interna; non si tratta, dunque, dell'io penso dell'appercezione trascendentale, semplice unità logicamente fungente la cui esistenza non può essere ricondotta alla categoria di sostanza, in quanto essa non è data in alcun tipo di intuizione²³. Il ragionamento kantiano è, dunque, radicalmente anticartesiano: l'io dell'unità sintetica dell'appercezione non è sostanza, ma soggetto esclusivamente logico, non dà luogo ad autointuizioni e, addirittura, diventa certo di se stesso soltanto nella relazione con il mondo esterno, come dimostra la *Confutazione dell'idealismo*²⁴. "Io penso" è una semplice coscienza, né fenomenica né

noumenica, della propria esistenza, che non è un intuire, ma un pensare: pertanto, l'Io penso dà luogo a una certezza immediata, ma questa certezza, proprio in quanto immediata, non può essere una rappresentazione, che ha luogo solo con la mediazione concettuale di un pensiero che determina un molteplice²⁵. Diversamente stanno le cose nel caso dalla proposizione «Io esisto pensando», che «determina il soggetto (che è allora al contempo un oggetto) quanto all'esistenza e non può aver luogo senza l'intervento del senso interno»²⁶, che, *in quanto senso*, è passivo.

Come nel caso della natura fisica, va quindi distinto il ruolo attivo dell'Io e quello passivo del dato su cui il primo esercita la sua capacità formante attraverso il lavoro dell'immaginazione produttiva, con la rilevante differenza che, nel caso della natura pensante, la parte attiva, pensante, e quella passiva, intuente, del processo di unificazione sintetica coincidono, per cui la determinazione dell'Io attivo sull'io empirico è una sorta di autoaffezione:

Ma in qual modo l'io che pensa si diversifichi dall'io che intuisce se stesso [...] pur facendo con esso tutt'uno, in quanto costituiscono un unico soggetto [...] è un problema che presenta difficoltà non maggiori né minori di quello che concerne il modo in cui mi sia possibile essere per me stesso un oggetto in generale e cioè un oggetto dell'intuizione e delle percezioni interne. Ma che le cose non possano che stare così [...] può essere dimostrato con chiarezza se si tien presente [...] che noi, se vogliamo determinare la durata e la posizione nel tempo di tutte le percezioni interne, dobbiamo costantemente far ricorso a ciò che le cose esterne ci presentano di mutevole e dobbiamo pertanto ordinare le determinazioni del senso interno nel tempo, quali fenomeni, non diversamente da come ordiniamo le determinazioni dei sensi esterni nello spazio²⁷.

Sempre nell'*Architettonica*, Kant si pronunciava poi contro l'idea, tipica della scuola wolffiana, che la psicologia empirica fosse parte della metafisica, giacché, in quanto empirica, essa era parte della filosofia applicata, non di quella pura; tuttavia, aggiungeva che ad essa si sarebbe dovuto riservare, in via provvisoria, un posto nella metafisica, fino a quando, opportunamente sviluppata, avrebbe infine trovato «una residenza nel seno d'una antropologia sviluppata in ogni suo dettaglio (in analogia con la scienza empirica della natura)»²⁸.

La psicologia razionale prefigurata nell'*Architettonica* avrebbe dovuto essere svolta nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, ma in quella sede Kant si limitò a tratteggiare i caratteri aprioricamente determinabili della natura corporea. In quest'opera, com'è ben noto, Kant sostenne che il grado di scientificità di una disciplina è determinato dal suo grado di matematizzazione, il quale dipendeva per lui dalla possibilità di costruire concettualmente l'oggetto nell'intuizione pura²⁹; con questa osservazione, egli escludeva dal novero delle discipline scientifiche la chimica, semplice «arte sistematica, o dottrina sperimentale»³⁰, e, a maggior ragione, «la dottrina empirica dell'anima»³¹. Ai fenomeni del senso interno, infatti, non è applicabile la matematica, giacché «si dovrebbe prendere in considerazione la sola legge della *continuità* nel trascorrere dei suoi mutamenti interiori, il che costituirebbe un'estensione della conoscenza la quale, rispetto a quella che la matematica produce nella dottrina dei corpi, equivarrebbe alla dottrina delle proprietà della linea retta rispetto all'intera geometria»³². L'intuizione interna, il tempo, ha infatti una sola dimensione, il che consente una costruzione dei concetti parziale e incompleta rispetto a quella dei fenomeni che sono sia nel tempo che nello spazio. Il presupposto implicito dell'argomentazione parrebbe essere l'esistenza di un

certo dualismo all'interno della stessa natura fenomenica, che non consente di trattare allo stesso modo senso interno e senso esterno; in realtà, però, questa apparenza viene fugata dalla circostanza che il senso interno è la parte 'passiva', *costituita*, dell'anima, quella nella quale risiede l'io empirico, per il quale devono valere le stesse leggi dell'*unica esperienza*, in cui «tutte le percezioni sono rappresentate in una connessione adeguata e conforme a leggi, proprio come non vi è che un solo tempo e un solo spazio in cui hanno luogo tutte le forme del fenomeno»³³.

La differenza tra senso interno e senso esterno, tra sfera psichica e sfera fisica, tuttavia, sotto un certo punto di vista rimane: non tanto come una differenza ontologica e neanche, in senso stretto, epistemologica, bensì come una differenza nella possibilità di costruire, come anche di osservare, i rispettivi fenomeni. Infatti, la psicologia empirica non è neanche, come la chimica, una dottrina sperimentale, tanto perché il molteplice dell'osservazione non si può scomporre e ricomporre a piacere (un modo, quest'ultimo, per affermare che gli esperimenti psicologici non potrebbero avvenire in condizioni di controllo), quanto perché «un altro soggetto pensante non si lascia sottoporre ai nostri esperimenti in modo appropriato allo scopo e la stessa osservazione in sé altera lo stato dell'oggetto osservato»³⁴. Per tale motivo, la psicologia empirica era destinata per Kant a rimanere una dottrina storica, cioè una semplice *descrizione* dell'anima³⁵.

La psicologia si strutturava, dunque, agli occhi di Kant, come una semplice dottrina descrittiva, parte, a mente di quanto affermato nell'*Architettonica*, dell'antropologia. Ma, se si vuole, la psicologia empirica non è semplicemente "parte" dell'antropologia: ne è piuttosto uno strumento. Un'antropologia pragmatica, quale quella kantiana, non si prefigge, infatti, di conseguire una conoscenza dell'uomo in quanto essere naturale, conoscenza condannata ad essere imperfetta e lacunosa, né può servirsi di metodi introspettivi, che rischiano talvolta di condurre perfino alla morbosità;³⁶ al contrario, essa si serve di osservazioni e scoperte che giungono dalla prassi effettiva³⁷. Quella della psicologia empirica nell'antropologia pragmatica non è, perciò, una 'sopravvivenza', bensì una vera e propria 'realizzazione' in una prospettiva nuova, in cui la conoscenza dell'uomo è posta al servizio dell'azione³⁸. Non sorprende, pertanto, che lo schema delle facoltà dell'animo nell'*Antropologia* ricalchi fedelmente quello contenuto nelle opere maggiori di Kant, da lui elaborato a partire da uno schema psicologico ben chiaro, ereditato dai suoi predecessori razionalisti. La differenza tra psicologia empirica e antropologia, in ogni caso, risiede non solo nella diversa modalità di accesso alla conoscenza dell'uomo, ma anche negli scopi di detta conoscenza. La conoscenza antropologica è, infatti, funzionale alla realizzazione del progetto illuministico dell'uomo come *Weltbürger*, cittadino del mondo che nel mondo stesso deve sviluppare tutte le sue attitudini e tutti i suoi talenti: con il che è pienamente confermato il privilegio, tipico del filosofare kantiano, accordato alla proiezione verso l'esterno sull'autoriferimento e sull'introspezione.

3. È POSSIBILE UNA “PSICOLOGIA TRASCENDENTALE” SULLA BASE DEI PRINCIPI KANTIANI?

Negata la possibilità di una psicologia razionale, ridotto significativamente il ruolo della psicologia empirica, v'è da chiedersi allora se in Kant possa rinvenirsi una nuova disciplina, certo

mai dal filosofo in quanto tale teorizzata, ossia la *psicologia trascendentale*, la quale dovrebbe configurarsi come una sorta di sapere di tutte le facoltà dell'animo, della loro funzionalità e di tutti gli atti soggettivi che stanno alla base della costituzione dell'oggettività nei diversi domini legislativi della natura, della morale e dell'arte. Certo, vi sarebbe da chiedersi se vi sia differenza tra una tale psicologia e la gnoseologia, dato che essa, così presentata, non conterrebbe nient'altro che i procedimenti logici necessari a raggiungere la conoscenza oggettiva, nei quali la componente psicologica, a detta di Kant, è sostanzialmente non assente o quanto meno ininfluenza, come risulta dalla *Logik Jäsche*, nella quale Kant proclama l'assurdità di presupporre principi psicologici nella logica, giacché quest'ultima non verte «su come pensiamo, ma di come dobbiamo pensare»³⁹.

Non si può, tuttavia, negare che in Kant esista una implicita descrizione delle facoltà, della costituzione, degli atti, del modo di agire di quella *x* che è il “soggetto trascendentale”, in base a cui esso potrebbe essere caratterizzato come un soggetto ricettivo, che conosce il reale in forma di datità, ma anche ‘formante’, capace, cioè, di dar luogo all'ordinamento formale del mondo, nell'ambito conoscitivo, etico e artistico, grazie all'azione della sintesi, con la quale un molteplice è riportato ad unità. Non è perciò azzardato affermare che sia proprio la sintesi a presiedere all'intima costituzione del soggetto, e ciò tanto più se si pone mente alla ‘deduzione soggettiva’ della prima *Critica*, secondo la quale ciascuna delle tre fonti di conoscenza attua una peculiare sintesi, rispettivamente dell'apprensione (sensibilità), della riproduzione (immaginazione), della ricognizione (concetto).

È significativo che Kant abbia sminuito, nella prefazione alla prima edizione della *Critica*, l'importanza della deduzione soggettiva, poiché la questione per lui centrale è sempre quella della possibilità della conoscenza e non come sia «possibile la facoltà di pensare in quanto tale»⁴⁰, e che sia arrivato poi a sopprimerla nella seconda edizione. Ciononostante egli non ha mai inteso negare che ogni procedimento logico abbia una sua controparte soggettiva, anche se non ha saputo o semplicemente ritenuto opportuno districare questo groviglio della relazione tra soggettività e oggettività, e perciò non sorprende che a tali questioni si sia riagganciato il lavoro di continuatori e critici della filosofia trascendentale, quali, tra gli altri, i già citati Reinhold, Beneke, Fries, Herbart.

Tra gli interpreti contemporanei, Patricia Kitcher ha espressamente sostenuto che in Kant si dia una *transcendental psychology*, che non deve però essere intesa in senso psicologico. Ella è, infatti, ben attenta a preservare il valore epistemologico del contenuto della *Critica*, ma ritiene che la possibilità di una psicologia trascendentale si innesti sulla distinzione, presente nella *Critica* stessa, tra un a priori *logico*, un a priori *epistemologico* e un a priori *dell'origine*. La psicologia trascendentale dipenderebbe da quest'ultimo a priori, caratterizzandosi come una psicologia puramente cognitiva, ossia come indagine «sulle facoltà richieste per l'esecuzione di compiti cognitivi di base»: una tale psicologia sarebbe, in effetti, completamente disinteressata «all'incorporamento fisico o psicologico di particolari processi mentali; il solo scopo [sarebbe] esplorare i requisiti dei vari compiti cognitivi»⁴¹. La psicologia trascendentale, in quest'ottica, non si sovrapporrebbe alla logica, ma sarebbe, con essa, in rapporto costante. Sebbene Kitcher non li citi nel suo lavoro, una soluzione in qualche modo simile è stata già tentata da Hermann

Cohen, e, sulla sua scia, ma con alcune, significative differenze, da Paul Natorp, l'unico neokantiano della scuola di Marburgo ad aver tentato di percorrere compiutamente la strada di una fondazione trascendentale della psicologia.

4. PSICOLOGIA E LOGICA IN COHEN: UN BREVE SCHIZZO

La questione della psicologia è, a suo modo, centrale nel neokantismo di Marburgo. Cohen ebbe precisa consapevolezza che, per fondare un idealismo oggettivo, di stampo, se così si vuol dire, 'kantiano-platonico', era della massima importanza stabilire confini netti tra la sfera del pensiero soggettivo e la sfera del pensiero logico⁴². In effetti, afferma Cohen, quando si ritiene che la chiave di spiegazione della conoscenza risieda non nei principi che lo scienziato presuppone e rende conoscibili, ma debba «essere scoperto nella profondità dello spirito stesso e nelle radici del pensiero», allora «sorge per il metodo critico il pericolo di risolversi in un metodo psicologico e di descrivere i presunti inizi e sviluppi della conoscenza, anziché misurare i suoi valori: sorge il pericolo di retrocedere da Platone ad Aristotele»⁴³. Per questo motivo, per Cohen i principi a priori non sono principi soggettivi in grado di determinare il mondo oggettivo, ma presupposti logici con cui il pensiero ordina le percezioni e ne fa un intero chiamato "esperienza". Si comprende, dunque, come la *critica della conoscenza*, espressione che Cohen preferisce a *teoria della conoscenza*, in odore di soggettivismo⁴⁴, debba presupporre il *fatto della scienza*: senza conoscenza realizzata, in effetti, non può esistere alcuna critica di essa.

L'idealismo del metodo trascendentale coheniano, dunque, si basa sull'idea dell'indipendenza dei requisiti logici del sapere da ogni presupposto meramente fattuale, psicologico, antropologico, metafisico. Cohen riteneva perciò di dover combattere non solo l'opinione di Hume, che riduceva concetti di validità a rappresentazioni psicologiche, ma, ancor più, l'opinione di kantiani che avevano ceduto alla tentazione psicologista come Fries, secondo cui Kant «commise il grande errore di ritenere la conoscenza trascendentale una specie di conoscenza a priori, vale a dire una conoscenza filosofica, disconoscendo la sua natura la sua natura empirico-psicologica»⁴⁵. Allo stesso modo, Jürgen Bona-Meier, che pure voleva evitare di dare un fondamento psicologico empirico alla riflessione trascendentale, notava che il trascendentale stesso, quale autocomprensione del fondamento della conoscenza, è, *ipso facto*, ascrivibile al dominio della psicologia: «Il rinvenimento kantiano dell'a priori risulta solo un'analisi psicologica dell'esperienza interna, e la sua deduzione trascendentale una giustificazione, appartenente alla psicologia, di quest'analisi»⁴⁶. Per Cohen, tuttavia, la deduzione trascendentale e l'appercezione in essa descritta non alludono a processi psicologici, ma alla formazione dell'oggettività, in cui unità dell'autocoscienza e unità dell'oggetto procedono solidalmente, sotto l'egida di quella forma di relazione logico-funzionale che è la categoria.

L'operazione messa in campo da Cohen nell'interpretazione del testo kantiano si basava allora su due mosse: occorre, da un lato, leggere in maniera filologicamente avvertita la *Critica*, ma, dall'altro, sviluppare teoreticamente il potenziale della filosofia kantiana e liberarla dai residui impacci dottrinali e dogmatici, senza temere di contraddire il dettato esplicito del

testo, se ciò fosse stato necessario⁴⁷. L'intenzione di Cohen non era, infatti, quella di dar vita a una nuova scolastica, ma di affrontare, con il corretto stabilimento del metodo, i principali problemi filosofici del presente; a tal fine, bisognava affrontare e risolvere nodi rimasti irrisolti, come quello di collegare organicamente, e in senso schiettamente idealistico, realtà e pensiero, trovando un punto di intersezione tra i due. Senza sciogliere tale nodo, il metodo critico si sarebbe trasformato, *ipso facto*, in un idealismo metafisico costretto a postulare la trascendenza del significato, come acutamente osservato da Natorp: «Tra il sussistere sovratemporale del logico e la sua effettività temporale nel vissuto della psiche *deve necessariamente* essere istituito un collegamento, un collegamento *logico*, se il motto della “realizzazione dell'ideale” non deve rimanere un enigma, un'espressione metafisica del genere più sospetto»⁴⁸. Un idealismo di tipo trascendentale, insomma, non può solo postulare la discontinuità tra psicologia e logica, ma deve anche trovare un 'luogo' nel quale il pensiero umano si riveli in se stesso, per così dire, *psico-logico*, e non meramente *psico-fisico*, dimostrando che esiste un prodotto della sfera psichica già di per sé predisposto ad accogliere la logicizzazione del reale operata dalle scienze fisico-matematiche. Nell'opera *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* Cohen credette di poter trovare la risposta che cercava nella sensazione, la quale non è semplice trasformazione psichica di un processo fisico. In questo libro, Cohen analizzò la storia e la struttura metodica del calcolo infinitesimale, che cercò di collegare organicamente alla teoria kantiana della sensazione e delle grandezze intensive, in modo da dimostrare che la sensazione contiene già in sé la possibilità della trascrizione matematica del reale e, quindi, che il pensiero la può determinare in forma attiva.

Ciò che interessa del complesso discorso coheniano, impossibile da analizzare in tutte le sue articolazioni in questa sede, è la convinzione che la sensazione, e di conseguenza la coscienza, non possano essere considerati meri epifenomeni di eventi fisici. La discussione e la confutazione dei presupposti teorici su cui si fonda la psicofisica diventava, a questo proposito, del tutto fondamentale⁴⁹. Il fallimento della psicofisica nel rintracciare una relazione puntuale e costante tra stimolo e risposta, anzi, la stessa legge della soglia di Weber, che stabilisce una discontinuità tra stimolo fisico e dato psichico⁵⁰, rendeva infatti ai suoi occhi chiaro che la coscienza non può essere il risultato di movimenti molecolari del sistema nervoso. La sensazione è per Cohen un'unità assoluta: una sensazione meno forte meno sensazione di una sensazione più forte, per cui, in sostanza, essa o c'è o non c'è; non vi si possono applicare, pertanto, le grandezze intensive e il calcolo infinitesimale:

Dal nostro punto di vista, la sommatoria infinitesimale [...] può riferirsi soltanto all'astrazione dal materiale [...] Di conseguenza, chi, e solo chi, concepisce invece il processo stesso della coscienza come un simile contenuto materiale può pensare questa cosiddetta coscienza come un integrale. Questi, però, come coscienza, pensa piuttosto il moto molecolare del sistema nervoso⁵¹.

I contenuti della coscienza, che la psicofisica vorrebbe studiare con metodo fisico, sono in realtà contenuti oggettivati di coscienza: «La realtà è coscienza; e precisamente non il contenuto materiale della coscienza, ma una forma legale fondamentale della coscienza scientifica, un modo dell'unità della coscienza»⁵².

Questa posizione si pone in gran parte in continuità con la riflessione kantiana sulla natura meramente logica, pertanto inoggettivabile, della coscienza, ma ripropone, con l'eliminazione della datità assoluta dell'intuizione, sotto una nuova luce il problema del rapporto tra psicologia e logica. È vero che la coscienza di cui parla Cohen è una coscienza *logica*; tuttavia, si tratta pur sempre di una *coscienza*, e ciò fa in modo che, se una relazione tra soggettività e oggettività dev'essere cercata, essa debba esserlo proprio a quest'altezza, pur nella precisa consapevolezza che tale relazione si configura come altamente problematica. La psicologia deve, perciò, costituire l'altra faccia del sistema: una faccia complementare, certamente non fondativa, ma, ciononostante, a suo modo importante per evitare di rendere il pensiero logico un'ipostasi separata. Questo spiega anche i motivi per i quali Cohen non si limitò a combattere l'interpretazione psicologicistica di Kant, ma si misurò anche, sul loro stesso terreno, con alcune interpretazioni della sua 'psicologia', ritenendo essenziale contrapporsi ad interpretazioni come quella di Herbart, che incentravano la loro lettura, e la loro critica, sul tradizionale apparato delle facoltà dell'animo e sulla "mitologia" a cui esse danno luogo⁵³. Herbart, secondo cui le facoltà dell'animo sono meri concetti di genere⁵⁴, era invece convinto che le fosse essenziale fondare la psicologia sul concetto di rappresentazione e sul rapporto reciproco tra le rappresentazioni, risolvendo in processi ciò che Kant interpretava in termini di facoltà⁵⁵. Cohen fu sensibile a queste osservazioni di Herbart, ma fu in disaccordo con lui nel ritenere la psicologia kantiana incentrata sulle facoltà, che per lui rappresentavano un aspetto residuale, caduco, della teoria, in consonanza con il suo modo d'intendere l'a priori non come forma statica e conclusa, ma come regola interna al reale, non estranea al suo dinamismo⁵⁶. Si può allora comprendere come, per Cohen, una corretta interpretazione della psicologia di Kant fosse fondamentale anche per una comprensione adeguata della sua critica della conoscenza.

Nella *Logik der reinen Erkenntnis*, Cohen sistematizzò tali spunti, in sé non organici, e sostenne che il compito della psicologia era quello di rintracciare l'origine soggettiva dei processi di tutte le oggettivazioni culturali, dai quali, però, dipendeva, e non poteva quindi fondare⁵⁷; ben si comprende, allora, che per Cohen la psicologia non deve risalire a un vissuto o a un immediato, ma solo andare alla ricerca del punto di origine delle forme legali che presiedono alla scienza, all'arte, all'etica⁵⁸. In questo modo, però, l'oggetto di indagine vero e proprio della psicologia pareva sfumare, e infatti Cohen non riuscì mai a condurre in porto il progetto di una "psicologia trascendentale", non solo perché si dedicò, nei suoi ultimi anni, all'elaborazione di una filosofia della religione, ma forse anche per la «consapevolezza di non poter[ne] scrivere una [...] con i soli strumenti concettuali di cui era in possesso»⁵⁹.

5. NATORP E LA FONDAZIONE TRASCENDENTALE DELLA PSICOLOGIA

Il progetto di una psicologia fondata secondo il metodo critico fu invece perseguito fin dagli inizi della sua carriera accademica da Paul Natorp, che al tema ha dedicato due libri, la *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* del 1888 e la *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* del 1912, e numerosi altri interventi e lezioni accademiche⁶⁰.

La psicologia di Natorp si fonda sull'assunto di base della neocriticismo di Marburgo secondo cui «l'opera *costruttiva* e oggettivante della conoscenza è in tutto e per tutto ciò che viene prima»⁶¹ della conoscenza soggettiva, secondo cui, vale a dire, il processo della conoscenza non procede dall'interiorità della mente verso l'esteriorità degli oggetti, bensì, al contrario, dalla conoscenza degli oggetti verso i processi soggettivi che l'hanno resa possibile. La coscienza, del resto, secondo Natorp, può volgersi solo all'oggetto e mai a se stessa: poiché non compare mai nell'intuizione empirica come qualcosa di contrapposto a sé, tale da poter essere intenzionato, essa è destinata a rimanere un presupposto necessario, ma inoggettivabile, di ogni conoscenza. Ne segue che la vera legge della coscienza è la relazione: non v'è oggetto senza coscienza, ma, parimenti, la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, poiché essa si rivela essere tale solo di contro a qualcosa che le resiste, che essa stessa *non* è: solo di fronte, per l'appunto, ad un *Gegenstand*. Secondo un modello fortemente correlazionistico fatto proprio da Natorp, la coscienza e l'oggetto sono sì funzionalmente differenti, ma formano il plesso inscindibile del φαίνεσθαι, in cui tutto si manifesta, senza esso stesso apparire:

Hobbes dice una volta, in modo in sé profondo e, secondo l'intenzione generale, indubbiamente giusto: di tutte le apparenze [*Erscheinungen*] (fenomeni [*Phänomenen*]) la più notevole (e la più originale) è l'apparire (il φαίνεσθαι) stesso. Ma l'apparire non può, in nessun caso, essere chiamato un apparente (fenomeno) come ciò di cui viene asserito; esso stesso, l'apparire, non appare a sua volta⁶².

Nel plesso unitario dell'apparire vi sono tre momenti, che possono essere separati solo astrattamente: il qualcosa che appare; il qualcuno a cui qualcosa appare; la relazione inscindibile tra i due. Il primo momento è quello del contenuto; il secondo è quello dell'Io, il "centro" di ogni apparizione, il "soggetto", parola con cui però non si designa alcuna sostanza, ma solo il pronome grammaticale; il terzo momento, che Natorp chiama della *Bewusstheit*, coscienza, è quello della "forma della coscienza", cioè del suo modo proprio di essere, che però non è in alcun modo una forma sostanziale, bensì la mera 'legge' del collegamento tra il soggetto e l'oggetto.⁶³

Da quanto finora detto, possiamo desumere alcune caratteristiche della psicologia di Natorp: essa, in primo luogo, non è una scienza positiva, in quanto è una psicologia non naturalistica, ma fenomenologica, che si vieta di risalire alle spalle dell'apparizione; in secondo luogo, e proprio in quanto fenomenologica, essa è una psicologia basata sull'analisi della vita della *coscienza*, a cui tutto appare senza essa stessa apparire; in terzo luogo, essa non è una psicologia dell'*intuizione immediata* della coscienza e dei suoi vissuti, bensì una psicologia della *relazione* e della *mediazione*: alla coscienza non si accede mai direttamente, ma sempre e solo attraverso il suo rapporto con gli oggetti; in quarto luogo, è una psicologia di tipo strettamente cognitivo, dato che dipende funzionalmente dalla conoscenza legale; in quinto e ultimo luogo, è una psicologia monistica: dal momento che la coscienza non è un oggetto *altro* di cui fare esperienza, non possono esservi *due esperienze*, una fisica e una psichica, ma vi è *una sola esperienza* che si articola in due poli, soggettivo e oggettivo.

In questo unico apparire, come appena detto, sono possibili tipi due rapporti con le cose, fenomenico ovvero oggettuale. La differenza tra essi risiede nel fatto che, mentre l'oggetto

si costruisce *in virtù della legge*, relazione costante e stabile tra i fenomeni, il fenomeno è dato dal rapporto diretto di qualcosa di apparente all'Io:

Soggettività significa il rapporto del rappresentato al rappresentante in quanto il primo viene rappresentato dal secondo, ossia costruisce il contenuto del suo vissuto soggettivo; oppure significa *l'immediato rapporto con l'Io*. Ma ciò che è dato in questo rapporto immediato con l'Io alla fine non è altro se non ciò che in relazione all'oggetto si chiama apparenza sensibile: ciò che è multiformemente mutevole [...] per la molteplicità e lo stato mutevole dei soggetti⁶⁴.

Oggettività e soggettività sono, così, sempre in rapporto, né mai possono separarsi. Per Natorp, infatti, non esiste un grado zero di oggettivazione, così come non esiste un grado zero di soggettivazione: non esiste, pertanto, né il *sapere assoluto*, né il *vissuto assoluto*. Il sapere è un *compito* che procede all'*infinito*⁶⁵, ma, al tempo stesso, attingere il *vissuto* in maniera immediata è altrettanto impossibile, perché «l'immediato della coscienza non si può anche comprendere e osservare immediatamente»⁶⁶. Il vissuto può essere, pertanto, colto solo attraverso una particolare tecnica, quella della ricostruzione. 'Ricostruzione' è termine tecnico della psicologia natorpiana, ricavato per opposizione a 'costruzione'. Il sapere oggettivo, che ha la precedenza, dal punto di vista epistemologico, sulla psicologia, è, per Natorp, 'costruzione', ossia non passivo rispecchiamento del dato, ma capacità di costruire i rapporti all'interno dei quali l'oggetto viene sottoposto alla legge a cui obbedisce. Il 'dato', quindi, non è mai qualcosa di singolare di fronte a cui la coscienza immediatamente si trovi⁶⁷, ma è tale solo quando viene risolta l'incognita, ossia il contenuto inizialmente indeterminato e successivamente determinato, nell'equazione della conoscenza, poiché solo nella legge il dato fenomenico rivela ciò che esso è, il suo modo di *funzionare*, il suo *comportamento*: «In effetti "dato" è il concreto del fenomeno solo in quanto *X anzitutto da determinare, determinabile*»⁶⁸. Se conoscere vuol dire 'costruire', e se il conoscere oggettivo (che si articola nelle quattro direzioni fondamentali del sapere: logica, etica, arte, religione) ha la preminenza sul momento soggettivo, al vissuto non si può accedere per intuizione, ma solo indirettamente, sottraendo, in un processo a ritroso rispetto al dato costruito, elementi di oggettività alla conoscenza e risalendo ai vissuti che l'hanno generato:

Il duplice senso, per così dire positivo e negativo [*Plus- und Minussinn*], del percorso della conoscenza dal soggettivo all'oggettivo e viceversa, corrisponde al condizionamento [*Bedingtheit*] bilaterale della conoscenza, da un lato da parte del fenomeno, dall'altro da parte del "punto di vista" dell'unità della coscienza. La conoscenza soggettivante coincide perciò con la conoscenza oggettivante nell'intero perimetro dell'indagine, ma vi è radicalmente contrapposto per direzione⁶⁹.

Si può apprezzare, in questa presa di posizione, un'analogia e una differenza con la concezione della psicologia di Cohen: a parere di entrambi, la psicologia dipende dalla logica, ma, mentre per Cohen essa ha il solo scopo di rappresentare la controparte soggettiva delle oggettivazioni logiche, etiche e artistiche, in cui il sistema trova *ex post* la sua unificazione, per Natorp si tratta di sviluppare anche una vera e propria teoria della soggettività, che prenda in carico la questione del concreto rapporto dell'Io all'apparenza⁷⁰. Per questo, lo sforzo della psicologia, di soggettivare de-oggettivando, di percorrere in forma negativa una strada che la scienza ha già percorso, non è l'inutile sforzo di disfare un lavoro già fatto, quasi fosse una tela di Penelope. In realtà, il sapere, in quanto costruzione, si iscrive nella vita continua

della coscienza, è una discrezione all'interno del suo continuo sintetizzare, un provvisorio «punto d'arresto, per così dire [...] una pietra miliare per marcare la via della conoscenza»⁷¹. Si tratta, dunque, nella psicologia, di risalire dalla discrezione dei concetti al pulsare continuo della coscienza da cui sono stati prodotti. Vita e sapere si trovano strettamente intrecciati, e solo se si guarda al sapere esclusivamente come prodotto, e non anche come produzione, esso appare statico; la psicologia squarcia il velo di questo errore di prospettiva e fa del sapere una realizzazione concreta del vivere della coscienza⁷².

6. KANT: UN RIFERIMENTO ESSENZIALE, MA DIALETTICO NELLA PSICOLOGIA DI NATORP

Possiamo raccogliere, a questo punto, i primi frutti dell'esposizione ed elencare i presupposti 'kantiani' della psicologia di Natorp. Essi possono essere, schematicamente, così elencati: 1) l'inoggettivabilità dell'Io e la negazione della sua sostanzialità; 2) l'unità dell'esperienza e della sua legge, che non si sdoppia in una legge fisica e in una legge psichica, dato che 'fisico' e 'psichico' sono soltanto due modi di rapportarsi alla stessa esperienza, sicché il presunto dualismo ontologico si risolve in un semplice dualismo metodico; 3) la differenza fondazionale tra logica e psicologia e il loro reciproco scambio *nella* coscienza, in quanto essa è, al contempo, "luogo" di produzione del sapere e centro di ogni vissuto e di ogni concreta esperienza; 4) il carattere sintetico, dinamico e attivo della coscienza, che, come principio di determinazione di un molteplice in divenire, è essa stessa principio del divenire. In estrema sintesi, si può dire che, per Natorp, con l'individuazione di questi punti fondamentali, Kant abbia determinato esattamente sia i caratteri dell'esperienza psicologica del mondo che quelli della sua trasposizione logica nel sapere scientifico, ma che, cionondimeno, egli non sia riuscito a evitare del tutto ambiguità, inesattezze, imprecisioni. Ciò vale per ciascuno dei punti elencati, tranne che per il primo, che dunque può considerarsi in qualche modo già chiarito; bisognerà, pertanto, nei successivi tre sottoparagrafi, concentrarsi sullo svolgimento degli altri tre punti, attraverso un riferimento diretto e puntuale ai testi natorpiani.

6.1 UNITÀ DELL'ESPERIENZA

Natorp, come visto, ritiene merito immortale di Kant l'aver compreso che vi è una sola esperienza. Ciò risulta del tutto evidente dalla deduzione trascendentale delle categorie, in cui Kant chiarisce in maniera indubitabile che spazio e tempo concorrono, a pari titolo e mai separatamente, alla delineazione dell'orizzonte dell'esperienza. L'esposizione di Kant non è, tuttavia, per Natorp, esente da ambiguità, che non solo sono state all'origine di una scorretta interpretazione della tendenza fondamentale del suo pensiero, ma anche causa di una cattiva impostazione della problematica psicologica. In particolare, l'esposizione kantiana è, a suo parere, fallace nel separare intuizione e concetto, da un lato, e, dall'altro, senso interno e senso esterno:

Ciò che tuttavia anche a lui impedisce il chiarimento finale è il presupposto della datità, che anch'egli non supera ancora con sufficiente radicalità. Il dualismo delle sostanze si è certamente trasformato in Kant in un primo momento in un mero dualismo dei fenomeni, fondato sulla distinzione di Locke di senso interno e senso esterno. Ma nell'esecuzione più profonda del pensiero critico tutto sollecita alla soluzione anche di questo dualismo fenomenologico, che, dal canto suo, risolse quello ontologico⁷³.

Si è potuto osservare come per Natorp non esista una datità assoluta, poiché il dato esiste solo in funzione della sua determinazione, che è ufficio dell'intelletto; egli, così, ha potuto eliminare l'idea di un'intuizione del tutto sottratta all'opera del pensiero e intesa quindi come alterità assoluta. Il pensiero non crea, certo, il dato, che però esiste sempre e soltanto in relazione ad esso, né questo può eludere le maglie delle relazioni logiche nelle quali soltanto si rende possibile la sua determinazione e, con ciò, la sua stessa manifestazione. Il fatto, invece, che Kant talvolta sembri, in maniera incoerente coi suoi principi, separare intuizione e concetto, fa in modo che egli prefiguri un dualismo nell'esperienza del reale: egli distingue, infatti, un rapporto, quale quello intuitivo, immediato ma indeterminato, con le cose, e un rapporto determinato, ma mediato, quale quello del pensiero⁷⁴. Nella coscienza non c'è però niente di puramente passivo, perché puramente passiva sarebbe solo la morte⁷⁵. A parere di Natorp, tuttavia, questa confusione concettuale è superata, nel procedere dell'esposizione, dallo stesso Kant, perché, come anche la *Critica* chiarisce, il dato empirico, e con esso anche lo spazio e il tempo, rientrano nel pensiero, almeno se non devono restare mere possibilità astratte: non si danno mai, infatti, lo spazio e il tempo come mera ed esclusiva forma dell'intuizione, poiché essi stessi sono sempre anche insieme un'intuizione formale, un'intuizione, vale a dire, dove già da sempre sono all'opera certi rapporti tra le cose⁷⁶.

Non meno ambiguo è il rapporto tra senso interno e senso esterno disegnato da Kant: se la differenza tra intuizione e concetto dava origine ad una differenza tra esperienza immediata ed esperienza mediata, con la differenza tra senso interno e senso esterno si prefigurava la differenza tra esperienza fisica ed esperienza psichica del reale, ossia tra esperienza *spaziale* delle cose ed esperienza *temporale* della psiche. Ma, come già anticipato sopra, nella deduzione trascendentale Kant risolve anche il dualismo fenomenologico, considerato che ogni non ci sono due materie per due diverse intuizioni. Inoltre, la deduzione trascendentale delle categorie prova che spazio e tempo, che parevano separati nell'estetica trascendentale, sono in un'inseparabile, correlativa unità: senza lo scorrere nel tempo sarebbe impossibile la coesistenza nello spazio, ma senza lo spazio il tempo sarebbe inconsistente⁷⁷. Non si dà, pertanto, un ordine della sfera del soggettivo distinto da un ordine della sfera dell'oggettivo, ma, in relazione alla sensazione, intesa quale campo in cui si delinea l'unica esperienza, si danno solo un *Gesichtspunkt* oggettivo e uno soggettivo.

6.2 LOGICA E PSICOLOGIA

Il secondo punto che ho qui in animo di trattare è quello relativo al rapporto tra psicologia e logica. Natorp, come visto, afferma che Kant ha visto con chiarezza la differenza tra la logica e la psicologia, come anche il primato della prima sulla seconda. Tuttavia, ciò non toglie che egli non si sia espresso, intorno a questo problema, con tutta la chiarezza desiderabile. Kant non ha, cioè, del tutto evitato il rischio di porre la coscienza quale fondamento del sapere oggettivo: ma, se così fosse, il criticismo si esporrebbe alla critica di coloro che lo affiancano all'idealismo berkeleyano. Tuttavia, Natorp sostiene, già Platone, prima di Kant, aveva individuato nella legge ciò che salva il molteplice dalla sua apparenza soggettiva, e la legge ha il suo corrispondente soggettivo nel "riportare all'uno", che è il corrispondente della kantiana

“unità sintetica”⁷⁸. Il punto è che Kant descrive questa unità oggettiva dell’autocoscienza con espressioni quali “azione della coscienza”, “movimento della coscienza”, “funzione”, che non fugano il dubbio di soggettivismo, perché sono del tutto invischiate con un linguaggio psicologico che richiama l’intenzionalità. La stessa parola “costruzione” non sembra essere esente da rischi, perché anch’essa evoca un agire, laddove, invece, bisogna partire non dalla coscienza e dalle sue operazioni, ma dai risultati oggettivi delle scienze per poi determinare le condizioni che essi devono logicamente presupporre: l’unità non è *della coscienza*, ma *della determinazione*⁷⁹. Nondimeno, ciò non toglie che, quando si parli di unità dell’oggetto, debba essere sempre presente un riferimento all’unità della coscienza, la quale, diversamente, non potrebbe attingerla. Il bandolo per sbrogliare la matassa va dunque ricercato non tanto nel fatto che la coscienza produca l’unità dell’oggetto, quanto nel fatto che l’unità oggettiva è sempre correlativa a un’unità soggettiva: quando c’è un’unità oggettiva, ne sorge anche una soggettiva ad essa contrapposta:

Con ciò, però, non si dice che la relazione oggettiva dei fenomeni *dilegui* in una relazione soggettiva, ma soltanto che alla relazione oggettiva *corrisponde* sempre una relazione soggettiva, sulla base del rapporto correlativo fondamentale tra coscienza e oggetto⁸⁰.

Quest’unità della coscienza è allora unità *per* la coscienza, la quale non potrebbe in alcun modo essere unitaria senza l’unità della determinazione. Le scienze filosofiche fondamentali hanno, pertanto, una fondazione esclusivamente logica, la quale ha però un corrispondente psicologico, e ciò, nonostante le sue ambiguità, è ben chiaro anche a Kant, che distingue nettamente tra deduzione soggettiva e deduzione oggettiva: non per caso, dunque, la psicologia secondo il metodo critico assume proprio la deduzione soggettiva come modello da seguire nelle sue indagini.

6.3 LA VITA DELLA COSCIENZA

Per Natorp, lo scopo della psicologia è avvicinarsi alla dimensione sommamente concreta della vita, che non può essere sottoposta alle regole della conoscenza, poiché esse sono inadeguate a cogliere, attraverso il loro carattere mediato, l’immediato della vita, che, del resto, non può essere colto neanche attraverso mistiche intuizioni metafisiche (à la Bergson). La psicologia può pertanto avvicinarsi all’immediatezza della vita soltanto, per dir così, ‘a ritroso’, attraverso il metodo della ricostruzione, né può pensare di distinguersi dalle scienze naturali per l’utilizzo del metodo descrittivo (errore in cui è caduto anche Kant) in luogo di quello esplicativo: sia la descrizione che la spiegazione sono infatti fattori di oggettivazione⁸¹.

Chiariti questi aspetti di carattere metodologico, si può osservare che, per Natorp, in quanto filosofo trascendentale, il carattere più proprio della coscienza è la sintesi, la connessione, il riportare ad unità; per questo, la vita intima della coscienza consiste nella sua costante ‘azione’ del collegare. La coscienza è, perciò, “tendenza”, potenza di determinazione, o, come Kant dice, “movimento”, ossia “spontaneità”: «Infatti non c’è [...] in generale coscienza senza tendenza [...] Anche nella “relazione” c’è l’impulso, in cui la tensione (cioè propriamente la “tendenza”, *intentio*), dunque un momento del tendere (*Streben*) si esprime inconfondibilmente»⁸². La

coscienza è ciò in cui si origina ogni forma di collegamento, dunque essa è complessione, concentrazione⁸³: solo per questo la coscienza può essere vista, con metafora neoplatonica, come il ‘centro’ di ogni sua rappresentazione, e, dunque, costituire quel tratto unificante le diverse direzioni dello spirito che danno vita ad altrettanti campi del sapere umano (scienza, etica, arte, religione).

La forma di connessione a cui Natorp si riferisce non è, tuttavia, quella temporale. A suo avviso, la coscienza, in quanto sottratta al campo della rappresentazione, non può essere sottoposta allo spazio, al tempo e alla causalità, giacché essa sarebbe, in quel caso, fenomeno; egli ritiene, in ciò, la sua psicologia essenzialmente diversa da quella di Kant, che ha accettato da Locke la distinzione tra tempo e spazio, senso interno e senso esterno, intesi, rispettivamente, come “senso della coscienza” e “senso delle cose”. La coscienza è vita e dunque movimento, ma non si rappresenta bene questa vita e questo movimento se li si pensa come dipendenti da un tempo precedente alla coscienza, come il tempo dei fenomeni naturali: con la sua inesausta attività del connettere la coscienza è non tanto *actum*, ma *actio*, *energeia*, non *compimento*, ma *compiersi* nel suo stesso inesausto farsi⁸⁴. Ciò consente a Natorp di dire che l’essere si risolve interamente nel divenire, giacché la regola non si pone come qualcosa di statico, ma è ciò che dinamicamente anima dall’interno lo svolgimento del reale. Lo *Streben* è dunque la legge della coscienza; e la stessa rappresentazione, che è ciò che più da vicino la caratterizza in quanto coscienza-di-qualcosa, è già, essa stessa, prodotto e risultato del suo tendere. Riflessioni, queste ultime, che, certamente, traevano origine da alcune pagine della *Dialettica trascendentale* o dalla *Critica del Giudizio*, ma il cui riferimento pare essere Fichte più che Kant⁸⁵.

7. CONCLUSIONI

Come si può constatare dalle pagine che precedono, la psicologia di Natorp, sebbene collocata all’interno di un orizzonte chiaramente kantiano, è una creazione in larga parte autonoma del suo ideatore. Natorp, infatti, aveva ben chiaro che il problema psicologico non poteva porsi, per Kant, nello stesso modo in cui si poneva per lui, stretto com’egli era nell’infruttuosa alternativa tra psicologia empirica e psicologia razionale. Kant era uscito da questa alternativa trasfondendo, almeno in parte, i risultati della psicologia empirica nell’antropologia pragmatica, mentre non aveva in alcun modo pensato di elaborare una psicologia trascendentale, probabilmente per la circostanza che, nel suo pensiero, riflessioni psicologiche e riflessioni logico-trascentali sono profondamente intrecciate. Natorp aveva tentato di uscire da questa *impasse* progettando una psicologia che non fosse né empirica né razionale, ma si fondasse su presupposti trascendentali, avvalendosi del metodo, alquanto originale, della ricostruzione, teso a salvaguardare, ad un tempo, il dato fenomenologico originario del vissuto e il primato della fondazione oggettiva su quella soggettiva. Se questa sia l’unica o anche solo la migliore risorsa a disposizione della filosofia trascendentale per concettualizzare il vissuto coscienziale e il problema della soggettività, è questione a cui, in qualche modo, ha risposto la storia: Natorp abbandonò il progetto di una psicologia secondo il metodo critico nei suoi ultimi anni, ritenendolo incapace di coniugare vita e sapere. Se, invece, volgiamo lo sguardo al di fuori della scuola di Marburgo, non sarà difficile notare che Husserl e

i suoi allievi hanno saputo indagare con ben altra fecondità la vita della coscienza. La difficoltà di fondo della psicologia natorpiana è visibilmente contenuta nella circostanza «di impigliare la soggettività, della quale pur veniva rivendicato il diritto, nelle maglie di un tessuto che rimaneva oggettivo»⁸⁶. Era questo ciò che anche Heidegger rimproverava, in un corso friburghese, a Natorp, la cui psicologia era svolta, a suo giudizio, nell'esclusivo interesse del pensiero logico, e addirittura rappresentava la più radicale assolutizzazione del teoretico dai tempi di Hegel⁸⁷. Questo giudizio coglie nel segno, ma appare un po' ingeneroso, perché non tiene conto del fatto che Natorp si era seriamente sforzato di avvicinarsi alla dimensione della soggettività e della vita. La sua psicologia, in definitiva, conteneva senz'altro alcuni aspetti innovativi all'interno di una prospettiva filosofica quale quella marburghese, consistenti nel tentativo di salvaguardare l'irriducibilità e la legittimità dell'esperienza fenomenica e di delineare una teoria della "mente fenomenologica"⁸⁸, senza però postulare alcun antagonismo tra tale fenomenologia e il pensiero scientifico, inammissibile per una filosofia che ha sempre combattuto il dualismo tra *physis* e *psyché* a vantaggio dell'unicità dell'esperienza e delle sue leggi.

ABSTRACT: In this paper, I deal with Kant's presence in Paul Natorp's psychology. After an introduction in which I analyse the question of psychology in post-Kantian philosophy, I focus on the role of psychology in the Kantian system and show why for Kant it could not be a true science of nature; I then focus on the possibility of an alleged "transcendental psychology". I then proceed to analyse the relationship between psychology and logic in Hermann Cohen and show the foundations of Natorp's phenomenological psychology; in the last section, I discuss in detail the Kantian themes of Natorp's psychology and also the relatively few grounds for disagreement.

RIASSUNTO: In questo articolo mi occupo della presenza di Kant nella psicologia di Paul Natorp. Dopo un'introduzione in cui analizzo la questione della psicologia nella filosofia postkantiana, mi concentro sul ruolo della psicologia nel sistema kantiano e mostro per quale motivo per Kant essa non possa essere una vera scienza della natura; in seguito, mi concentro sulla possibilità di una presunta "psicologia trascendentale". Procedo, subito dopo, ad analizzare il rapporto tra psicologia e logica in Hermann Cohen e a mostrare i fondamenti della psicologia fenomenologica di Natorp; nell'ultimo paragrafo, discuto nel dettaglio i temi kantiani della psicologia di Natorp e anche i relativamente pochi motivi di disaccordo.

RIFERIMENTI / REFERENCES

- BONA-MEYER (1870), Jürgen, *Kant's Psychologie. Dargestellt und erörtert*, Berlin: Hertz (tr. it. di L. Guidetti, *La psicologia di Kant. Un'esposizione critica*, Firenze: Ponte alle Grazie 1991).
- COHEN, Hermann (1883). *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin: Dummler (tr. it. di N. Argenterì, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia. Un capitolo della critica della conoscenza*, Firenze: Le Lettere 2011).
- COHEN, Hermann (1885). *Kants Theorie der Erfahrung*, Zweite Auflage, Berlin: Dummler.
- COHEN, Hermann (1922). *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, Dritte Auflage, Berlin: Bruno Cassirer.
- DUFOUR, Eric (2010). *Paul Natorp. De la Psychologie générale à la Systématique philosophique*, Paris: Vrin.
- DUFOUR, Eric (2003). *Les Néokantiens*, Paris: Vrin.
- EDEL, Geert (1997). Interpretazione e critica di Kant nel neokantismo e nella filosofia analitica, tr. it. di P. Fiorato. *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, a cura di S. Besoli e L. Guidetti, Quaderni di «Discipline filosofiche», 7, Firenze: Vallecchi, p. 45-64.

- EDEL, Geert (2013). Zum Fichte-Bild im Marburger Neukantianismus. *Fichte-Studien*, 37, p. 15-31.
- FERRARI, Massimo (2011). Natorp tra Kant e Husserl. Il neokantismo di fronte alla fenomenologia, premesso a P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Firenze: Le Lettere, p. 5-68
- FORGIONE, Luca (2018). Kant, l'io penso e la teoria del riferimento diretto. *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, p. 76-88.
- FRIES, Jacob Friedrich (1807). *Neue Kritik der reinen Vernunft*, Erster Band, Heidelberg: Mohr und Zimmer.
- GALLAGHER, Shaun – ZAHAVI, Dan (2022). *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, tr. it. di P. Pedrini, Milano: Cortina.
- GIGLIOTTI, Gianna (1989). *Avventure e disavventure del trascendentale. Saggio su Cohen e Natorp*, Napoli: Guida.
- HEIDEGGER, Martin (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in *Gesamtausgabe*, Bände 56-57, hrsg. von Claus Strube, Frankfurt am Main: Klostermann (tr. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa, Macerata: Quodlibet 2012).
- HERBART, Johann Friedrich (1834). *Lehrbuch zur Psychologie*, Zweite verbesserte Auflage, Königsberg: Unzer (tr. it. di I. Volpicelli, *Manuale di psicologia*, Roma: Armando 1982).
- HERBART, Johann Friedrich (1825-25). *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, Bände I e II, Königsberg: Unzer.
- HOLZHEY, Helmut (1986). *Cohen und Natorp, I, Ursprung und Einheit*, Basel-Stuttgart: Schwabe.
- HOLZHEY, Helmut (2002). Neokantismo e fenomenologia: il problema dell'intuizione, in S. Besoli-M. Ferrari-L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo, e fenomenologia. Logica, psicologia e teoria della conoscenza*, Macerata, Quodlibet.
- IMPERATO, Luigi (2021). *Bewusstsein e Selbstwelt*. Natorp, il giovane Heidegger e il problema del concreto. *Shifft. International Journal of Philosophical Studies*, 1, 2021, *Care and Vulnerability*, p. 145-157.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Preußischen Akademie der Wissenschaft zu Berlin, Berlin, 1902 e sgg. (= AA)
- KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (= Anthr.), in AA, VII, p. 117-333 (tr. it. di P. Chiodi, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in I. Kant, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, Torino: UTET, 2006, p. 535-757).
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Riga: Hartknoch 1781 (= KrV A), 1787² (= KrV B) (tr. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion Pura*. Torino: UTET 2005).
- KANT, Immanuel. *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, in AA, IX, p. 1-150 (tr. it. di L. Amoroso, *Logica*, Roma-Bari: Laterza 1984).
- KANT, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (= MAN), in AA, IV, p. 467-565 (tr. it. di P. Pecere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Milano: Bompiani 2003).
- KERN, Iso (1965). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Nijhoff.
- KITCHER, Patricia (1990). *Kant's Transcendental Psychology*, New York – Oxford: Oxford University Press.

- LAINO, Luigi (2019). Memoria e catene operative. Contributi alla metrica dell'esperienza naturale. *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, 28, p. 249-268.
- LANGLOIS, Luc (2019). Kant et les limites de l'observation de soi: de la psychologie empirique au concept pragmatique de l'anthropologie. *Kant et l'Humain. Géographie, Psychologie, Anthropologie*, sous la direction de P. Jesus, E. Lefort, M. Lequan, D. Sardinha, Paris: Vrin, p. 121-129.
- LEHMAN, Gerhard (1943). *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart: Kröner.
- LUFT, Sebastian (2016). Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity. *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 8 p., 326-370.
- LA ROCCA, Claudio (2003). *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Padova: Marsilio.
- MARTINELLI, Riccardo (1999). *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Macerata: Quodlibet.
- MECACCI, Luciano (2004). *Introduzione a I. Kant, Lezioni di psicologia*, tr. it. di G. A. De Toni, Roma-Bari: Laterza, p. 1-29.
- NATORP, Paul (1904). *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg: Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
- NATORP, Paul (2013). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, hrsg. von Sebastian Luft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- NATORP, Paul (1888). *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg in Breisgau: Mohr.
- NATORP, Paul (1911). *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- NATORP, Paul (1887). Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis. *Philosophische Monatshefte*, 33, p. 257-286 (tr. it. Sulla fondazione oggettiva e soggettiva della conoscenza, in Natorp, Paul, *Tra Kant e Husserl*, cit., p. 69-95).
- Natorp, Paul (1901). Zur Frage nach logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls «Prolegomena zur reinen Logik». *Kant-Studien*, 6, p. 270-283 (tr. it., *Sulla questione del metodo logico. Con riferimento ai Prolegomeni a una logica pura di Edmund Husserl*, in Natorp, Paul, *Tra Kant e Husserl*, cit., p. 97-111).
- NORAS, Andrzej J. (2020), *Geschichte der Neukantianismus*, übersetzt von T. Kubalika, Berlin: Peter Lang.
- PASCHER, Manfred (1997). *Einführung in den Neukantianismus*, München: Fink.
- POGGI, Stefano (1997). *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Bologna: Il Mulino.
- RUMORE, Paola (2007). *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Firenze: Le Lettere.
- VOLPICELLI, Ignazio (1982). *Esperienza e metafisica nella psicologia di J. F. Herbart*, Roma: Armando.
- WOLFF, Christian (1728). *Philosophia rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata*, Francofurti & Lipsiae: Renger.
- WOLFF, Christian (1732). *Psychologia empirica methodo scientifico pertractata*. Francofurti & Lipsiae: Renger.

WOLFF, Christian (1752). *Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Halle: Renger (tr. it. di R. Ciafardone, *Metafisica tedesca. Con le annotazioni alla metafisica tedesca*, Milano: Bompiani 2003).

NOTAS / NOTES

¹ Luigi Imperato holds a PhD in Modern and Contemporary Philosophy from the University of Naples "Federico II". He spent periods of study and research at the Ludwig-Maximilians-Universität (München) and currently conducts his research activities at the University of Salerno. His research focuses mainly on Kant, classical German philosophy and neo-Kantianism. Most of his scientific publications deal with Kant, Cassirer and Natorp, but he has also written on Jacobi, Fichte and Hegel.

² Su tutto questo, si veda Noras (2020): 21-49; Pascher (1997): 27.

³ Nei primi anni del suo lavoro scientifico Cohen lavorò proprio, sull'esempio della *Völkerpsychologie* di Lazarus e Steinthal, a una fondazione psicologica e naturalistiche di quelle che, successivamente, Cassirer avrebbe chiamato *Kulturwissenschaften*, appartenenti al novero delle discipline che Hegel aveva fatto rientrare nella filosofia dello spirito oggettivo. Si veda su questo Gigliotti (1989): 9-23.

⁴ «Nel "ritorno a Kant", come ritorno all'istituzione di un rapporto organico tra la riflessione filosofica e l'indagine scientifica stimolato in misura decisiva dalle esigenze metodologiche di quest'ultima, era [...] costantemente presente [...] il rifiuto di soluzioni generalizzanti [...] in una prospettiva che faceva della riflessione filosofica il momento del confronto, della critica, della coordinazione di questi problemi in un quadro complessivo che in primo luogo richiedeva di essere chiarito in tutte le sue componenti» (Poggi (1977): 656-657).

⁵ Martinelli (1999): 41.

⁶ Cfr. Herbart (1824) e Herbart (1825). Volpicelli (1982): 52 scrive che la psicologia di Herbart, pur essendo una vera e propria fisica delle rappresentazioni che si ispirava almeno in parte all'associazionismo, aveva anche un'impostazione metafisico-ontologica, «volta alla ricerca del *vero concetto di essere*, del "reale"».

⁷ Su Husserl e Natorp esistono molti lavori. Mi limito a segnalare Kern (1965): 321-373; Luft (2016); Holzhey (2002); Ferrari (2011).

⁸ Cfr. Natorp (1888): 1-2.

⁹ Wolff (1754): 90 (tr. it., 185).

¹⁰ Wolff (1754): 407 (tr. it., 591).

¹¹ Wolff (1754): 410 (tr. it., 595).

¹² Wolff (1754): 412 (tr. it., 597).

¹³ Wolff (1728): 29-30.

¹⁴ Wolff (1728): 50-51.

¹⁵ Wolff (1728): 51.

¹⁶ Wolff (1732): 3.

¹⁷ Cfr. Rumore (2007): 80.

¹⁸ La questione del *commercium* tra anima e corpo fu praticamente quasi onnipresente nelle opere del Kant precritico; una trattazione estesa si può trovare nei *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, nella *Nova dilucidatio*, nei *Träume eines Geistersehers*, nella dissertazione del 1770.

¹⁹ Cfr. KrV B 423-426.

²⁰ KrV A 846/B874 (tr. it., 632).

²¹ KrV A 847/B875 (tr. it., 633).

²² KrV A848/B876; (tr. it., 633).

²³ Scrive opportunamente La Rocca (2003): 46 che «l'Io è sostrato di una regola, e nient'altro [...] È funzione di ordinamento categoriale dei contenuti. Questa funzione può svolgerla solo se non ha esso stesso contenuto».

- ²⁴ Ha ragione, pertanto, La Rocca (2003): 47 a sostenere che in Kant «si instaura, al di là delle apparenze, un primato del senso esterno sul senso interno [...] L'Io si libera del bozzolo della sostanza, che gli è servito per trasformarsi in soggetto, e lo getta interamente nel campo del senso esterno».
- ²⁵ Così Forgione (2018): 80-81.
- ²⁶ KrV B 429 (tr. it. 359).
- ²⁷ KrV B 155-156 (tr. it. 276-277).
- ²⁸ KrV A 849/B877 (tr. it. 633-634).
- ²⁹ Cfr. MAN, AA, IV: 470 (tr. it., 103).
- ³⁰ MAN, AA, IV: 471 (tr. it., 105).
- ³¹ MAN, AA, IV: 471 (tr. it., 105). Non deve sorprendere che qui Kant parli di psicologia empirica e non di psicologia razionale, come avrebbe dovuto fare in ossequio a quanto scritto nell'*Architettonica*. Ciò che Kant vuol dire, infatti, è che, a differenza che nella fisica, nella psicologia il dato empirico non si lascia costruire a priori nell'intuizione, dunque su di esso non può essere costruita una *metafisica della natura pensante*, anche denominabile *psicologia razionale*.
- ³² MAN, AA, IV: 471 (tr. it., 105).
- ³³ KrV A 110 (tr. it., 648).
- ³⁴ MAN, AA, IV: 471 (tr. it., 103-105).
- ³⁵ Cfr. MAN, AA, IV: 471 (tr. it., 103-105).
- ³⁶ Cfr. Anthr., AA VII: 132-134 (tr. it., 552-554).
- ³⁷ Cfr. Anthr., AA VII: 119-122 (tr. it., 541-544).
- ³⁸ In questo senso Langlois (2019): 124-129 e anche Mecacci (2004): 28.
- ³⁹ *Logik*, AA IX:14 (tr. it., 8).
- ⁴⁰ KrV A XVII (tr. it., 68).
- ⁴¹ Kitcher (1990): 25.
- ⁴² «Quando noi perciò scorgiamo in Platone il creatore della critica della conoscenza, bisogna intendere questa posizione innanzitutto nel senso che egli ha posto sul binario giusto la questione della relazione tra sensibilità e pensiero. La differenza tra sensibilità e pensiero va determinata in base alla differenza del contributo che esse possono dare alla scienza e alla verità, non in base alla loro origine psicologica nell'anima umana» (Cohen (1885): 13).
- ⁴³ Cohen (1885): 69
- ⁴⁴ Cfr. Cohen (1883): 6 (tr. it., 51).
- ⁴⁵ Fries (1807): XXXV.
- ⁴⁶ Bona-Meier (1870): 168-169 (tr. it., 150).
- ⁴⁷ Sulle differenze tra Kant e Cohen si veda Edel (1997): 54-55
- ⁴⁸ Natorp (1901): 283 (tr. it. 110).
- ⁴⁹ Sulla posizione polemica del neocriticismo di Marburgo nei confronti della psicofisica si veda l'assai documentato Martinelli (1999): 51-83
- ⁵⁰ Sul punto si veda Laino (2019): 261-262.
- ⁵¹ Cohen (1883): 162 (tr. it., 198).
- ⁵² Cohen (1883): 162 (tr. it., 198).
- ⁵³ Cfr. Herbart (1834): 3 (tr. it., 20).
- ⁵⁴ Cfr. Herbart (1824): 8-9.
- ⁵⁵ Cfr. Herbart (1834): 9-32 (tr. it, 25-44).
- ⁵⁶ Cfr. Cohen (1885): 246.
- ⁵⁷ Cfr. Cohen (1922): 22.

⁵⁸ Cfr. Cohen (1922): 611.

⁵⁹ Gigliotti (1989): 167.

⁶⁰ Oltre a Natorp (1888) e a Natorp (2013) (che riprende la prima edizione della *Allgemeine Psychologie* del 1912 e da cui cito), si vedano anche Natorp (1904) e Natorp (1911).

⁶¹ Natorp (1887): 284 (tr. it., 93).

⁶² Natorp (2013): 31

⁶³ Cfr. Natorp (2013): 27-31.

⁶⁴ Natorp (1887): 273 (tr. it. 84).

⁶⁵ Cfr. Natorp (1911): 6-11.

⁶⁶ Natorp (2013): 177.

⁶⁷ Al riguardo, Dufour (2003): 87.

⁶⁸ Natorp (1887): 282 (tr. it., 92).

⁶⁹ Natorp (2013):183.

⁷⁰ Si veda Edel (2013): 24. Dufour (2010): 43 sostiene che la differenza tra la psicologia di Cohen e quella di Natorp consiste nel fatto che, per il secondo, la psicologia conserva un rapporto con il problema logico-fondazionale, dal momento che esiste anche una *fondazione soggettiva*, laddove per il primo la teoria della conoscenza si riduce in senso assoluto alla logica.

⁷¹ Natorp (2013): 73.

⁷² Lehman (1943): 71-75, sostiene che in Natorp, rispetto a Cohen, sia più presente l'afflato dell'educatore e del metafisico che quello del teorico della scienza; per Holzhey (1986): 67-73, in Natorp la teoria della scienza è funzionale all'affermazione di un idealismo coscienzialistico.

⁷³ Natorp (2013): 137.

⁷⁴ Cfr. Natorp (2013): 140-141.

⁷⁵ Cfr. Natorp (2013): 56.

⁷⁶ Cfr. Natorp (2013): 141.

⁷⁷ Cfr. Natorp (2013): 140.

⁷⁸ Cfr. Natorp (2013):188-189.

⁷⁹ Cfr. Natorp (2013): 191.

⁸⁰ Natorp (2013): 192.

⁸¹ Cfr. Natorp (1888): 92.

⁸² Natorp (2013): 53.

⁸³ Cfr. Natorp (2013): 20-21.

⁸⁴ Cfr. Natorp (2013): 237.

⁸⁵ Per la vicinanza di Natorp a Fichte si veda Edel (2013).

⁸⁶ Ferrari (2011): 63.

⁸⁷ Cfr. Heidegger (1993):108 (tr. it. 110-111). Sul punto, sia lecito rimandare a Imperato (2021).

⁸⁸ Cfr. Gallagher-Zahavi (2022).

Recebido / Received: 22/8/2023

Aceito / Accepted: 4/10/2023

TWO KANTIAN ISSUES WITHIN WITTGENSTEIN'S *TRACTATUS*: AUTONOMY OF THE WILL AND DUTY

Ingrid BASSO¹

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

I. INTRODUCTION

The aim of the present article is to analyze Wittgenstein's *Tractatus* starting from the proposition 6.422, in the light of Kant's doctrine of the autonomy of the will (*GSM* IV, 431 ss.):

6.422 When an ethical law of the form, "Thou shalt ...", is laid down, one's first thought is, "And what if I do not do it?" It is clear, however, that ethics has nothing to do with punishment and reward in the usual sense of the terms. So our question about the *consequences* of an action must be unimportant.—At least those consequences should not be events. For there must be something right about the question we posed. There must indeed be some kind of ethical reward and ethical punishment, but they must reside in the action itself. (And it is also clear that the reward must be something pleasant and the punishment something unpleasant.). (Wittgenstein, 1961a, 147)

As it has been clearly pointed out (cf. Schneewind, 2010, 202ff.; Bacin, 2018, 157ff.), the Kantian ethical use of the concept of autonomy of the will had the primary purpose of moving beyond the disputes between realists and voluntarists regarding the foundation of morality. While the first ones,—according to the original definition given by Shaftesbury (1711, II, 151):

[...] endeavour to shew, "That [Virtue] is really something *in it-self*, and in the nature of Things: not arbitrary or *factitious*, [...] not constituted from without, or dependent on *Custom, Fancy*, or *Will*; not even on the *Supreme Will* it-self, which can no-way govern it: but being necessarily good, is govern'd by it, and ever uniform with it

—, the second ones stated that only the act of a (divine) will could establish the obligatoriness of a command. In his *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Kant radically shifts the source of obligation away from both natural or metaphysical reality and divine will, redirecting it entirely to the rational acting subject, who imposes a law upon oneself. But Kant was more

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p125>

critical of the theological solution than of the intellectualistic one, because in order to preserve the origin of obligation in a command, divine voluntarism ended up considering moral laws as *positive* laws established by divine will, in this way the moral lost its fundamental character of autonomy. Nevertheless, Kant shared an important tenet of voluntarism, namely: only a command can establish the authority of a command; thus, the foundation of obligation can only be a will. However, for Kant, the will does not *create* moral law, as the latter is inherently necessary and inscribed in the *structure of practical reason*, which acknowledges it through the fact of reason. Thus, the autonomy that Kant discusses is not a property of individuals or their actions, but rather of the will and practical reason. In this regard, Kant's doctrine of morality,² with its fundamental principle of autonomy, is not aimed at asserting or ensuring that the scope of moral theory is independent of other instances, but rather explaining the *validity* of moral *obligations*—a *universal validity* for all rational subjects. Since a causal capability can only be exercised according to laws, the capacity to determine oneself according to laws that differ from the natural ones, must be the capacity to act according to one's own laws (cf. Bacin, 2021, 15 ff.). But acting according to one's own will, independently of determinate causes in the world of sense, is freedom. Thus, the concept of autonomy is inseparably bound to the idea of freedom:

For since morality serves as a law for us merely as for rational beings, it must also be valid for all rational beings, and since it must be derived solely from the quality of freedom, therefore freedom must also be proved as a quality of the will of all rational beings, and it is not enough to establish it from certain alleged experiences of human nature (although this is absolutely impossible, and it can be established solely a priori); but rather one must prove it of the activity of rational beings in general, who are endowed with a will. A subject that cannot avoid to attributing freedom to oneself recognizes oneself as the subject of autonomous will and, therefore, subject to moral law [...] As a rational being, hence one belonging to the intelligible world, the human being can never think of the causality of its own will otherwise than under the idea of freedom; for independence of determinate causes of the world of sense (such as reason must always attribute to itself) is freedom. Now with the idea of freedom the concept of autonomy is inseparably bound up, but with the latter the universal principle of morality, which in the idea grounds all actions of rational beings just as the natural law grounds all appearances (GMS, IV 447-448; 452; Engl. trans. 58-60).

Now, attempting to explain theoretical positions with a specific historical significance—such as moral realism of the XVIII centuries, for example—by superimposing them onto contemporary metaethical reflection, i.e., Cognitivism in its different options (as already noted by Skorupski, 2012, 18ff and Bacin, 2018, 155-156), would be clearly anachronistic. However, it may still be interesting to take a step back and examine a reflection, like that of Wittgenstein, which offers an analysis of moral meaning that cannot be attributed to any of the main contemporary positions in the field.

Thus, I believe it could be stimulating to compare the Kantian moral doctrine with the position that Wittgenstein appears to maintain in the *Tractatus*, focusing particularly on the following assumptions: 1) the idea of the will as the only foundation of obligation, 2) the idea of a non-empirical subject of will, and 3) the inseparability between the idea of freedom and the concept of autonomy. Of course, I will not attempt to demonstrate an impossible positive theoretical affinity between Kant and the early Wittgenstein³. Rorty has famously already identified Wittgenstein as a kind of foundationalist who, however, later repented.

Wittgenstein [...] came to see [his] earlier effort as self-deceptive, as an attempt to retain a certain conception of philosophy after the notions needed to flesh out that conception [...] had been discarded. Thus [his] later work is therapeutic rather than constructive, edifying rather than systematic, designed to make the reader question his own motives for philosophizing rather than to supply him with a new philosophical program. (Rorty, 1979, 5-6).

2. THE QUESTION OF MORAL DUTY

So why compare *Tractatus* proposition 6.422 with Kant's moral theory? Because Wittgenstein himself did it in an attempt to find the solution to a problem—a problem not considered in its historical-philosophical formulation but treated as a still vital problem in itself, a “painful contradiction” (*schmerzende Widerspruch*) (Hertz, 1894, 9)⁴ as Wittgenstein used to express himself when describing his own conception of philosophical problems and the correct way to solve them (cf. Monk, 1990, 18).⁵ In this case, the question of moral duty in the form of the categorical imperative, “*Thou shalt*”, is to be examined without historical-philosophical prejudices. The question of duty had always been extremely important for Wittgenstein since his youth:

The question he had asked himself at the age of eight was answered by a kind of Kantian categorical imperative: one should be truthful, and that is that; the question “Why?” is inappropriate and cannot be answered. Rather, all other questions must be asked and answered within this fixed point – the inviolable duty to be true to oneself.⁶

Later, the close friend Engelmann would emphasize this characteristic of Wittgenstein's way of living, that is «seeing life as a task» (Engelmann, 1967, 79):

He “saw life as a task” [...] Moreover, he looked upon all the features of life as it is [...] as an essential part of the conditions of that task; just as a person presented with a mathematical problem must not try to ease his task by modifying the problem.

It is not our intention now to retrace step by step Wittgenstein's reflection on ethics in the *Tractatus*. However, it will be appropriate to recall its outlines, which will be helpful for the development of our argumentation. As it is well-known, according to *Tractatus* and later the *Lecture on Ethics*—just to mention only the most meaningful documents, in which the ethical question is examined by Wittgenstein—a large part of what it can be said about ethics (as well as about aesthetics, religion and the sense of life)—can be rather smoothly construed as a corollary of the principles of picture theory, together with the assumption that value is opposed to all contingencies. The ethical statements are for Wittgenstein essentially nonsensical because they cannot depict state of affairs. Any definition offered for an ethical term in descriptive terms (e.g., “good is what is socially useful”) would leave the original question about the ethical value of the proposed descriptive *definiens* unanswered. Therefore, due to the irreducibility of the prescriptive to the descriptive, ethics cannot be based on empirically grounded statements and cannot have a foundation. To establish itself, ethics would need synthetic propositions, which, due to the so-called *is-ought gap*, in the case of moral judgments cannot combine descriptive elements with prescriptive ones. Therefore, facts and values exclude one another in a double sense: not only is every fact devoid of value, but no situation consisting in something having

value can be matched to a fact. Actually, Wittgenstein's interest in language is instrumental to the goal he sets, namely, to free us from such nonsensical "philosophical problems": dealing with the mechanisms of language functioning serves to eliminate the pseudo-problems of traditional philosophy:

4.003 Most of the propositions and questions to be found in philosophical works are not false but nonsensical. Consequently we cannot give any answer to questions of this kind, but can only establish that they are nonsensical. Most of the propositions and questions of philosophers arise from our failure to understand the logic of our language.

(They belong to the same class as the question whether the good is more or less identical than the beautiful.)

And it is not surprising that the deepest problems are in fact not problems at all. (Wittgenstein, 1961a, 37).

All attempts at formulating the attributions of value in meaningful propositions are bound to fail, because only the existence of contingent situations can be asserted, and no judgement of value asserts the existence of a situation of that kind. The fact that a thing appears to be good is not yielded by the accidental realization in the world of a certain combinations of objects. The unavoidable conclusion is that «ethics cannot be put into words» (6.421, Wittgenstein, 1961a, 147), and more generally, that «propositions can express nothing that is higher» (6.42, Wittgenstein, 1961a, 145; cf. Frascolla 2007, 210).

Yet, in proposition 6.422 Wittgenstein asks himself about the *consequences* of the ethical form "*Thou shalt*", even if not in terms of events (*Ereignisse*), of course, «for there must be something *right* about the question we posed». ⁷ Thus, should one understand such a "rightness" of the question as presupposing the possibility of *talking* in ethical terms? ⁸ Of course, we could read the statement as a *hypothetical absurdity*, in any case it can be interesting to follow the path of the suggestion, and on the other hand, in this way we can also follow Wittgenstein's indication, when he states in *Tractatus* 4.024 that «to understand a proposition means to know what is the case *if* it is true. (One can understand it, therefore, without knowing *whether* it is true)» (Wittgenstein, 1961a, 41). ⁹

In 4.112 Wittgenstein explained that «philosophy is not a body of doctrine but an *activity*. A philosophical work consists essentially of elucidations. [...] Without philosophy thoughts are, as it were, cloudy and indistinct: its task is to *make them clear* and to *give them sharp boundaries*» (Wittgenstein, 1961a, 49). It means that the status of philosophy as a reflective domain is then analogous to that of ethics: philosophy does not concern itself with offering doctrines or theories, but it is action, it is actually *doing things with words*: «I don't try to make you believe something you don't believe, but to make you do something you won't do», as the Philosopher expresses himself (Rhees, 1970, 43). ¹⁰ Philosophy, therefore, has a *practical* function that is common to ethics. According to Wittgenstein, moral meaning does not correspond to the identification of a content, whether descriptive, emotional, etc., but to the way of looking at things, to the quality of individual consciousness. We read in *The Big Typescript*: «As is frequently the case with work in architecture, work on philosophy is actually closer to working on oneself. On one's own understanding. On the way one sees things. (And

on what one demands of them)» (Wittgenstein, 2005, 300e). Therefore, there is an inseparable connection between ethics and philosophical method,¹¹ on one hand, and between ethics and the nature of proposition: «Logic and ethics are fundamentally the same, they are no more than duty to oneself» as Otto Weininger—that Wittgenstein greatly appreciated as a writer—stated in his classical work of 1903 (Weininger, 2005, 139). *Tractatus* has moreover in itself a general ethical significance,¹² as Wittgenstein himself wrote to his friend Ludwig von Ficker in 1919 looking for a publishing house for it:

the point of the book is ethical. I once wanted to give a few words [. . .] about in the foreword which now actually are not in it [. . .] I wanted to write that my work consists of two parts: of the one which is here, and of everything which I have not written. And precisely this second part is the important one. For the Ethical is delimited from within, as it were, by my book; and I'm convinced that, strictly speaking, it can ONLY be delimited in this way. (Wittgenstein, 1969, 94).

3. THREE ASSUMPTIONS OF KANT'S MORAL DOCTRINE

Now, moving from these premises, it can be interesting to return to proposition 6.422 and examine the Kantian assumptions we mentioned: 1) the idea of the will as the only foundation of obligation, 2) the idea of a non-empirical subject of will and 3) the inseparability between the idea of freedom and the concept of autonomy.

About the first point, when Wittgenstein expresses the ethical law of the form, “*Thou shalt ...*”, he does not explicitly address a foundational connection between will and obligation, but this emerges from other reflections in *Tractatus*. The Philosopher distinguishes namely from the *will as a phenomenon* and the will as the *subject of ethical attributes* (6.423, Wittgenstein, 1961a, 147), that is the will as bearer of values. But the will as phenomenon is of interest only to psychology, and «psychology is no more closely related to philosophy than any other natural science» (4.1121, Wittgenstein, 1961a, 49). This means that an examination of the will as phenomenon cannot help us explore the problem of the connection between will and ethical obligation, even though Wittgenstein still recognizes the freedom of the will. This recognition is based on his conception of causality, in which volitions (as psychical *events*), motives, etc., are considered causal antecedents of the action, however, the causal nexus lacks any dimension of necessity, as the connection between cause and effect cannot be assimilated, in terms of necessity, to the logical necessity of the nexus is concerned, with the logical relation of entailment between premise and consequence (cf. Frascolla, 2007, 131-134; 2007a)¹³. As Wittgenstein states

6.374 Even if all that we wish for were to happen, still this would only be a favour granted by fate, so to speak: for there is no *logical* connexion between the will and the world, which would guarantee it, and the supposed physical connexion itself is surely not something that we could will.

6.375 Just as the only necessity that exists is *logical* necessity, so too the only impossibility that exists is *logical* impossibility. (Wittgenstein, 1961a, 145)

The principle of independence of states of affair—which is one of the most important assumptions of the ontology of the *Tractatus* (2.061, 2.062),—prevents us from saying more than that «if there were a law of causality, it might be put in the following way: *There are* laws of

nature» (6.36, Wittgenstein, 1961a, 141, italics mine). In a very expressive way, Wittgenstein says that the law of causality (as well as the law of induction, the law of continuity of nature, the principle of sufficient reason) «are about the net and not about *what* the net describes» (6.35, *ibidem*),¹⁴ it means that «the a priori sphere to which those principles and laws belong is the sphere of the logical form of propositions, of the abstract models of construction of systems of descriptive propositions» (Frascolla, 2007, 130). As the proposition 5.1362 stated:

The freedom of the will consists in the impossibility of knowing actions that still lie in the future. We could know them only if causality were an *inner* necessity like that of logical inference.—The connexion between knowledge and what is known is that of logical necessity. (“A knows that p is the case”, has no sense if p is a tautology.) (Wittgenstein, 1961a, 79).

As Frascolla (2007, 132) set the argument, «it is argued that if the causal nexus were endowed with a necessity which could be matched to that of logical entailment, then the denial of the freedom of the will would follow; by contraposition, if the will is free, the assumption must be rejected and its negation must be taken as proven».

Coming back to the idea of the will as the foundation of obligation: we saw that the will (as a phenomenon) is free since there is no inner necessity like that of logical inference. But Wittgenstein says also that the will as phenomenon, which is of interest only of psychology, actually cannot be expressed as the psychology conceives it, because «[...] there is no such thing as the soul—the subject, etc.—as it is conceived in the superficial psychology of the present day. Indeed a composite soul would no longer be a soul» (5.5421, Wittgenstein, 1961a, 109). In any case, the psychological will, whether understood either as a single part of the world of facts (actually, an effective volition is nothing but a fact of the world¹⁵) or as a various manifold of separate volitions, cannot, any more than any other fact, be the bearer of values. But then, does exist—and what is it—the will as bearer of values? Wittgenstein asks namely himself if «there really is a sense in which philosophy can talk about the self in a non-psychological way» and he concludes that «the philosophical self is not the human being, not the human body, or the human soul, with which psychology deals, but rather the metaphysical subject, the limit of the world—not a part of it» (5.641, Wittgenstein, 1961a, 117-118). This *metaphysical subject* «does not belong to the world: rather, it is a limit of the world» (5.632), like the case of the eye and the visual field: «[...] really you do not see the eye. And nothing *in the visual field* allows you to infer that it is seen by an eye» (5.633). Only in relation to this metaphysical subject there is a will as bearer of values but, as we saw, «it is impossible to speak about the will in so far as it is the subject of ethical attributes» (6.423). Besides, it is worth noting already the definition of limit (*péras*) that Aristotle gave in *Metaphysics* (1022 a 4-13) as «the first outside which it is not possible to find any part, or the first inside which every part is found. [...] The substance of each thing and the essence of each (for this is the limit of knowledge; and if of knowledge, of its object too)». The ontological limit is thus a structural foundation of thinking, and therefore, of language itself. Yet, this idea of limit cannot avoid suggesting that there is “something” beyond this limit, something that is impossible to think and about which, strictly speaking, one cannot even talk about, as also Wittgenstein states in the famous *Preface* of his *Tractatus*:

Thus the aim of the book is to set a limit to thought, or rather—not to thought, but to the expression of thoughts: for in order to be able to set a limit to thought, we should have to find both sides of the limit thinkable (i.e. we should have to be able to think what cannot be thought).

It will therefore only be in language that the limit can be set, and what lies on the other side of the limit will simply be nonsense. (Wittgenstein, 1961a, 3).

Historically, Kant was undoubtedly the deepest advocate of this problem with his critical inquiry, where the recognition and acceptance of the “limit” inherent in each faculty becomes the norm that gives validity and foundation to the use of that faculty; the determination of the limits of reason within a critical-transcendental horizon is precisely the main purpose of his first *Critique*. What stands out in Kant, particularly, is the definition of the limit in relation to the possibility and impossibility of human knowledge: «For with what right will anyone prohibit reason—once it has, by his own admission, achieved success in this field—from going still farther in it? And where then is the boundary at which it must stop?» (Kant, 2001, 11). And whereas the “boundary” (*Grenze*) was considered by Kant in relation to the possibility of knowledge, in the “limits” (*Schranke*) he saw «mere negations that affect a magnitude insofar as it does not possess absolute completeness. Our reason, however, sees around itself as it were a space for the cognition of things in themselves, although it can never have determinate concepts of those things and is limited to appearances alone» (*Prolog* AA IV 352; Engl. trans. 106).

Ethics concerns the *way* in which the world as a whole or life (they are one, cf. *Tractatus* 5.621, Wittgenstein, 1961a, 115)¹⁶ presents itself to the subject understood as a bearer of will. It is important to emphasize this statement: ethics concerns the *way in which the world presents itself to the subject* since «ethics does not treat of the world. Ethics must be a condition of the world, like logic» (*Notebooks*, 24.7.16, Wittgenstein, 1961a, 77), that is «ethics is transcendental» (*Tractatus* 6.421, Wittgenstein, 1961a, 147), like logic (6.13, Wittgenstein, 1961a, 133). Since the only subject to which the *Tractatus* grants citizenship is the metaphysical subject, it will be the latter who bears the will and, with it, values. But, it is worth to repeat, ethics does not treat of the world, then, Wittgenstein asks himself: «Can there be any ethics if there is no living being but myself? If ethics is supposed to be something fundamental, there can. If I am right, then it is not sufficient for the ethical judgement that a world is given» (*Notebooks* 2.8.16, Wittgenstein, 1961a, 79). We can understand this passage reading further that

Good and evil only enter through the *subject*. And the subject is not part of the world, but a boundary of the world. It would be possible to say (à la Schopenhauer): It is not the world of Idea that is either good or evil; but the willing subject.

I am conscious of the complete unclarity of all these sentences.

[...] the willing subject would have to be happy or unhappy, and happiness and unhappiness could not be part of the world.

As the subject is not a part of the world but a presupposition of its existence, so good and evil are predicates of the subjects, not properties in the world. (*Ibidem*).

In this sense, as the famous words of *Tractatus* explain (cf. 4.43, Wittgenstein, 1961a, 147) «if good or bad acts of will do alter the world, it can only be the limits of the world that

they alter, not the facts». The difference between good and bad acts means a happy or an unhappy life,¹⁷ whereas “happy” and “unhappy” do not mean empirical states of affairs, in the same sense in which Wittgenstein says in 6.422 that the point of the categorical imperative has nothing to do with punishment and reward in the usual sense of the terms, since «the consequences of an action must be unimportant». One can say that here we find a kind of Socratic eudaimonism, whereas virtue is both necessary and sufficient for *eudaimonia* and it is connected with «something pleasant». So, when Wittgenstein says that there is «something right» about the question concerning the punishment and reward following the observance of the law “*Thou shalt*”, he means that «happy life is good» as well as «unhappy bad» (*Notebooks* 30.7.16, Wittgenstein, 1961a, 78), but this reward and punishment must reside in the action itself. And there is not demonstration of the equation happy/good, because, according to Wittgenstein we face here simply a tautology:

And if I *now* ask myself: But why should I live happily, then this of itself seems to me to be a tautological question; the happy life seems to be justified, of itself, it seems that it *is* the only right life.

But this is really in some sense deeply mysterious! *It is clear* that ethics *cannot* be expressed!

But we could say: The happy life seems to be in some sense more *harmonious* than the unhappy. But in what sense??

What is the objective marks of the happy, harmonious life? Here it is again clear that there cannot be any such mark, that can be *described*.

This mark cannot be a physical one but only a metaphysical one, a transcendental one.

Ethics is transcendental.

Here we trace back the first point we considered in Kant’s moral doctrine, that is the fundamental principle of autonomy of the will, which only can explain the universal validity of moral obligations “*Thou shalt*”. And since only a command can establish the authority of a command, here we find also the foundation of obligation in a transcendental will (see the second point we mentioned, that is the idea of a non-empirical subject of will). But also in this case, the will does not create the moral “law”, because the latter is necessary and inscribed in the reason: one cannot ask “why to follow the duty”, whereas the only duty is «live happily» (*Notebooks 1914-1916*, 24.7.16, Wittgenstein, 1961, 78),¹⁸ since happy life (good life / right life) is justified of itself. In this sense the capability of determining oneself according to laws that are different from the natural ones, is the capability of acting according to one’s own, independently from determinate causes of the world of sense: this is freedom, thus again the concept of autonomy is inseparably bound to the idea of freedom, that is the third point we mentioned.

It is interesting, in any case, to notice how much in Wittgenstein, like in Kant, was important to preserve the origin of obligation in a command, when we read in Waismann’s papers of 17. December 1930:

Schlick says that in theological ethics there used to be two conceptions of the essence of the good: according to the shallower interpretation the good is good because it is what God wants; according to the profounder interpretation God wants the good because it is good. *I think that the first interpretation is the profounder one: what God commands, that is good. For it cuts off the way to any explanation “why”*

it is good, while the second interpretation is the shallow, rationalist one, which proceeds "as if", you could give reasons for what is good.

The first conception says clearly that the essence of the good has nothing to do with facts and hence cannot be explained by any proposition. If there is any proposition expressing precisely what I think, it is the proposition "What God commands, that is good". (Wittgenstein, 1979, 115).

So, the proposition according to which good is good because it is what God wants, is considered profounder by Wittgenstein, right because it cuts off the way to any explanation or (human) construction: as we saw above, this corresponds to the idea Wittgenstein had about the duty, the ethical, as something that cannot be founded, therefore explained, but belongs to the realm of things that cannot be put into words: «They *make themselves manifest*. They are what is mystical» (*Tractatus* 6.522, Wittgenstein 1961a, 151). Waismann note is of course paradoxical, of course Wittgenstein would have never accepted a positive doctrine, a theological ethics, but his statement is emblematic since it actually reasserts the last two propositions of *Tractatus* (6.54 and 7).

Abstract: The aim of the article is to analyze Wittgenstein's *Tractatus* starting from proposition 6.422, which deals with the question of moral duty in the form of the categorical imperative, "*Thou shalt*", in the light of Kant's doctrine of the autonomy of the will. It focuses especially on three Kantian assumptions: the idea of the will as the only foundation of obligation, the idea of a non-empirical subject of the will, and the inseparability between the idea of freedom and the concept of autonomy. These assumptions will be considered in comparison with Wittgenstein's treatment of the problem of causality within the frame of the picture theory and the idea of a metaphysical subject as bearer of values.

Keywords: Autonomy, Causality, Duty, Ethics, Freedom, Logic, Moral, Necessity, Obligation, Will.

REFERENCES

- Aristotle (2016), *Metaphysics*, Eng. transl. with *Introduction* by C.D.C. Reeve, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Bacin, Stefano (2018), *Moral Realism by Other Means: The Hybrid Nature of Kant's Practical Rationalism*, in Robinson dos Santos and Elke Elisabeth Schmidt (ed. by), *Realism and Anti-Realism in Kant's Moral Philosophy*, Berlin, de Gruyter, p. 155-178.
- (2021), *Kant e l'autonomia della volontà. Una tesi filosofica e il suo contesto*, Bologna, il Mulino.
- Black, Max (1964), *A Companion to Wittgenstein's "Tractatus"*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cavell, Stanley (1994), *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Cambridge, Harvard University Press.
- Engel, S. Morris (1970), *Wittgenstein and Kant*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 30 (4), 483-513.
- Engelmann, Paul (1967), *Letters From Ludwig Wittgenstein With a Memoir*, ed. by B.F. McGuinness, Oxford, Blackwell.
- Fonnesu, Luca (2014), *Il ritorno dell'autonomia. Kant e la filosofia classica tedesca*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 43, p. 25-61.
- Frascolla, Pasquale (2007), *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, Roma, Carocci editore, 2000; Engl. transl. *Understanding Wittgenstein's Tractatus*, London-New York, Routledge 2007.

————— (2007a), *Volontà, conoscenza e causalità nel Tractatus di Wittgenstein*, in «Rivista di Estetica», N. 34, p. 27-40.

Hartnack, Justus (1969), *Kant und Wittgenstein*, in «Kant-Studien», 60, 131-134.

Hertz, Heinrich (1894), *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1894; Engl. transl. by D.E. Jones and J.T. Walley, *The Principles of Mechanics Presented in a New Form* London, Macmillan 1899.

Kant, Immanuel (2002), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Akademieausgabe Bd. IV, 352; Engl. transl. by H. Allison and P. Lauchlann Heath, *Prolegomena to any Future Metaphysics*, in Id., *Theoretical philosophy after 1781*, Cambridge, Cambridge University Press.

————— (2018), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, J.F. Hartknoch 1785 (GMS: in *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band 4, Berlin, De Gruyter 1968), Engl. Transl. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Edited and translated by A.W. Wood with an updated translation, introduction, and notes, New Haven & London, Yale University Press.

————— (2001), *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, De Gruyter, 1912, p. 137 (I. Kant, What does it mean to orient oneself in thinking?, in *Religion and rational theology*, ed. by A.W. Wood and G. Di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 11).

Monk, Ray (1990), *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, London, Jonathan Cape, 1990 (New York, Free Press).

Rhees, Rush (1970), *Discussions of Wittgenstein*, London, Routledge & Kegan Paul.

—————, ed. (1981), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford, Blackwell.

Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton NJ, Princeton University Press.

Shaftesbury, A.A. Cooper, Third Earl of (1711), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. by Douglas Den Uyl, Indianapolis, Liberty Fund, 2001.

Schneewind, Jerome Borges (2009), *Kant Against the “Spurious Principle of Morality”*, in Timmermann, Jens (ed. by), *Kant’s “Groundwork of the Metaphysics of Morals”: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press.

————— (2010), *Voluntarism and the Foundations of Ethics* in Id., *Essay on the History of Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 202-221.

Weininger, Otto (2005), *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Wien-Leipzig Wilhelm Braumüller, 1903, Engl. transl. by Ladislaus Löb, *Sex and Character: An Investigation of Fundamental Principles*, Bloomington, Indiana University Press.

Wilke, Andrea (2017), *Die Ethik des frühen Wittgenstein – Eine Annäherung aus kantischer Perspektive*, in Majetschak, Stefan and Weiberg, Anja, *Aesthetics Today: Contemporary Approaches to the Aesthetics of Nature and of Arts. Proceedings of the 39th International Wittgenstein Symposium in Kirchberg*, Berlin-Boston, De Gruyter, p. 387-406.

Wittgenstein, Ludwig (1958), *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Engl. transl. by G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell (Second Edition).

————— (1961), *Tagebücher 1914-1916*, hrsg. v. G.H. Von Wright, G.E.M. Anscombe in Id., *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp 1960, Engl. transl. by G.E.M. Anscombe, *Notebooks, 1914-1916*, New York, Harper.

————— (1961a), *Tractatus logico-philosophicus* (1921): The German text of Ludwig Wittgenstein's *Logisch-philosophische Abhandlung* with a new Translation by D.F. Pears & B.F. McGuinness and with the *Introduction* by Bertrand Russell, London: Routledge & Kegan Paul - New York: The Humanities Press.

————— (1965), *A Lecture on Ethics*, in "The Philosophical Review", Vol. 74, No. 1 (January), p. 3-12.

————— (1969) *Briefe an Ludwig von Ficker*, hrsg. v. G.H. von Wright, W. Methlagl, Salzburg, Otto Müller; Engl. trans. by B. Gillette, *Letters to Ludwig Ficker*, in G. Luckhardt (ed.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, Ithaca, Cornell University Press 1979.

————— (1979), *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Brian F. McGuinness, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1967; Engl. transl. by Joachim Schulte and Brian McGuinness, *Wittgenstein and the Vienna Circle*, Conversations recorded by Friedrich Waismann, Oxford-New York, Basil Blackwell-Barnes & Noble.

————— (1980), *Vermischte Bemerkungen*, hrsg. v. Georg Henrik von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nymann, Engl. transl. by Peter Winch, *Culture and Value*, Oxford, Blackwell.

————— (2005), *The Big Typescript: TS 213*, Kritische zweisprachige Ausgabe Deutsch-Englisch, herausgegeben und übersetzt von C. Grant Luckhardt und Maximilian A.E. Aue, London, Blackwell Publishing.

NOTES

¹ Ingrid Basso is associate professor in Theoretical Philosophy at the Università Cattolica del Sacro Cuore in Milan. She has conducted research abroad at the Søren Kierkegaard Forskningscenter at the University of Copenhagen and the Kierkegaard Library at St. Olaf College in Northfield, Minnesota. Her research focused on Søren Kierkegaard's thought in relation to the crisis of German Idealism, particularly the relationship between Kierkegaard and the philosophy of the latest Schelling. Among her publications: the Italian critical edition of S. Kierkegaard, *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla Filosofia della Rivelazione [1841-1842]*, Bompiani, Milano 2008, and F.G. Howitz, *Su follia e imputabilità. Un contributo alla psicologia e al diritto*, Mimesis, Milano 2017. She has also translated into Italian the unpublished Kierkegaardian work *Polemica contro Heiberg. Un piccolo annesso di Constantin Constantius autore di "La ripetizione"*, ETS, Pisa 2020. Her monographs include *Kierkegaard uditore di Schelling. Tracce della filosofia schellinghiana nell'opera di Søren Kierkegaard*, Mimesis, Milano 2007, and *Søren Kierkegaard e la metafisica di Aristotele. Un percorso di lettura*, AlboVersorio, Milano 2015, *Verità e storia in Søren Kierkegaard*, Guida, Napoli 2019. She has been visiting professor at Bergische Universität Wuppertal (2017) and the Universidade Federal de Juiz de Fora (2019). In her collaboration with various publishing houses, she works as a literary translator from Danish and Norwegian. Inizio modulo

² Cf. *GMS IV* 439, 51, Engl. transl. 51: «*Morality* is thus the relation of actions to the autonomy of the will, that is, to the possible universal legislation through its maxims [...]. The dependence of a will which is not absolutely good on the principle of autonomy (moral necessitation) is *obligation*. [...]. The objective necessity of an action from obligation is called *duty*».

³ There is a broad literature on the Kantism of *Tractatus*: on ethics cf. f.ex. Hartnack (1969); Engel, 1970, 483-513; Wilke 2017.

⁴ «When these painful contradictions are removed, the question as to the nature of force will not have been answered; but our minds, no longer vexed, will cease to ask illegitimate questions» (Hertz, 1894, 9, Engl. trans., p. 8). Cf. Monk, 1990, p. 18: «This passage of Hertz was known by Wittgenstein virtually word for word, and was frequently invoked by him to describe. [...] philosophical thinking began for him with "painful contradictions" (and not with the Russellian desire for certain knowledge); its aim was always to resolve those contradictions and to replace confusion with clarity.» See also in *Philosophical Investigations* § 111 the idea of the philosophical problems as «deep disquietudes» (*tiefe Beunruhigungen*) (Wittgenstein, 1958, 47).

⁵ «In my way of doing philosophy, its whole aim is to give an expression such a form that certain disquietudes disappear (Hertz)» (Wittgenstein, 2005, 421).

⁶ Monk, 1990, 18. Living a decent (*anständig*) life was a preoccupation throughout Wittgenstein's life (cf. Rhees, 1981, 212ff.).

⁷ Italic is mine.

⁸ Of course, this *objection* would not be accepted by the so-called resolute reading of *Tractatus*.

⁹ Italics are mine.

¹⁰ On Wittgenstein's philosophy as *action*, famously Cavell talked about a *philosophical* refusal of philosophy (as metaphysics) (Cavell, 1994, 14).

¹¹ See also Wittgenstein 2005, 300e: «What makes a subject difficult to understand—if it is significant, important—is not that it would take some special instruction about abstruse things to understand it. Rather it is the antithesis between understanding the subject and what most people *want* to see. Because of this the very things that are most obvious can become the most difficult to understand. What has to be overcome is not a difficulty of the intellect, but of the will».

¹² Cf. Wittgenstein (1980), 7: «The spirit of a book has to be evident in the book itself and cannot be described».

¹³ Cf. also *Notebooks 1914-1916*, 29.7.16: «For it is a fact of logic that wanting does not stand in any logical connexion with its fulfilment» (Wittgenstein 1961a, 77).

¹⁴ Cf. also 5.1361: «We *cannot* infer the events of the future from those of the present. Belief in the causal nexus is *superstition*» (Wittgenstein, 1960, 79).

¹⁵ Cf. Wittgenstein 1961a, 77 (entry from 24.7.16): «[...] Physiological life is of course not "Life". And neither is psychological life. Life is the world. [...]».

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ «The world of the happy man is a different one from that of the unhappy man» (6.43, Wittgenstein 1961a, 147).

¹⁸ Cf. also MS 103, 12.8.16.

Recebido / Received: 3/8/2023

Aceito / Accepted: 7/10/2023

SENTIRE – L'IO.

ANNOTAZIONI SU DIMENSIONE ESTETICA E CORPOREITÀ IN
KAULBACH E KANTTO FEEL - THE I. NOTES ON AESTHETIC DIMENSION AND
BODILINESS IN KAULBACH AND KANT.Antonio BRANCA¹

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Napoli)

Università Vita-Salute San Raffaele (Milano)

1. PREMESSE

Tra i tanti testi della seconda metà del '900 dedicati alla terza *Critica*, la *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant* di F. Kaulbach² occupa un ruolo marginale. Se si misura la sua rilevanza dall'influenza che ha avuto sul dibattito, occorre dire che essa è stata scarsa se non nulla, cosa che vale per la maggior parte degli scritti di Kaulbach. Autore praticamente dimenticato, questi continua a essere citato (in chiave spesso polemica) al più per l'articolo sul principio del movimento³, oppure di sfuggita, quasi solo per rilevare la presenza dei suoi studi in letteratura⁴. Le sue tesi – specie quelle sulla concezione kantiana dell'empirico – non sono di fatto discusse, i suoi articoli di rado recuperati. E ciò in un modo talmente “sistematico” che è facile che sorga nel lettore il dubbio che la sua scarsa incidenza dipenda da una intraducibilità strutturale di Kaulbach all'interno del panorama contemporaneo. In un dibattito, cioè, in cui torna a essere sempre più centrale il rapporto di Kant con le scienze, e nello specifico con le odierne scienze cognitive.

A fronte di studi come quelli di Hanna o, prima ancora, di Longuenesse⁵, basta leggere il *Vorwort* della *Philosophie des Perspektivismus* per trovare più di una conferma della legittimità del dubbio su avanzato. La stessa definizione dell'oggetto più proprio del discorso kaulbachiano, la “prospettiva”, come «una presa di posizione caratteristica nei confronti dell'essere»⁶ sembra rinviare, infatti, a una impostazione si direbbe quasi “metafisica”, heideggeriana⁷, che rimane

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p137>

certo al fondo della riflessione di Kaulbach, ma che non per questo la satura al punto da impedire una sua messa in dialogo con gli studi più recenti. Tutt'altro.

Se la *Ästhetische Welterkenntnis* si segnala all'interno della letteratura kantiana del secondo '900, è perché, al di là della sua scarsa incidenza, essa offre di fatto degli spunti di enorme interesse per la riflessione contemporanea – su Kant e non. Da un lato, per esempio, in forza di una ricostruzione del processo cognitivo (su cui ci soffermeremo nel §3) da cui non sarebbe difficile trarre una fondazione trascendentale delle recenti teorie sulla *4E-cognition*⁸. Dall'altro, rispetto alla stessa individuazione di una cognizione estetica del mondo, perché – specie se affiancata agli articoli sulla *Weltorientierung* e sul riferimento io-mondo⁹ – l'individuazione di una tale dimensione estetica “complessiva” eccede evidentemente qualsiasi concezione regionale dell'estetico, in direzione di una sua ridefinizione più in linea con le tendenze odierne che con quelle dei dibattiti in corso alla pubblicazione del testo¹⁰.

L'attualità di Kaulbach si lascia dimostrare nel modo più evidente proprio in riferimento a questo secondo punto. Perché, se è vero che dopo le obiezioni avanzate dall'antropologia novecentesca tanto contro l'estetica come teoria dell'arte, quanto contro l'estetica come teoria della percezione¹¹, l'unica via per un suo recupero sembra passare dall'adozione di «un modello ecologico e interazionista»¹² che pensi l'estetico come «una componente dinamica di base dei processi simbolici di trasformazione culturale che continuamente compongono e ricompongono la nicchia di sviluppo umana»¹³, occorre notare che proprio una tale concezione dinamica di trasformazione e “ritrasformazione” culturale del mondo da parte della comprensione umana è ciò che Kaulbach attribuisce alla *Urteilkraft* e alla terza *Critica*.

Il primo obiettivo del presente articolo consiste in tal senso nell'offrire un'esposizione del quadro teorico della *Ästhetische Welterkenntnis* che sappia rendere giustizia all'interpretazione kaulbachiana di Kant (§2) – mostrando la sua attualità e ricchezza, ma rilevando anche i suoi margini di ambiguità. Soprattutto la difficoltà di individuare una definizione soddisfacente della soggettività trascendentale all'interno del testo dell'84 costringerà a risalire nel §3 a un articolo del '63 dedicato alla corporeità in Kant. Si vedrà qui come Kaulbach presupponga una lettura radicalmente cognitivista della critica kantiana. Lettura che è certo estremamente feconda per la reintroduzione di Kaulbach all'interno degli studi kantiani e di Kant all'interno del dibattito estetico contemporaneo; ma che nel §4 si dimostrerà essere davvero rilevante più per i punti del discorso critico che equivoca che per quelli che coglie.

Se il recupero dell'articolo del '63 permetterà di vedere, infatti, la profonda comprensione da parte di Kaulbach della concezione kantiana del soggetto empirico, il confronto diretto con gli scritti in cui Kant opera la c.d. rivoluzione critica mostrerà nel §4 come Kaulbach manchi la stessa reimpostazione radicale che il pensiero kantiano subisce a cavallo tra la *Dissertatio* del '70 e l'edizione dell'87 della *Critica*. La polemica con Kaulbach si dimostrerà così occasione di un confronto diretto con Kant che porterà al raggiungimento di un duplice obiettivo. *In positivo*, perché darà modo di provare lo statuto eminentemente *logico-trascendentale*, onto-logico del discorso kantiano, per cui a essere “soggetto” della critica non è la “ragione” di cui l'io dispone, ma viceversa quella ragione *che* “dispone l'io”. *In negativo*, perché permetterà di evidenziare il

limite costitutivo di qualsiasi interpretazione cognitivista della *Critica*, che – come Kaulbach, diciamo – non esce dall'impostazione di pensiero precritica della *Dissertatio*.

2. KAULBACH E LA CONOSCENZA ESTETICA DEL MONDO

Non è semplice affrontare la *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*. Complesso, stratificato e a tratti ripetitivo, il testo kaulbachiano dell'84 si compone di un *Vorwort* e sei capitoli, in cui Kaulbach segue di fatto l'articolazione della prima parte della *Critica del Giudizio* – dedicando un primo Capitolo all'Introduzione, e quindi i rimanenti cinque all'analisi del bello, del sublime e infine all'arte. L'unica inversione che si segnala, rispetto all'originale kantiano, è quella costituita dal Cap. III, che antepone alla trattazione del sublime la Deduzione dei giudizi estetici puri e la Dialettica della facoltà estetica di giudizio. Ma questa è un'inversione di poco conto: ininfluente sull'impostazione del lavoro e funzionale piuttosto a pensare il sublime come “culmine” della dimensione estetica e superamento di quello che Kaulbach definisce “nichilismo estetico”¹⁴. Per poter mettere in questione la prospettiva kaulbachiana, è all'apertura di quella dimensione, non al suo culmine che bisogna guardare. E cioè al Cap. I, in cui Kaulbach trae dalla lettura dell'Introduzione alla terza *Critica* la definizione generale della capacità di giudizio e della riflessione che dispiegherà nel resto del lavoro.

Complice anche la difficoltà dei testi kantiani presi in esame, è qui che il discorso kaulbachiano si rivela più complesso da affrontare.

A voler riassumere, il solo *Vorwort* sembra infatti sufficiente a restituire l'idea complessiva dello studio. Kaulbach stesso scrive che obiettivo del libro è «dimostrare che nella dottrina kantiana della capacità di giudizio estetica è contenuta l'idea di una forma specificamente estetica di conoscenza del mondo». Forma che ha origine «in una riflessione eseguita dalla capacità di giudizio», attraverso la quale «erkennt das Subjekt seine Stellung zur Welt in der Perspektive der “Zweckmäßigkeit”» – «il soggetto conosce la propria posizione nei confronti del mondo nella prospettiva della “conformità al fine”»¹⁵. A essere oggetto della terza *Critica*, e dunque del discorso kaulbachiano, è in tal senso quella prestazione della capacità di giudizio in forza della quale il soggetto progetta la propria posizione nel mondo in una peculiare prospettiva¹⁶. Ma quest'ultima, di base, non è vincolata alla sola dimensione estetica.

Indicando in generale il processo cognitivo attraverso il quale il soggetto fa fronte alla contingenza, e cioè ricerca le leggi particolari in cui si specifica la legislazione universale imposta dall'intelletto alla natura¹⁷, il giudizio riflettente dischiude, infatti, un territorio assai più ampio del solo momento estetico, in cui il concetto di *Zweckmäßigkeit*, di commisurazione al fine, si declina in senso estetico o teleologico a seconda che serva da criterio alla comprensione della posizione del soggetto, oppure dell'esistenza degli oggetti¹⁸. In linea con le più recenti interpretazioni semantico-cognitiviste della terza *Critica*¹⁹, Kaulbach può così affermare la sua essenziale unitarietà sulla base dell'adozione di un principio “universale” di “finalità” che non “ha per risultato”, bensì *coincide* con l'assunzione di «un originario progetto di mondo»²⁰. Attraverso questo, il soggetto dischiude la propria posizione nei confronti dell'essere. E ciò: *a.* innanzitutto, adottando quella che è a tutti gli effetti una prospettiva ermeneutica sul reale,

dovuta a quello che Kaulbach definisce un *Selbstexperiment* in cui il soggetto mette alla prova un'ipotesi interpretativa dei fatti empirici in base alla cui riuscita o al cui fallimento regola la propria comprensione²¹. E di conseguenza: *b.* ottenendo di ritorno un sentimento di piacere, in caso di riuscita, o di dispiacere, in caso di fallimento²².

In senso stretto, per Kaulbach la dimensione estetica non indica altro che questo “sentimento di ritorno”, in cui il soggetto *éprouve*, prova e sente il suo “adattarsi” al mondo²³. E cioè, per citare lui stesso, un «reflektiertes ästhetisches Ich-Weltgefühl»²⁴, anzi: una «Gefühlsstellung zur Welt»²⁵ in cui *Selbst-* e *Weltgefühl* coincidono «perché il sé non è altro che un prender posto [ein Standnehmen] nel territorio della libertà estetica e un far uso della corrispondente prospettiva di mondo»²⁶. È in questo senso che il *Vorwort* può parlare del *Reflexionsakt* come del «Sich-in-den-allgemeinen-Standpunkt-versetzen»²⁷, del “disporsi nel punto di vista universale” da cui diviene possibile fare effettivamente esperienza: perché quello di cui si ha sentimento nel bello e nel sublime non è, appunto, altro che il *Sich-versetzen*, il “disporsi” del soggetto all'esperienza, per cui l'io non solo si pone come legislatore universale della natura, assegnandole le leggi che la rendono possibile²⁸, ma dischiude riflessivamente anche quella dimensione di senso in cui lascia che gli oggetti gli si facciano effettivamente incontro²⁹.

E qui è opportuno fare una precisazione.

Sebbene in riferimento al senso *stretto* di estetico che abbiamo appena individuato Kaulbach possa sembrare ribadire un'interpretazione classica o “eccezionalista” dell'estetica kantiana, per cui i suoi oggetti, il bello e il sublime, costituirebbero soltanto dei casi-limite di un'esperienza che di per sé si svolgerebbe del tutto a prescindere da essi, quelli di un sentimento puro e disinteressato³⁰, il fatto che a essere sentito in essi sia il disporsi del soggetto al e nel punto di vista *universale*, i.e. “nel mondo”, implica l'inseparabilità dell'estetico dall'atto di riflessione “complessivo”. L'indissociabilità di *Ich-* e *Weltgefühl* significa l'indissociabilità di estetico e teleologico, di sentimento e attribuzione di senso al mondo. Cosa che, a suo modo, Kaulbach sottintende già quando scrive che nel sentimento estetico è data l'«autocoscienza *riflettente-riflessa* di ogni mia posizione all'interno del mio mondo»³¹. Ma che emerge esplicitamente nel momento in cui si trova a dover definire la stessa dimensione di senso in cui il soggetto si dispone.

Nel piacere provato per l'accordarsi della natura con il suo progetto di mondo, infatti, «il soggetto che si adatta esteticamente al mondo [das sich auf die Welt ästhetisch einstellende Subjekt] “conosce” il *sensu* del suo esistere nella natura [den *Sinn* seines Daseins in der Natur]» solo perché quel “senso” gli è dato nel sentimento (di sé: in quanto “essere-nel-mondo”, verrebbe da dire heideggerianamente). «L'esperienza estetica della natura è *Sinn-erfahrung*»: congiuntamente, “esperienza-sensibile”, quasi “sentita”, ed “esperienza-di-senso”. E ciò perché, nel complesso, «la conoscenza estetica consiste nel *Selbstgefühl*, nel “sentimento riflesso” di appartenere a un mondo dotato di senso. Dal suo senso [von *ihrem* Sinn – del *Selbstgefühl*] è compenetrata la sensibilità [wird die Sinnlichkeit durchdrungen]»³². È dal piacere e dal dispiacere che dipende la *Sinnwahrheit*: in generale, “la verità sensata”³³. Di modo che in tanto potrà darsi in generale riflessione, in quanto l'estetico non si limiterà al suo senso stretto. Non

se ne starà per così dire confinato nel suo caso puro, ma si diffonderà sull'intera *Sinnlichkeit*: su un piano che se va definito estetico in senso lato non dev'esserlo meno per il suo indicare la sensibilità della prima *Critica*, l'orizzonte complessivo dei fenomeni, che per l'indicare il mondo, la dimensione di significatività in cui si trova immerso l'io.

Assistiamo con ciò a un'essenziale riunificazione di quelle "due estetiche" che Kant stesso aveva contribuito a differenziare (estetica come dottrina del fenomeno ed estetica come dottrina del bello e dell'arte), e anzi a una ridefinizione complessiva dell'estetico, la cui importanza può difficilmente essere sottostimata. Da un lato, perché con ciò la dimensione estetica si trova di fatto a essere ampliata fino a comprendere gran parte del dominio che tradizionalmente viene considerato determinante o, per Kaulbach, matematico-costruttivo³⁴: determinante è l'imposizione di leggi universali alla natura, l'operare trascendentale e il conoscere scientifico. Dall'altro, perché, costituendosi questa dimensione estetica ampliata nella riflessione con cui l'io progetta il proprio stare al mondo, si dovrà abbandonare qualsiasi concezione univoca del momento estetico, che metta l'accento solo sulla sua passività, per riconoscere l'interazione fondamentale di io e mondo che dà luogo al sentimento. Vale a dire, come emerge nel Cap. VI, dedicato all'arte, il fatto che lo *Ich-Weltgefühl* occorre in un processo di costante rielaborazione della dimensione di senso, della *natura* da parte del soggetto, in cui quest'ultima non solo viene «zum zweiten Mal "geschaffen"», «"creata" per la seconda volta»³⁵; ma si fa "cifra" di un operare *künstlerisch*, artistico-artificiale³⁶, che Kaulbach non esita a definire come «la lingua in cui viene parlata la conoscenza estetica del mondo»³⁷.

Se la riflessione costituisce l'atto con cui il soggetto progetta il proprio stare al mondo e si dispone in esso, la *Kunst* (l'arte nel suo senso più lato di un *Handwerk* sempre sociale)³⁸ va riconosciuta essere sia il modo, sia "il precipitato" di quella progettazione. Attraverso quest'ultimo passaggio, Kaulbach approda così a una concezione complessiva dell'estetico capace tanto di mostrare tutta la vitalità della terza *Critica*, quanto di rispondere grazie a essa a molte delle istanze teoriche discusse nel dibattito contemporaneo. La domanda è: quest'interpretazione riesce davvero a esaurire la carica teorica del discorso critico?

Per quanto l'esposizione del testo kaulbachiano tentata risulti ricca e coerente, a uno sguardo più attento – e soprattutto a una lettura parallela della *Ästhetische Welterkenntnis* e della terza *Critica* – non possono non saltare agli occhi tutta una serie di difficoltà, nel discorso kaulbachiano, che portano a sospendere il giudizio su di esso. Delle tante (si pensi già solo alla pretesa riduzione del determinante al matematico), due, in particolare, meritano qui attenzione.

La prima riguarda la stessa struttura della conoscenza estetica del mondo sopra articolata. Già nel *Vorwort* Kaulbach distingue infatti la «ästhetische Ich-Weltreflexion» dall'«Aufbau des ästhetischen Bewußtseins aus Reflexion»³⁹, il *Gefühl* estetico dal giudizio che lo enuncia. Se si aggiunge a questa distinzione il fatto che il sentimento emerge dalla riflessione complessiva, ci troviamo davanti a una struttura "a tre livelli", per cui, distinti l'una dall'altro, «la prima [la riflessione] fonda il sentimento, mentre questo, a sua volta, fonda il giudizio estetico»⁴⁰. Rileggendo in quest'ottica il §9 della *Critica*, Kaulbach è convinto di poter risolvere così il circolo nel principio di determinazione estetico, per cui talvolta sembra che sia la riflessione a

fondare il sentimento, talaltra viceversa. Solo che, in realtà, in tal modo il problema posto dal §9 non è risolto: è saltato.

Anche ammesso che il principio di determinazione estetico debba esser rinvenuto nella riflessione, resta un fatto che la “riflessione” di cui parla Kant non è la riflessione complessiva dell’io che progetta il proprio mondo, ma qualcosa di infinitamente più sottile, minimale. – Vale a dire: «lo stato d’animo [il Gemütszustand: il *sentimento*, quindi] che si riscontra nel rapporto delle facoltà rappresentative tra loro, in quanto riferiscono una rappresentazione data *alla conoscenza in generale*»⁴¹. Riflessione e sentimento, dunque, nell’esperienza propriamente estetica coincidono. E coincidono, oltretutto, anche con il giudizio. Per due motivi.

I. Trascendentalmente, perché “il giudizio” non è che lo stesso rapporto delle facoltà tra loro: l’atto «di portare delle conoscenze date all’unità *oggettiva* dell’appercezione»⁴² o, nei termini della *Critica del Giudizio*, «la sussunzione dell’immaginazione stessa (all’occorrenza di [*bei*] una rappresentazione per cui è dato un oggetto) sotto le condizioni per cui l’intelletto in generale procede dall’intuizione a concetti»⁴³.

II. Esteticamente, invece, perché, anche volendo distinguere il giudizio “trascendentale” da quello proferito in occasione del sentimento puro, e.g. dall’*enunciato* “ch’è bella questa rosa!” (distinzione, è importante rilevare, presupposta dall’intera Analitica del bello), a essere enunciata in quest’ultimo resta «l’universale capacità di condivisione dello stato d’animo»⁴⁴. E cioè quella stessa *richiesta* di condivisione che l’unico plesso giudizio-riflessione-sentimento è⁴⁵.

Proprio la ricchezza dell’esame di Kaulbach, che rende la sua concezione complessiva dell’estetico così feconda per il dibattito contemporaneo, costituisce ciò che gli impedisce di vedere qual è il vero problema posto dal discorso kantiano. Assolutizzando il §VI dell’Introduzione, in cui Kant parla del «piacere assai notevole» che ci procura «la scoperta unificabilità di due o più leggi empiriche» e che, arcaicamente, l’uomo deve aver provato per la stessa «comprensibilità del natura»⁴⁶, Kaulbach manca di notare, infatti, che in questi brani Kant non sta illustrando l’argomento della terza *Critica*, ma sta semplicemente introducendo quel legame di fondo tra sentimento e finalità da cui il §VII prenderà le mosse per parlare del momento in senso proprio estetico⁴⁷.

Risultato di quest’equivoco (teoreticamente comunque più che fecondo, dato che su di esso si basa, di fatto, l’intera *Ästhetische Welterkenntnis*) è per l’appunto innanzitutto il mancato rilevamento della “minimalità” della riflessione-sentimento che chiamiamo bello. E quindi il mancato riconoscimento del fatto che se, come Kant scrive e Kaulbach stesso sottolinea, «in una critica della facoltà di giudizio è la parte che contiene la facoltà estetica di giudizio a appartenere in modo essenziale [wesentlich]»⁴⁸, non è perché nel momento in senso proprio estetico il soggetto prova piacere per il corrispondere del mondo alle sue aspettative. Un tale piacere, di cui parla appunto il §VI, resta “interessato”, cognitivo. Bensì perché in esso a schiuderglisi è la stessa dimensione trascendentale: a essere sentito, il processo puro di costituzione dell’empiria.

Incontriamo qui la seconda difficoltà del discorso kaulbachiano che annunciavamo, concernente proprio il mancato chiarimento, da parte di Kaulbach, della distinzione tra empirico e trascendentale. In particolare, è lo statuto del “soggetto” a non esser chiaro né

nella nostra esposizione, né nel libro stesso. La cosa più prossima a una sua definizione che si trovi in quest'ultimo è il brano che citavamo in cui Kaulbach identifica il sé con il prenderposto nell'esperienza⁴⁹. La stessa definizione è al centro di un contributo di poco precedente la *Welterkenntnis* ed esplicitamente dedicato allo *Ich-Weltbezug*, in cui la stessa «costellazione trascendentale» disegnata da questo riferimento è intesa da Kaulbach come il «risultato di un'originaria operazione di presa-di-posizione del soggetto nel proprio mondo conoscitivo»⁵⁰. Ma anche in questo caso, come si vede da questa citazione, il soggetto non è definito, è presupposto.

L'impressione che si ha alla lettura tanto della *Welterkenntnis* quanto dell'articolo sul *Weltbezug* è che a essere “trascendentale” per Kaulbach non sia, in fondo, altro che l'io. Solo: “in quanto si pone come condizione del conoscere”.

Per quanto non immediatamente visibile, l'implicito fondamentale dell'analisi di Kaulbach sembra essere che la “soggettività trascendentale” non è che *una funzione* dell'unico soggetto che si riferisce al mondo, e a cui il mondo è riferito⁵¹. – Ma questo “soggetto”, di nuovo, che soggetto è? È l'io? E, anche qualora lo fosse: cos'è che stiamo chiamando “io”?

3. MONADE-IO E SPAZIO COGNITIVO

La risposta a queste domande può essere desunta da uno dei primi articoli che Kaulbach dedica a Kant. Il titolo, *Coscienza del corpo ed esperienza del mondo nel primo e nell'ultimo Kant*, la contiene già in forma contratta⁵². Soggetto, potremmo anticipare, è per Kaulbach quell'egoità fisica, corporea, che esperisce il mondo. – Ma così si è detto ancora poco. Soprattutto, così non si è detto ancora né in che modo Kaulbach tragga da Kant una tale determinazione, né dove e perché quest'ultima provochi uno spostamento rispetto alla concezione kantiana del soggetto, tale da impedire a Kaulbach di vedere che a essere sentito nel bello è, per Kant, il processo trascendentale di costituzione dell'esperienza.

Abbiamo con ciò due ottime ragioni per dedicare un'attenta lettura all'articolo kaulbachiano del '63. Ragioni a cui, in realtà, se ne aggiunge anche una terza. Al di là dell'importanza che riveste nella formazione del pensiero di Kaulbach, quest'articolo è di grande interesse, infatti, anche per l'analisi che offre della concezione del soggetto nel Kant precritico; analisi che ha il merito di mostrare non solo l'approccio essenzialmente fenomenologico del primo Kant, ma anche – contro Heidegger, per esempio – che quello kantiano non è mai, nemmeno nel periodo precritico, un io astratto o *weltlos*⁵³.

Dalla *Nova dilucidatio* alla *Dissertatio* del '70, Kaulbach dimostra, infatti, che a caratterizzare il discorso kantiano è l'assunzione di una connessione originaria tra l'io e la sua collocazione, per cui in tanto si dà io, in quanto l'io si situa in un mondo – nel *suo* spazio. E viceversa: in tanto si dà spazio, in quanto il mondo si accentra e apre nell'io.

La massima che riassume l'impostazione degli scritti precritici la enuncia Kant stesso nei *Träume*: «Wo ich empfinde, da bin ich»: «Dove sento, là io sono»⁵⁴. E ciò, ben più che semplicemente in senso statico, come mera rilevazione della materialità e corporeità dell'io,

in senso costitutivamente mobile, *dinamico*. Se l'io kantiano è sin dall'inizio un «io-qui»⁵⁵, è perché il suo essere (che è il suo sentirsi) corrisponde a una specie di gioco (si direbbe quasi warburghiano)⁵⁶ tra passività e attività: a un atto di reazione, in cui, subìta, sentita la propria posizione (*Position*), l'io resiste a questo stimolo, a questa passione, “protendendosi” all'esterno. Questa protensione genera una sfera di influenza (Kant parla esplicitamente d'una «Sphäre der äußeren Wirksamkeit»⁵⁷) determinata dall'*Ort*, dal luogo dell'io, in cui il soggetto ottiene la propria *Stellung*, la propria posizione nel senso di collocazione. Ma l'*Ort*, il “luogo”, non è luogo in astratto. È materia, *corpo*: realtà fisica dotata di una forza propria. E cioè di una «attività interna»⁵⁸ da cui dipende non solo l'organizzazione delle “parti”, delle membra del corpo stesso⁵⁹, ma, dato che quest'attività non è che la stessa protensione, innanzitutto la stessa *Stellung*: la stessa “ampiezza” o *estensione* della prima posizione.

Con le parole di Kaulbach: «non ci si inganna se si assume che Kant interpreta quest'attività interna [dell'io] come l'attività ripiegata su se stessa di un'essenza monadica, in cui quest'essenza genera la propria sfera di efficacia esterna congiuntamente al proprio spazio vitale»⁶⁰.

Come la monade fisica del '56, così l'io dei *Träume* determina lo «spatiolum praesentiae suae», il «piccolo spazio della sua presenza [...] mediante la sfera dell'attività con cui trattiene da un ulteriore avvicinamento reciproco le parti esterne che sono a essa presenti da entrambi i lati»⁶¹. Se ci sono tanto lo spazio quanto «le figure materiali che lo riempiono» è solo «in quanto risultato del movimento per cui l'attività interna si produce come efficacia esterna». *Leib- e Weltbewußtsein* coincidono. In senso monadologico-fenomenologico non sono altro che «i due lati di una azione complessiva», i.e. la stessa posizione immediata dell'io-qui, nel complesso della quale lo spazio «dimostra d'essere il mezzo [das Medium] in e per cui l'attività interna trapassa in efficacia esterna»⁶².

A prescindere dalla necessità di assumere al di fuori della *Lage* del soggetto uno spazio cosmico assoluto che Kant difenderà nel '68⁶³, è proprio per questa coincidenza di *Leib- e Weltbewußtsein* che Kaulbach può vedere *in nuce* già nei *Träume* una concezione soggettiva dello spazio. Concezione che la *Dissertatio* si limiterà, a suo avviso, a esplicitare prendendo atto della funzione costitutiva, *a priori* della *Leiblichkeit* dell'io⁶⁴; e in tal modo compiendo quello che Kaulbach considera il primo passo in direzione della *Critica*.

Il secondo, secondo una ricostruzione di per sé incontestabile, Kaulbach lo individua nella scoperta «della libertà e della spontaneità della ragione»⁶⁵ e della funzione positiva dell'intelletto nel processo di costituzione dell'esperienza. Si tratta, è evidente anche a Kaulbach, di una “scoperta” che non può lasciare intatto il quadro teorico del '70, perché implica di fatto una ridefinizione dello statuto delle forme della *Dissertatio*. Ma ciò – qui, mi sembra, il vero punto problematico dell'analisi di Kaulbach – per quest'ultimo sempre all'interno dell'impostazione “monadologica” che caratterizzava gli scritti dal '56 al '70, mai in alternativa a essa.

Per quanto Kaulbach possa rilevare, infatti, che a essere soggetto della critica è la ragione, ciò non significa per lui che Kant abbia abbandonato l'io-qui del '66, ma solo che adesso è arrivato a mettere a tema una particolare “facoltà” dell'io: quella grazie a cui, nell'atto stesso in

cui si situa nel campo esperienziale, l'io si rivolge a esso proiettandovi la sua struttura. Anzi: il suo “progetto di pensiero”⁶⁶.

Riflettendo «über den leiblichen Standort», sulla collocazione corporea dell'io, la critica, in fondo, resta dunque fenomenologica. Di più: *cognitivistica*. La sua natura è per Kaulbach quella di una «teoria del punto di vista *cognitivo*» che «si installa [stellt sich... ein] nella situazione conoscitiva specifica dell'uomo», e in essa «conquista un punto di vista filosofico a partire dal quale concepisce la ragione come ragione umana e incarnata [*leibbezogen*]»⁶⁷.

Se la *Dissertatio* aveva preso coscienza del fatto che è la corporeità dell'io a schiudere lo spazio e che non si dà altro spazio che quello aperto all'io come a priori della sua sensibilità, ciò che la *Critica* aggiunge a questa coscienza è che l'io non resta passivo, in quest'apertura, ma risponde (*a priori*) a essa dando alla sensibilità la forma delle sue strutture razionali e intellettive.

Alla fine di un percorso di pensiero in fondo coerente e privo di salti e di rotture, Kant arriva così, per Kaulbach, a una concezione organica e compiuta del soggetto, in cui «quella soggettività che Kant stesso definisce trascendentale» corrisponde allo *Standnehmen* o alla *Versetzung* dell'io, perché non indica che il punto di vista che l'io (in tutto e per tutto “titolare” del pensiero) impone alla realtà dalla propria posizione. Qualsiasi progetto di mondo, qualsiasi punto di vista, posizione o prospettiva – è così che Kaulbach intende la conclusione della Deduzione – «ottiene il suo significato oggettivo solo all'interno della soggettività determinata corporalmente»⁶⁸, che la *Critica* si limita ad assumere nella sua funzione costitutiva, “architetturale”. Ch'è come dire: *a universalizzare*.

Alla base tanto del confronto di Kaulbach con Kant, quanto della teoria dell'esperienza che emerge dalla *Ästhetische Welterkenntnis*, sta questa concezione del soggetto e della soggettività. Si tratta, con ogni evidenza, di un'interpretazione cognitivistica della *Critica* che Kaulbach condivide con gran parte della letteratura, in particolar modo contemporanea⁶⁹. La domanda è, di nuovo: quest'interpretazione riesce davvero a esaurire la carica teorica del discorso critico?

Alla luce di quanto abbiamo visto leggendo l'articolo kaulbachiano del '63 possiamo specificare ulteriormente la domanda. Al netto dell'inoppugnabilità della ricostruzione offerta da Kaulbach della concezione precritica del soggetto, davvero nel passaggio dalla *Dissertatio* alla *Critica* l'approccio kantiano resta “fenomenologico”, cognitivo?

4. DAL SOGGETTO COGNITIVO ALLO: IO PENSO

Facciamo non uno, ma due passi indietro, e risaliamo, ben prima che al passaggio dalla *Dissertatio* alla prima *Critica*, a quello dall'articolo *Sul primo fondamento della distinzione* alla *Dissertatio*.

Al di là dell'interpretazione che ne dà Kaulbach, che vede in esso solo un'ulteriore affermazione della dipendenza dello spazio dalla posizione fisica dell'io⁷⁰, il saggio kantiano del '68 è di particolare rilevanza perché in esso Kant introduce una distinzione essenziale per la ricostruzione dell'evoluzione del suo pensiero tra il '70 e l'87. E cioè quella tra la *Lage*,

la “situazione” del soggetto in una *Gegend*, in una “regione” aperta dalla *Lage* stessa⁷¹, e il *Weltraum*: lo spazio cosmico assoluto, la cui esistenza Kant crede di dimostrare qui a partire dall'impossibilità, in sua assenza, di risolvere il problema degli incongruenti⁷².

Si tratta, com'è noto, di una distinzione contingente, che già nella *Dissertatio* è resa superflua dalla riduzione dello spazio a forma pura e a priori della sensibilità, e sulla quale può sembrare, in tal senso, poco necessario soffermarsi. Se si guarda soltanto al problema degli incongruenti, di un *Weltraum* – è questa l'impressione – già nel '70 non c'è più bisogno⁷³. Mentre viceversa non solo *qualcosa come un Weltraum* rimane alla base della *Dissertatio*, ma è solo osservando i mutamenti nella sua funzione che si comprende il passaggio alla *Ragion pura*.

A voler essere netti, il quadro teorico della *Dissertatio* si lascia ricostruire agevolmente, infatti, a partire da una duplice mossa teorica, con cui Kant rielabora la propria prospettiva.

La prima, l'abbiamo visto con Kaulbach, consiste nel prendere atto della strutturalità e anzi della *costitutività* della collocazione del soggetto per l'apertura dello spazio, che con ciò viene ridotto a sua struttura cognitiva – a forma della sensibilità⁷⁴. Mentre la seconda, che Kaulbach non vede, concerne invece proprio il *Weltraum*, che, riconosciuta la formalità e soggettività di spazio e tempo (potremmo dire: introiettato lo spazio *in generale* nello *spatiolum* del soggetto), Kant “proietta all'esterno” dello spazio cognitivo di quest'ultimo, del nuovo “spazio-forma”, come *mondo*. Si tratta, per citare lo stesso Kant, della *universitas*: della totalità o della «omnitudine assoluta delle parti»⁷⁵, a cui il soggetto, posto al centro del nuovo piano cognitivo, ha accesso per due vie. *Intellettualmente*: e cioè per analisi (o scomposizione) del concetto di parte. Oppure *sensibilmente*: per *esecuzione* della *sintesi sensibile* dei fenomeni, che richiede che sia “data” una omnitudine pur senza poterla mai rendere presente⁷⁶.

Ora, tenendo sempre a mente la posizione centrale del soggetto, il primo punto su cui è necessario soffermarsi per chiarire la sua prestazione cognitiva nella *Dissertatio* è proprio quest'ultimo suo lato “sintetico-sensibile”. E ciò perché è facile che i riferimenti kantiani alla «duplice genesi [del concetto di mondo] dalla natura della mente»⁷⁷ e alla composizione in esso inclusa portino all'errore di vedere nel '70 un'anticipazione della futura teoria della sintesi a priori.

Vero, a voler continuare a citare, è Kant stesso a spiegare la cosa negli stessi termini che usavamo e a parlare della *compositio* «come se fosse un problema della ragione», cui tocca «*eseguire*» la sintesi «per mezzo della facoltà sensitiva del conoscere». Vi è in tal senso, all'interno del momento sensibile – anzi: della stessa sensibilità, Kant è chiaro – una “addizione temporale” di parte a parte, per cui la composizione si produce «geneticamente, i.e. *per sintesi*, e appartiene alle leggi dell'intuizione»⁷⁸. In una nota al §27 Kant arriva fino ad attribuirlo alla *phantasia* e allo sforzo con cui «tratteggia le specie delle cose»⁷⁹. Si tratta, tenendo a mente il §11, del momento di configurazione *dei fenomeni*, in quanto «specie delle cose»⁸⁰, e dunque, con ogni evidenza – *sembra* – di quello stesso processo che la prima edizione della *Critica* chiamerà sintesi trascendentale della capacità di immaginazione, e la seconda *synthesis speciosa*⁸¹. – Non fosse che, in realtà, proprio l'aspetto operativo o “costituente-costruttivo” della sintesi a priori dell'81-'87, nel '70, resta assente. Di più: escluso⁸².

Al di là delle enormi differenze tra il sistema della facoltà della *Dissertatio* e quello proposto nella *Ragion pura* (su cui torneremo a breve parlando di quest'ultima), ciò che non deve sfuggire durante la lettura del testo del '70 è che, quando parla di "sintesi", "composizione" e "delineazione sensibile", Kant iscrive qui tutte queste operazioni in un contesto teorico in cui l'unica "attività" che continua ad ammettere è, infatti, sempre la stessa *innere Tätigkeit* della "monade-io" del '66.

Se Kaulbach ha ragione e nel '70 è essenziale tenere sempre a mente la posizione centrale occupata dal soggetto, è perché quella che Kant si sta limitando a descrivere qui è la situazione cognitiva per cui esso subisce e risponde agli stimoli che gli provengono dalla presenza delle cose (del *mondo*, che resta strutturalmente altro dalla stessa cognizione). E dunque, più che quello che sarà poi il processo trascendentale di costituzione logica della possibilità dell'esperienza, semplicemente la *reazione* della mente all'occorrenza dell'impressione sensibile. La "sintesi" che la ragione (qui sinonimo della mente nel suo complesso) "esegue" al presentarsi dell'affezione sensibile non è, in tal senso, che la semplice apprensione (si direbbe quasi "trazione") dell'impressione stessa nella struttura sensitiva del soggetto: la sua coordinazione secondo le forme cognitive di spazio e tempo. Coordinazione in cui, a sua volta, è certo presente e anzi richiesto un intervento della *phantasia*. Ma di una fantasia che, come la sintesi che opera, in fondo resta sempre "pregressa", fisiologica: immediata.

Dato l'influsso delle cose sulla sensibilità del soggetto, questo stesso "influsso" corrisponde già di per sé alla loro traduzione in caratteri spaziotemporali⁸³. La mente della *Dissertatio* somiglia, a voler semplificare, più a quella aristotelica del *De anima* che alla ragione della prima *Critica*. L'intelletto non è qui *Verstand*: è *intelligentia*, νοῦς. La sensibilità non è *Sinnlichkeit*: è *sensualitas*⁸⁴. E ciò perché la *Dissertatio* resta, appunto, ancora incardinata nella monade-io e nel suo luogo cognitivo.

Articolato secondo un doppio "ordine di trascendenza", in fondo corrispondente alla duplice mossa operata rispetto al '68, il discorso della *Dissertatio* è strutturalmente acritico: soggettivo⁸⁵. Posto l'io al centro, Kant ricostruisce qui il suo "*spatiolum*" a partire dalla trascendenza: *da un lato*, della mente stessa, che, come intelletto, fora per così dire in verticale, verso l'alto, l'orizzonte sensibile, cogliendo le cose «*sicuti sunt*»⁸⁶; *dall'altro*, invece, del reale che, come mondo, esplose, *eccede* orizzontalmente il campo cognitivo del soggetto e le sue forme. Proprio come nel '66, anche qui il concetto di spazio funge in tutto ciò da *medium*: da "luogo" in cui si dà al soggetto l'eccedenza di quel mondo che deve comprendere con l'intelletto. Ma questa comprensione, a sua volta, come avviene?

Se nel '72 Kant può scrivere a Herz di essersi chiesto «su quale fondamento riposa la relazione di ciò che in noi si chiama rappresentazione con l'oggetto»⁸⁷, e con ciò porre le basi della futura *Critica*, non è perché, come vuole persino Scaravelli⁸⁸, compiuta la rivoluzione critica rispetto alla sensibilità, si rende conto di doverla tentare anche rispetto all'intelletto. Questo è forse un lato, e nemmeno il più importante, della cosa. Il problema è più ampio, più profondo. E lo è perché, per rispondere a quella domanda, non basta ridefinire il ruolo, le funzioni e il rapporto dell'intelletto con la sintesi sensibile, ma occorre abbandonare l'intera

impostazione di pensiero precritica e rinunciare innanzitutto proprio all'accentramento del discorso nel soggetto.

È qui che, finalmente, possiamo vedere tutta la parzialità dell'interpretazione kaulbachiana della critica.

Una volta riconosciuta *la funzione sintetica a priori del pensiero*, e cioè il fatto che è la sua stessa attività a operare la composizione dei fenomeni, l'orizzonte cognitivo monadologico della *Dissertatio* si trova infatti a essere radicalmente reimpostato su tre fronti. Nel complesso, si può riassumere questa reimpostazione dicendo che il pensiero smette di correre soltanto sull'asse verticale del soggetto, per diffondersi sull'intero orizzonte d'apparenza. Ma in questo modo si dice ancora poco: la rivoluzione critica non è ancora davvero visibile.

Più nel dettaglio, la distinzione della ragione (in senso stretto) dall'intelletto e l'attribuzione alla prima dell'uso reale, e al secondo dell'uso logico dell'*intelligentia* del '70, hanno come effetto:

1. in primo luogo, lo spostamento sull'asse verticale del nuovo campo dell'istanza di totalità della *Dissertatio*. Se nel '70 a "forare verso l'alto" il piano cognitivo era in generale la mente del soggetto, la scoperta della ragion pura porta la *Critica* a riconoscere che a trascendere l'orizzonte esperienziale per la sua pretesa di eccedere il sensibile, totalizzandolo, è la ragione stessa⁸⁹. Si ha con ciò un primo spostamento radicale, rispetto alla *Dissertatio*, che si ripercuote su tutte le altre dimensioni.

2. Su quella orizzontale, perché il riconoscimento dell'illegittimità dell'uso reale della ragion pura si accompagna all'ampliamento dell'uso logico dell'intelletto, reso adesso "reale" perché costitutivo dell'oggettività dell'essere. Si assiste così al secondo, essenziale spostamento, rispetto al '70, per cui l'intelletto, intrecciato con la sensibilità, si amplia all'intera dimensione fenomenica. Come dimostra la Deduzione trascendentale in entrambe le sue versioni, la stessa sintesi dell'intuizione da parte della *Einbildungskraft*, la stessa *synthesis speciosa* di spazio e tempo è diretta al e dall'intelletto, che intesse con il proprio apparato categoriale l'apparenza⁹⁰. – Ma più ancora:

3. rispetto a quello che potremmo chiamare il "punto d'intersezione" dei due assi, perché il campo esperienziale smette di incardinarsi nell'io-qui o nel soggetto del '70 e a questi subentra un "soggetto" meramente logico – «das: *Ich denke*», «lo: *Io penso*»⁹¹, che funge esclusivamente da «epicentro», da «point zéro»⁹² dell'attività di sintesi, e che si risolve, a seconda del livello a cui lo si considera, o nel semplice *referente universale* dei fenomeni: nel «veicolo di tutti i concetti in generale»⁹³, e cioè nella "identità analitica" dell'appercezione che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»⁹⁴. Oppure nell'"operatore" (in senso quasi matematico, ma anche linguistico) della loro composizione. Che è come dire: nell'unità sintetica che la propone⁹⁵.

In ambo i casi, sia che si tratti del referente, sia che si tratti dell'operatore della sintesi, è necessario non confondere lo: Io penso con il soggetto cognitivo precritico, proprio perché a essere in questione nella *Critica* è *la sintesi a priori*. – Ovverosia il processo logico di *determinazione* dell'apparenza, in cui la monade-io è "inclusa" perché anch'essa fenomeno, anch'essa "oggetto determinato"⁹⁶.

Il soggetto cognitivo del '70, l'intero plesso io-mondo⁹⁷, è ridotto così al soggetto *empirico* che è, forse, istanziazione e concrezione del soggetto logico, “*punto uno*” del campo, ma non “origine” del campo stesso. Mentre, dovendosi pur porre alla base del processo di costituzione dell'esperienza un «soggetto trascendentale dei pensieri = *x*»⁹⁸, questo potrà e dovrà coincidere al più con la stessa *unità* dell'*atto* di determinazione. Con il *pensare*, ben più che con l'io, “primo *pensato*”. E pertanto con *la ragione* (adesso in senso lato, *complessivo*) che di colpo, per così dire, pervade tutto l'orizzonte, senza lasciare più nulla di estraneo o esterno. Soprattutto non il mondo, che include per eccellenza nel suo disegno⁹⁹.

Se dal terzo spostamento ricostruito si risale ai primi due e ci si sofferma con più attenzione sulla loro relazione, si nota, infatti, che lo spostamento sull'asse verticale della “totalità” della *Dissertatio* lascia l'estensione orizzontale del campo priva di un termine di riferimento in grado di limitarla. Nel '70, lo spazio serviva da *medium* proprio perché rappresentava l'apertura dello *spatiolum praesentiae suae* in cui il soggetto aveva sensibilmente accesso “alla realtà”, al tutto che eccedeva. Adesso, però, quella realtà si è scoperta progettata anch'essa dalla ragione; il tutto, sua pretesa. Nel che, illimitata¹⁰⁰, la sensibilità: da un lato, smette di essere circoscritta al piccolo campo del soggetto per ampliarsi alla dimensione orizzontale della ragione in generale; mentre dall'altro, proprio per questa liberazione dal soggetto empirico, riferita al nuovo soggetto *logico*, si converte nella dimensione di senso universale *della pura appercezione*. Da *sensualitas* psico-fisica (soggettiva), diviene *Sinnlichkeit*: piano di senso logico o dimensione d'apparenza *dei fenomeni*. Piano al cui margine la ragione stessa sarà portata, sì, a porre, a *immaginare* un *Ding an sich*: una “cosa in sé” che corrisponda al *Sinn* e che “lo causi”¹⁰¹. Ma sempre *solo* come proiezione della sua stessa operazione. Come semplice concetto problematico, negativo. E cioè, precisa Kant, come un *postò vuoto*, necessario a limitare le pretese della conoscenza e a ribadire a ogni passo il suo essere solo sensibile¹⁰².

Razionale in tutta la sua costituzione, dal suo asse verticale a quello orizzontale alla sua “origine”, nel campo esperienziale conseguente alla rivoluzione critica bisogna vedere, dunque, un ampliamento della “coscienza” all'intero *Weltraum* (o alla *universitas* del '70), per cui la “ragione” smette di essere centrata nell'io, che ora comprende viceversa al proprio interno, e si espande fino a coincidere con il *luogo logico di evenienza dei fenomeni*.

Tra il 1770 e il 1787, è questo il mutamento radicale a cui dà luogo il pensiero critico. A voler dare un'altra prospettiva sulla cosa, lo si potrebbe esemplificare dicendo che Kant passa dal descrivere la struttura cognitiva dell'io-qui al ricostruire le leggi logiche istituenti la possibilità *della natura*¹⁰³.

Una domanda resta da porre adesso, in conclusione: in che modo l'individuazione di questo piano logico risponde ai problemi sollevati dalla lettura in parallelo della *Welterkenntnis* kaulbachiana e del §9 della terza *Critica*? Specifichiamo: chiarito il senso della soggettività trascendentale e anzi la sua corrispondenza con la ragione, che ne è della conoscenza estetica kaulbachiana: del momento estetico complessivo che Kaulbach aveva riguadagnato dalla descrizione dello *Standnehmen* dell'io al mondo nella riflessione?

5. A MO' DI CONCLUSIONE

È abbastanza evidente che alla posizione di tali domande non può seguire, in questa sede, una loro discussione. Un esame compiuto della cosa richiederebbe, infatti, un confronto strutturale tra la prima e la terza *Critica*, alla luce del quale ritornare sulla *Welterkenntnis* e sulla sua concezione dell'estetico e della riflessione, che sarà oggetto di studi futuri. Non è superfluo, però, tirare le fila di quanto visto, e cercare di tracciare già una pista con l'aiuto di alcune considerazioni. Due, nello specifico. La prima concernente l'importanza "negativa" del confronto tra Kant e Kaulbach proposto. La seconda, invece, di recupero nel nuovo quadro di uno dei concetti-cardine del testo kaulbachiano dell'84 – e cioè del concetto di *Versetzung* o "disposizione".

Se quanto abbiamo visto nell'ultimo paragrafo ci ha permesso di evidenziare, infatti, tutti i limiti della lettura kaulbachiana di Kant e in generale della sua impostazione cognitivista – perché la *Critica* stessa propone e impone il suo abbandono in funzione di una logica più ampia –, è opportuno rilevare che l'attualità di Kaulbach mostrata nei §§2 e 3 comporta l'estensione delle obiezioni che gli abbiamo mosso a qualsiasi lettura "cognitivista" della critica. Più ancora: a qualsiasi analisi "cognitivista" che si pretenda ontologica, e che si fondi sulla riduzione della soggettività trascendentale, dello Io penso, a una funzione del soggetto empirico.

Ciò non significa – è opportuno sottolinearlo – che la critica trascendentale si opponga a qualsiasi approccio cognitivista. Una tale opposizione è confutata dalla stessa analisi precritica della monade-io e dal suo recupero critico a livello del soggetto empirico. Significa, piuttosto, appunto, che la critica relativizza l'impostazione cognitiva circoscrivendo il suo ambito di validità al soggetto empirico, e individuando al di sotto di quell'ambito un complesso di processi logico-trascendentali (onto-logici) di costituzione dell'empirico *qua talis*, che coincidono con la "posizione al mondo dell'io", ma che, per statuto, devono essere riconosciuti indipendenti da essa.

Abbiamo con ciò l'affermazione di due livelli distinti, il trascendentale e l'empirico, di cui l'uno è detto costituito, *be-dingt*, condizionato o "reso-cosa" dall'altro. Le domande che ponevamo alla fine dello scorso paragrafo si inseriscono esattamente qui. Come, infatti, il trascendentale condiziona l'io? Come si passa dalla soggettività pura – dalla coscienza come luogo logico di evenienza dei fenomeni, al plesso io-mondo: alla autocoscienza di un'egoità fisica in relazione a uno spazio a cui risponde?

Evidentemente, la risposta a queste domande dipende dal chiarimento dell'atto di riflessione che Kaulbach stesso ci ha mostrato all'opera nella terza *Critica* e che abbiamo detto costituire la posizione concreta e complessiva dell'io (nel mondo). Ciò avveniva, nei termini della *Welterkenntnis*, perché il soggetto, all'atto della propria posizione, proietta sul mondo le proprie strutture, disponendosi e dis-ponendolo secondo i suoi progetti. Che succede, tuttavia, nel momento in cui prendiamo atto che l'io non è il titolare di questa disposizione, della stessa *Versetzung* riflettente, bensì un suo prodotto? – Il primo risultato, ovviamente, è l'attribuzione alla soggettività trascendentale della *Versetzung*, per cui a "dispor-si" nell'io sarà quest'ultima. – Ma in tal modo il senso del verbo *versetzen* non è rimasto lo stesso, è mutato. Se

dal punto di vista del soggetto empirico parlare di una *Versetzung* significa parlare del *Verhältnis*, dell'atteggiamento che tiene nei confronti del mondo¹⁰⁴, parlare di una *Versetzung* nel caso della soggettività trascendentale, meglio: *della ragione*, significa parlare di quello spostamento per cui il campo trascendentale non si limita ad aprirsi, ma appunto si istanzia in una funzione definita. Che è come dire: di quel processo costitutivo dell'esperienza, per cui la sintesi a priori si “decentra” dal “punto zero” del campo, sfasandosi nel “punto uno”. L'analisi della riflessione e del fatto estetico sembrano dover rispondere a questo sfasamento, a *questa* dis-posizione. Come?

ABSTRACT: Moving from Kaulbach interpretation of the third Critique, the paper proposes some considerations on the relationship between the aesthetical dimension and subjectivity in Kant. My aim, in so doing, is twofold. On the one hand, indeed, I want to reevaluate Kaulbach confrontation with Kant within the Kantian Studies. On the other, I aim to prove that every cognitive interpretation of the critique (such as Kaulbach's) fails to understand Kant's concept of transcendental subject. To do this, the paper articulates in three steps. A first, on Kaulbach's book *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*. A second, looking for a definition of subjectivity by Kaulbach in an article of 1963. A third, finally, on the evolution of Kant's thought between the *Dissertatio* of 1770 and the second edition of the first Critique.

KEYWORDS: Kant, Kaulbach, aesthetics, subjectivity, reflection

RIFERIMENTI / REFERENCES

- Aristotele (2014⁶), *L'anima*, tr. it. di G. Movia, Milano, Bompiani.
- Bartalesi, Lorenzo (2017), *Antropologia dell'estetico*, Milano-Udine, Mimesis.
- Desideri, Fabrizio (2003), *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, Genova, il melangolo, 2003.
- (2018), *Origine dell'estetico. Dalle emozioni al giudizio*, Roma, Carocci.
- Ferrarin, Alfredo (2015), *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- Hanna, Robert (2015), *Cognition, Content, and the a priori. A Study in the Philosophy of Mind and Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- Ingold, Tim (a cura di) (1996), *Key Debates in Anthropology*, London, Routledge.
- Kant I., *Kants Gesammelte Schriften* (= Ak), a cura della Preußische poi Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, Reimer/De Gruyter, 1900 ss.
- (2014²), *Critica del Giudizio*, tr. it. di M. Marassi, Milano, Bompiani.
- (2012³), *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Milano, Bompiani.
- (2014), *Dissertazioni latine*, tr. it. di I. Agostini, Milano, Bompiani.
- (1990), *Epistolario filosofico*, tr. it. di O. Meo, Genova, il melangolo.
- (2012⁶), *Prolegomeni a ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, tr. it. di P. Carabellese rivista da R. Assunto e H. Hohenegger, Laterza, Roma-Bari 2012⁶.
- (1990²), *Scritti precritici*, tr. it. di P. Carabellese rivista da R. Assunto, H. Hohenemser e A. Pupi, Roma-Bari, Laterza.
- Kaulbach, Friedrich (1984), *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- (1963), *Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants*, «Kant-Studien», 54 (1), p. 3-16.

————— (1964), *Die Kantische Lehre von Ding und Sein in der Interpretation Heideggers*, «Kant-Studien», 55 (2), p. 194-220.

————— (1981), *Die transzendente Konstellation und der Weltbezug des Ich bei Kant*, «Revue internationale de philosophie», 136/137 (2/3), p. 236-254.

————— (1963), *Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant*, «Kant-Studien», 54, p. 464-490.

————— (1990), *Philosophie des Perspektivismus. I. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen, Mohr, 1990.

————— (1966), *Weltorientierung, Welterkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*, in F. Kaulbach, J. Ritter (a cura di), *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, De Gruyter, p. 61-75.

La Rocca, Claudio (1999), *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa, ETS.

————— (2003), *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia, Marsilio.

Longuenesse, Béatrice (2017), *I, me, mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford, Oxford University Press.

————— (1993), *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*, Paris, PUF.

Liotard Jean-François (2021), *Lezioni sull'Analitica del sublime*, tr. it. di A. Branca, Milano-Udine, Mimesis.

Marquard, Odo (1989), *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn, Schöning.

Menary, Richard (2010), *Dimensions of Mind*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 9, p. 561-578.

Nuzzo, Angelica (2008), *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

Pecere, Paolo (2009), *La filosofia della natura in Kant*, Bari, Edizioni di Pagina.

Scaravelli, Luigi (2023), *Critica del capire*, a cura di M. Biscuso e A. Garofano, Napoli, IISF Press.

————— (1980), *L'Analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, in *Opere di Luigi Scaravelli*, vol. III, a cura di M. Corsi, Firenze, La Nuova Italia.

————— (1968), *Scritti kantiani*, in *Opere di Luigi Scaravelli*, vol. II, a cura di M. Corsi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

Sgarbi, Marco (2013), *Kant e l'irrazionale*, Milano-Udine, Mimesis.

Valagussa, Francesco (2023), *Simbolo e mimesi in Warburg. Appunti sui Frammenti costitutivi per una teoria pragmatica dell'espressione*, «Giornale Critico di Storia delle Idee», (in corso di pubblicazione).

Vitiello, Vincenzo (2021), *Immanuel Kant. L'architetto della Neuzeit*, Roma, Inschibboleth.

Warburg, Aby (2015), *Fragments sur l'expression*, edizione critica a cura di S. Müller, tr. fr. di S. Zilberfarb, Bruges, L'écarquillé.

NOTE / NOTES

¹ Antonio Branca è attualmente borsista di ricerca (post-doc) presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e cultore della materia in Estetica e Metafisica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Laureato presso la stessa Università, vi ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca (PhD) nel 2022 con una dissertazione sul problema della costituzione dell'empiria in Kant. I suoi interessi spaziano dall'estetica alla metafisica, con particolare riferimento alla filosofia trascendentale, all'idealismo tedesco e alla filosofia del '900. Ha pubblicato articoli su Aristotele, Hegel e Kant, tradotto testi di Bergson e curato per Mimesis le *Lezioni sull'Analitica del sublime* di Lyotard.

Antonio Branca is research fellow (post-doc) at the Italian Institute for Philosophical Studies of Naples and department member in Aesthetics and Metaphysics at the Vita-Salute San Raffaele University of Milan. Graduated from the same University, he obtained the PhD in 2022 with a dissertation on the problem of the constitution of experience in Kant. His interests range from aesthetics to metaphysics, with particular reference to transcendental philosophy, German Idealism and 20th century philosophy. He published articles on Aristotle, Hegel and Kant, translated texts by Bergson and edited the Italian translation of Lyotard's *Lectures on the Analytics of the Sublime*.

² Cfr. F. Kaulbach, *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1984. Segnalo sin da adesso che le opere di Kant saranno citate in originale dai *Kants Gesammelte Schriften* (= Ak), a cura della Preußische poi Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, Reimer/De Gruyter, 1900 ss., indicando ogni volta, a seguire, la sigla impiegata dalla seconda citazione e la tr. it. tenuta presente. Segnalo, infine, che, nel caso delle *Critiche*, non citerò la paginazione dell'edizione dell'Accademia, ma, com'è d'uso, quella delle edizioni originarie.

³ Penso in particolare a Id., *Das Prinzip der Bewegung in der Philosophie Kants*, «Kant-Studien», 1963, 54 (1), p. 3-16, discusso di recente da P. Pecere, *La filosofia della natura in Kant*, Bari, Edizioni di Pagina, 2009, p. 417, nota 28.

⁴ Così, ad esempio, rinviano alla *Welterkenntnis*, M. Marassi, nella *Bibliografia* inclusa in I. Kant, *Critica del Giudizio*, tr. it. di M. Marassi, Milano, Bompiani, 2014², p. 964, e M. Sgarbi, *Kant e l'irrazionale*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, p. 20. Al Cap. IV della *Welterkenntnis* fa riferimento F. Desideri, *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, Genova, il melangolo, 2003, p. 70, nota 84, ma anche in tal caso nell'economia di un discorso più ampio che non lo porta a discutere direttamente con Kaulbach.

⁵ Cfr. R. Hanna, *Cognition, Content, and the a priori. A Study in the Philosophy of Mind and Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2015 e B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1993.

⁶ F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus. I. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen, Mohr, 1990, p. IX.

⁷ All'interpretazione heideggeriana di Kant Kaulbach aveva dedicato un articolo nei primi anni della sua riflessione: F. Kaulbach, *Die Kantische Lehre von Ding und Sein in der Interpretation Heideggers*, «Kant-Studien», 1964, 55 (2), p. 194-220.

⁸ Al riguardo, cfr. almeno R. Menary, *Dimensions of Mind*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 2010, 9, p. 561-578.

⁹ Cfr. F. Kaulbach, *Weltorientierung. Welterkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*, in F. Kaulbach, J. Ritter (a cura di) *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin, De Gruyter, 1966, p. 61-75 e Id., *Die transzendente Konstellation und der Weltbezug des Ich bei Kant*, «Revue internationale de philosophie», 1981, 136/137 (2/3), p. 236-254.

¹⁰ Porto solo un esempio, che mi sembra tra i più significativi: lo studio di O. Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn, Schöningh, 1989.

¹¹ Per una ricostruzione del dibattito, si veda T. Ingold (a cura di), *Key Debates in Anthropology*, London, Routledge, 1996, p. 201-236.

¹² L. Bartalesi, *Antropologia dell'estetico*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, p. 115

¹³ Ivi, p. 88. Per uno sviluppo di questa proposta teorica, sulla cui linea lo stesso Bartalesi si iscrive, cfr. F. Desideri, *Origine dell'estetico. Dalle emozioni al giudizio*, Roma, Carocci, 2018.

¹⁴ Cfr., nel complesso, l'ultimo paragrafo del Cap. IV e il primo del Cap. V: F. Kaulbach, *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, cit., p. 198-211.

¹⁵ Ivi, p. 7.

¹⁶ Cfr. ivi, p. 8 e, più diffusamente, ivi, p. 23-27.

¹⁷ Oltre alle pagine indicate nella nota precedente, cfr. ivi, p. 16-20.

¹⁸ Così Kaulbach sembra articolare nei suoi "due rami" il *gemeinsame Fundament* di estetico e teleologico ivi, p. 29.

¹⁹ Penso soprattutto a C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa, ETS, 1999, p. 195-213.

- ²⁰ F. Kaulbach, *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, cit., p. 47. Sull'unitarietà della terza *Critica* Kaulbach insiste ivi, pp 7, 22 sg.
- ²¹ Cfr. nel complesso il §6 del Cap. I: ivi, p. 49-52.
- ²² Cfr. ivi, p. 59.
- ²³ I riferimenti kantiani impliciti nel discorso di Kaulbach sono fondamentalmente due. Il primo, su cui torneremo alla fine del presente punto, è al §VI dell'Introduzione definitiva a I. Kant, *Kritik der Urteilkraft* (= KU), Ak V 165-285: B XXXVIII-XLII; tr. it. cit. p. 43-49, e alla famosissima *Refl.* 1820a, Ak XVI, 127, in cui Kant annota: «Die schöne Dinge zeigen an, daß der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme».
- ²⁴ Ivi, p. 9. A p. 7 Kaulbach usa anche l'espressione sinonima: «ästhetische Ich-Weltreflexion».
- ²⁵ F. Kaulbach, *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, cit., p. 77.
- ²⁶ Ivi, p. 58.
- ²⁷ Ivi, p. 9.
- ²⁸ Così Kaulbach riassume la rivoluzione copernicana operata da Kant nella prima *Critica* ivi, p. 16-18, 37-44.
- ²⁹ Cfr. ivi, p. 58-60.
- ³⁰ Sull'eccezionalità estetica cfr. L. Bartalesi, *Antropologia dell'estetico*, cit., p. 37.
- ³¹ F. Kaulbach, *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, cit., p. 59. Nell'originale tedesco: il «reflektiert-reflektierendes Selbstbewußtsein je meiner Stellung innerhalb meiner Welt».
- ³² Ivi, p. 111 sg.
- ³³ Sul concetto di *Sinnwahrheit* Kaulbach torna più volte. Le più significative mi sembrano ivi, p. 13 (dove la definisce: «Unter Sinnwahrheit verstehe ich die Angemessenheit einer gewählten Weltperspektive an das Sinnbedürfnis der Vernunft»), le pagine su citate: ivi, p. 111 sg., e infine ivi, p. 139, in cui, parlando del *sensus communis*, scrive: «In der Bewegung des Überganges zum Stand der Gemeinsamkeit der ästhetischen Freiheit geschieht die Durchdringung der Sinnlichkeit mit "Sinn"». In tutti questi i casi, è opportuno tenere sempre ben presente la duplicità del *Sinn*, del senso.
- ³⁴ Cfr. ivi, p. 38-42.
- ³⁵ Ivi, p. 222.
- ³⁶ Sulla concezione lata della *Kunst* in Kant Kaulbach insiste ivi, p. 232, dove (del tutto a ragione, mi sembra), nota che «Kant schickt den Überlegungen zur schönen Kunst eine Erörterung von "Kunst überhaupt" voraus, die er im Sinne des antiken Wortes: "Techne" versteht».
- ³⁷ Ivi, p. 236.
- ³⁸ Cfr. ivi, p. 234.
- ³⁹ Ivi, p. 7.
- ⁴⁰ Ivi, p. 68.
- ⁴¹ KU B 28; tr. it. p. 105 (il corsivo è di Kant). Sul §9, cfr. almeno F. Desideri, *Il passaggio estetico*, cit., p. 95-128.
- ⁴² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (= KrV), Ak III (ed. 1787: B), IV 1-252 (ed. 1781: A): B 141; tr. it. *Critica della ragion pura*, di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2012³, p. 255.
- ⁴³ KU B 145 sg.; tr. it. p. 261.
- ⁴⁴ Ivi, B 27; tr. it. p. 105.
- ⁴⁵ Sulla cosa, cfr. J.-F. Lyotard, *Lezioni sull'Analitica del sublime*, tr. it. di A. Branca, Milano-Udine, Mimesis, 2021, p. 273-291.
- ⁴⁶ KU B XL; tr. it. p. 45-47.
- ⁴⁷ Al riguardo, cfr. il definitivo C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio*, cit., p. 242-244.
- ⁴⁸ KU B L; tr. it. p. 59.
- ⁴⁹ Cfr. *supra*, nota 26.
- ⁵⁰ F. Kaulbach, *Die transzendente Konstellation und der Weltbezug des Ich bei Kant*, cit., p. 240. Alla lettera: «als Ergebnis einer ursprünglichen Handlung des Stellungsnehmens des Subjekts in seiner Erkenntniswelt».
- ⁵¹ Cfr. ivi, p. 241-245.

- ⁵² Cfr. Id., *Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant*, «Kant-Studien», 1963, 54, p. 464-490.
- ⁵³ Contro la riduzione di Kant a Descartes, Kaulbach si pronuncerà in Id., *Die transzendente Konstellation und der Weltbezug des Ich bei Kant*, cit., p. 236, 241.
- ⁵⁴ I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (= *Träume*), Ak II 315-373: 324; tr. it. *I sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, di P. Carabellese rivista da R. Assunto, H. Hohenemser e A. Pupi, Roma-Bari, Laterza, 1990², p. 347-407: p. 356.
- ⁵⁵ F. Kaulbach, *Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant*, cit., p. 468.
- ⁵⁶ Il riferimento è a A. Warburg, *Fragments sur l'expression*, edizione critica a cura di S. Müller, tr. fr. di S. Zilberfarb, Bruges, L'Écarquillé, 2015, i fr. 11-13, 46, 52-57, rispettivamente p. 47, 69, 73-75. Non a caso, Warburg recupera a suo modo il concetto kantiano di *Zweckmäßigkeit*, rinviando esplicitamente alla terza *Critica* nei fr. 188, 189: ivi, p. 135. – Per una ricostruzione della teoria warburghiana del simbolo che va nella nostra stessa direzione, cfr. F. Valagussa, *Simbolo e mimesi in Warburg. Appunti sui Frammenti costitutivi per una teoria pragmatica dell'espressione*, «Giornale Critico di Storia delle Idee», 2023 (in corso di pubblicazione).
- ⁵⁷ *Träume*, Ak II 325; tr. it. p. 357.
- ⁵⁸ Ivi, 328; tr. it. p. 360: di una «innere Thätigkeit».
- ⁵⁹ Cfr. ivi, 324 sg.; tr. it. p. 356 sg.
- ⁶⁰ F. Kaulbach, *Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant*, cit., p. 468.
- ⁶¹ I. Kant, *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continent monadologiam physicam*, Ak I 473-487: 480; tr. it. *L'uso della metafisica congiunta alla geometria in filosofia naturale, di cui il primo saggio contiene una monadologia fisica*, in *Dissertazioni latine*, di I. Agostini, Milano, Bompiani, 2014, p. 154-189: p. 171.
- ⁶² F. Kaulbach, *Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant*, cit., p. 469.
- ⁶³ Cfr. I. Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (= EG), Ak II 375-383; tr. it. *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, in *Scritti precritici*, cit., p. 409-418, sul cui resta a tutt'oggi fondamentale L. Scaravelli, *Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano*, in *Scritti di Luigi Scaravelli*, a cura di M. Corsi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 295-335.
- ⁶⁴ Cfr. F. Kaulbach, *Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant*, cit., p. 473.
- ⁶⁵ Ivi, p. 474.
- ⁶⁶ Cfr. ivi, p. 473-476. Il riferimento kaulbachiano è ovviamente al principio dell'idealismo trascendentale enunciato da Kant in KrV B XIII; tr. it. p. 31, per cui «la ragione arriva a vedere [einsieht: penetra] soltanto ciò che essa stessa produce secondo il proprio progetto».
- ⁶⁷ F. Kaulbach, *Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant*, cit., p. 475.
- ⁶⁸ Ibidem.
- ⁶⁹ Oltre agli studi citati *supra*, nota 5, vedi, sempre a titolo esemplare, B. Longuenesse, *I, me, mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford, Oxford University Press, 2017 e A. Nuzzo, *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008. Quest'ultima è l'unica, per quanto mi è noto, a citare l'articolo kaulbachiano sul *Leibbewußtsein* (ivi, p. 324, nota 14) – ma, anche in questo caso, in modo rapidissimo e senza discuterlo.
- ⁷⁰ Cfr. F. Kaulbach, *Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant*, cit., p. 469-471.
- ⁷¹ Cfr. EG, Ak II 379; tr. it. p. 413.
- ⁷² Si vedano, insieme, l'ultima metà del primo capoverso e le ultime due pagine del testo: ivi, 378, 382 sg.; tr. it. p. 412, 416 sg.
- ⁷³ Cfr. Id., *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Ak II 385-419: 403; tr. it. *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in *Dissertazioni latine*, cit., p. 220-303: p. 263. La stessa sostituzione della forma a priori al *Weltraum* nel risolvere il problema degli incongruenti si trova in Id., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (= *Prol*), Ak IV 253-383: 285 sg.; tr. it. *Prolegomeni a ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, di P. Carabellese rivista da R. Assunto e H. Hohenegger, Laterza, Roma-Bari 2012⁶, p. 73-75.
- ⁷⁴ Cfr. ivi, 403-405; tr. it. p. 265-267.
- ⁷⁵ Ivi, 391; tr. it. p. 233.
- ⁷⁶ Cfr. insieme ivi, 387 e 391 sg.; tr. it. p. 223 e 233-235.

⁷⁷ Ivi, 387; tr. it. p. 223.

⁷⁸ Ibidem. Tutti i corsivi sono di Kant.

⁷⁹ Ivi, 414, nota; tr. it. p. 289.

⁸⁰ Ivi, 397; tr. it. p. 247.

⁸¹ Cfr. rispettivamente KrV A 119; tr. it. p. 1231 e B 151, tr. it. p. 267.

⁸² Cfr. al riguardo L. Scaravelli, *L'Analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, in *Opere di Luigi Scaravelli*, vol. III, a cura di M. Corsi, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 21.

⁸³ Cfr. ancora *Diss.*, Ak II 406; tr. it. p. 271.

⁸⁴ Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 5, 416b 33-35 e C 4, 429a 23 sg., tr. it. di G. Movia, Milano, Bompiani, 2014⁶, p. 143, 213. Per le definizioni kantiane di *intelligentia* e *sensualitas*, cfr. invece *Diss.*, Ak II 392; tr. it. p. 235.

⁸⁵ Cfr. *contra* V. Vitiello, *Immanuel Kant. L'architetto della Neuzeit*, Roma, Inschibboleth, 2021, p. 191-201.

⁸⁶ *Diss.*, Ak II 392; tr. it. p. 237.

⁸⁷ Lettera a Marcus Herz del 21-02-1772, Ak X 130; tr. it. in *Epistolario filosofico*, a cura di O. Meo, Genova, il melangolo, 1990, p. 65. Su questa fondamentale lettera, cfr. invece almeno il commento che ne fa B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, cit., p. 4-14.

⁸⁸ Cfr. *contra* L. Scaravelli, *L'Analitica trascendentale*, cit., p. 19-24.

⁸⁹ Cfr. KrV A 306-308, B 363 sg.; tr. it. p. 543-545, insieme a ivi, A 321-325, B 378-381; tr. it. p. 563-567.

⁹⁰ Cfr., per brevità, ivi A 115-128; tr. it. p. 1227-1243 e i §§ 20, 24 e 26 della deduzione in B 143, 150-152, 159-165; tr. it. p. 257, 265-269, 279-287.

⁹¹ Ivi, B 131; tr. it. p. 241.

⁹² J.-F. Lyotard, *Lezioni sull'Analitica del sublime*, cit., p. 86.

⁹³ KrV A 341, B 399; tr. it. p. 589

⁹⁴ Ivi, B 131; tr. it. p. 241.

⁹⁵ Cfr. ivi, B 133 sg.; tr. it. p. 243-245.

⁹⁶ Cfr. la seconda metà del § 24 e il §25 della seconda Deduzione: ivi, B 152-159; tr. it. p. 269-277.

⁹⁷ Plesso io-mondo su cui (e sulla cui immediatezza) Kant insisterà nella Confutazione dell'idealismo aggiunta ivi, B 274-279; tr. it. p. 425-433 e più volte rielaborata negli anni successivi. Al riguardo, cfr. oltre al già citato C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio*, cit., p. 99-109, anche Id., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia, Marsilio, 2003, in particolare i primi due capitoli.

⁹⁸ KrV A 346, B 404; tr. it. p. 593.

⁹⁹ Una lettura in questa direzione l'ha offerta, di recente, A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2015, che nota tra l'altro che dal punto di vista critico «la coscienza deve realizzare [...] di essere un risultato, non un'origine» (ivi, p. 259).

¹⁰⁰ E illimitata perché, come Kant stesso scrive, il regresso temporale avrebbe un termine solo se nel tempo fossero date cose in sé e non fenomeni (cfr., insieme, KrV A 331 sg., B 388; tr. it. p. 575 e ivi, A 498 sg., B 526 sg.; tr. it. p. 743-745). A emergere qui è il problema della serie, dell'inarrestabilità del flusso sensibile e quindi dell'interminabilità del lavoro dell'intelletto su cui si era soffermato all'inizio del secolo scorso L. Scaravelli, *Critica del capire*, a cura di M. Biscuso e A. Garofano, Napoli, IISF Press, 2023, p. 185-188, in pagine purtroppo anch'esse dimenticate.

¹⁰¹ Sulla richiesta di *Sinn* da parte dei concetti, cfr. KrV A 240, B 299; tr. it. p. 457, mentre sulla necessità di risalire a una *Ursache* dei fenomeni e sulla "proiezione noumenica" che comporta, cfr. rispettivamente ivi, A 243 sg., B 301 sg.; tr. it. p. 461 e ivi, A 250-253; tr. it. p. 469-471, nota.

¹⁰² Cfr., insieme, ivi, B 307; tr. it. p. 473 e ivi, B 310; tr. it. p. 477.

¹⁰³ In merito, si veda l'incisivo § 36 dei *Prol.*, Ak IV 318-320; tr. it. p. 149-155.

¹⁰⁴ Cfr. F. Kaulbach, *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, cit., p. 28.

Recebido / Received: 2/12/2023

Aceito / Accepted: 28/12/2023

NORMAS EDITORIAIS

A revista *Estudos Kantianos* publica artigos, traduções e resenhas, sempre atinentes ao pensamento kantiano e ao kantismo.

Todo material submetido à revista deverá ser encaminhado diretamente à editoria do periódico [cpek@marilia.unesp.br] por meio de arquivo [em formato “word” ou em formato “rtf”] anexado a mensagem eletrônica. **O sistema de avaliação adotado pela revista é o chamado “double-blind peer review”**. Serão aceitos trabalhos redigidos em alemão, espanhol, francês, inglês, italiano e português, os quais deverão ser digitados com fonte “Times New Roman” em tamanho “12”, com espaçamento “1.5” e extensão aproximada de 30 páginas. Notas constantes do texto deverão apresentar-se ao final do mesmo, após as “Referências”, em tamanho “10” e com espaçamento simples. Citações superiores a três linhas serão digitadas em tamanho “11”, com espaçamento simples e recuo à esquerda de 4 cm.

Após o título do texto, seguir-se-á a identificação nominal de seu autor, acompanhada, em nota, de um breve relato biobibliográfico. No caso de artigos, resumo e palavras-chave figurarão ao final do texto, após a conclusão do mesmo. Quando o artigo apresente-se em espanhol, italiano ou português, nota biobibliográfica, resumo e palavras-chave na língua original do mesmo serão acompanhados de tais itens também em inglês.

Citações e referências obedecerão em todos os casos às normas específicas da “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]; respectivamente: “ABNT/NBR 10520/2002” e “ABNT/NBR 6023/2002”.

EDITORIAL GUIDELINES

The Journal *Estudos Kantianos* publishes articles, translations and reviews, always related with Kant’s thinking and Kantianism.

All submitted papers will be addressed attached to an e-mail to journal’s editors [cpek@marilia.unesp.br] in word or rtf. **The evaluation system adopted by the journal is the so-called “double-blind peer review”**. Papers in German, Spanish, French, English and Portuguese are accepted, edited in TNR size 12, with spacing 1,5 and with an approximated length of 30 pages. Footnotes of the texts should appear at the end of the text, after the bibliography, in TNR size 10 and with simple spacing. Quotations longer than three lines will be edited in TNR size 11, with simple spacing and 4 cm. left indentation.

Author’s name and a brief biographical note in footnote should appear below the title. In the case of articles, abstract and keywords will be set at the end of the text, after the conclusion. When the paper is written in Spanish, Italian or Portuguese, the biographical note, abstract and keywords will appear in the original language of the paper, followed by a translation into English.

Quotations and bibliography will follow the guidelines of the “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]: “ABNT/NBR 10520/2002” and “ABNT/NBR 6023/2002”.

