

revista do centro de pesquisas e

ESTUDOSKANTIANOS

Valerio Rohden

4 . 1 . 2016

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Julio Cezar Durigan

Vice-Reitora

Marilza Vieira Cunha Rudge

Pró-Reitora de Pesquisa

Maria José Soares Mendes Giannini

Conselho Editorial de Periódicos Científicos da UNESP

Coordenadora

Tânia Regina de Luca

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretor

José Carlos Miguel

Vice-Diretor

Marcelo Tavella Navega

Departamento de Filosofia

Chefe

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Vice-Chefe

Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador

Reinaldo Sampaio Pereira

Vice-Coordenadora

Mariana Cláudia Broens

Conselho de Curso do Curso de Filosofia

Coordenador

Ricardo Monteagudo

Vice-Coordenador

Kleber Cecon

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Filosofia e Ciências

revista do centro de pesquisas e
ESTUDOSKANTIANOS
Valerio Rohden

ISSN 2318-0501

Estudos Kantianos	Marília	v. 4	n. 1	p. 1-222	Jan.-Jun.	2016
-------------------	---------	------	------	----------	-----------	------

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

ESTUDOS KANTIANOS
<http://www2.marília.unesp.br/revistas/>
Departamento de Filosofia
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editorial

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques [UNESP] – Editor
Paulo Renato Cardoso de Jesus [Universidade Portucalense Infante Dom Henrique – Editor Associado
Luigi Caranti [Università degli Studi di Catania] - Editor Associado

CONSELHO EDITORIAL

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

Publicação semestral / Biannual Publication

SUMÁRIO / CONTENTS

Palavras do Editor	7
Editor's Note	9
Introdução	11
Introduction.....	13

DOSSIÊ KANT E FICHTE

Natura e rivelazione. Il concetto di fine nel <i>saggio di una critica di ogni rivelazione</i> di J.G. Fichte. Una rilettura fichteana di Kant <i>Federico Ferraguto</i>	15
Notas sobre intuição, conceito e reflexão: Fichte e a <i>Anfibolia</i> da primeira <i>Crítica</i> <i>João Geraldo Martins da Cunha</i>	31
De volta a Kant? A fenomenologia transcendental tardia de Fichte <i>Christoph Binkelman</i>	43
Liberdade como princípio político: os primeiros pronunciamentos de Kant e Fichte sobre a Revolução <i>Emanuele Tredanaro</i>	57
Sobre la huella de Kant en la doctrina del derecho berlinesa de Fichte <i>Marco Rampazzo Bazzan</i>	83
Fichte em debate com Schiller acerca da herança da <i>Crítica do Juízo</i> <i>Giorgia Cecchinato</i>	105

ARTIGOS / ARTICLES

Por que rejeitou Kant explicações fisiológicas na sua antropologia? <i>Thomas Sturm</i>	117
Se non esistesse un luogo dove stare al sicuro? Terremoto e sublime: dagli scritti pre-critici alla <i>Kritik der Urteilskraft</i> <i>Davide Poggi; Niccolò Caramel</i>	145
Rawls leitor de Kant <i>Walter Valdevino Oliveira Silva</i>	177
Giuseppe Zamboni interprete di Kant <i>Ferdinando Luigi Marcolungo</i>	193
Normas editoriais	221
Editorial Guidelines	221

PALAVRAS DO EDITOR

Esse primeiro fascículo de 2016 de **Estudos Kantianos**, periódico que pelo quarto ano consecutivo compõe o cenário de revistas brasileiras consagradas ao pensamento de Kant, exhibe um rico dossiê “Kant e Fichte” preparado por Giorgia Cecchinato e Federico Ferraguto – cuja introdução apresenta cada um dos seis estudos que o compõem –, além de quatro outros artigos respectivamente dedicados à rejeição de Kant ao uso de explicações fisiológicas no âmbito de sua antropologia, aos opúsculos kantianos sobre o terremoto de Lisboa e o sublime dinâmico da terceira Crítica, às particularidades da leitura rawlsiana de Kant e à interpretação de Giuseppe Zamboni do filósofo de Königsberg.

Já o segundo fascículo de 2016 de **EK**, a ser publicado em dezembro p.f., organizado e preparado por Gualtiero Lorini, será inteiramente dedicado a “Kant e Leibniz”.

Agradecendo aos editores do dossiê “Kant e Fichte” e a todos os autores que ora publicam no presente fascículo, **Estudos Kantianos** deseja a todos uma ótima leitura!

EDITOR'S NOTE

This first issue of 2016 of **Estudos Kantianos**, a periodic which for the fourth year is part of a set of Brazilian journals dedicated to Kant's thought, presents a rich dossier "Kant and Fichte", prepared by Giorgia Cecchinato and Federico Ferraguto – the introduction of which presents each of the six studies which compose it – as well as four other articles devoted respectively to Kant's rejection of physiological explanations in the scope of his anthropology, Kant's opuscles on Lisbon's earthquake of 1755 and the dynamic sublime of the third Critique, the peculiarities of Rawls' reading of Kant, and Giuseppe Zamboni's interpretation of the philosopher of Königsberg.

In turn, the second issue of 2016 of **EK**, to be published in December, organized and prepared by Gualtiero Lorini, shall be devoted entirely to "Kant and Leibniz".

I hereby thank the editors of the dossier "Kant and Fichte", and all the authors which publish in the present issue. **Estudos Kantianos** wishes you all a very fine reading!

INTRODUÇÃO

O presente fascículo de Estudos Kantianos pretende oferecer um panorama dos resultados mais recentes da pesquisa sobre as relações entre a doutrina da ciência de Fichte e o criticismo kantiano nas suas implicações. O dossiê aqui publicado apresenta a contribuição original de vários estudiosos brasileiros internacionais, cuja atividade favorece significativamente, seja em relação a perspectivas teóricas, seja em relação aos contextos históricos, a criação e consolidação de um novo rumo para a pesquisa sobre Fichte e, de modo geral, sobre a filosofia pós-kantiana, proporcionando também a oportunidade para que sejam revistos esquemas conceituais que há muito já mereciam ter sido questionados. Em face tanto da recente conclusão da edição crítica das obras de J. G. Fichte, pela *Academia de Ciências da Baviera*, como também do desenvolvimento da pesquisa historiográfica sobre a gênese e os conceitos da *Doutrina da Ciência (Wissenschaftslehre)*, a identificação entre doutrina da ciência e idealismo foi profundamente revista ao longo dos últimos anos. Tal revisão não levou apenas a uma valorização do pensamento fichteano como “filosofia do espírito finito”, como descrição da consciência concreta ou como teoria da intersubjetividade; a identificação entre idealismo e doutrina da ciência passa a ser vista também à luz dos desenvolvimentos do pensamento de Fichte depois de 1799, isto é, depois da querela do ateísmo. Isso ocorre sobretudo em relação à teoria da imagem ou teoria do fenômeno como manifestação do absoluto que Fichte começa a desenvolver a partir de 1800, aprofundando-a até os últimos momentos de sua reflexão filosófica (no *Diarium III*). Essa perspectiva teórica abrangente permite analisar em pormenor implicações teórico-especulativas (sobretudo nas exposições da doutrina da ciência do Fichte tardio) e práticas (na *Doutrina dos Costumes* de 1811 e na *Doutrina do Direito* de 1812), bem como aquelas que se ocupam de filosofia da natureza (na *Lógica Transcendental I* de 1812) e de outras filosofias especiais (lógica, filosofia da religião, estética). Não devendo ser entendido apenas como o criticável abandono do ponto de vista do eu em favor de uma filosofia especulativa do absoluto, esse movimento do pensamento fichteano pode ser valorizado a partir de duas perspectivas diferentes e, todavia, interconectadas.

A primeira diz respeito à reflexão teórica sobre a dimensão transcendental da doutrina da ciência enquanto filosofia não do eu absoluto, mas da consciência entendida como relação prático-teórica entre sujeito e ser. Fichte elabora essa estrutura fundamental do saber em suas consequências mais radicais a partir de uma aprofundada meditação da filosofia crítica de Kant, como mostram os artigos de João Geraldo Cunha e Christoph Binkermann.

Fichte aprofunda a interpretação da estrutura transcendental da consciência e, por meio da teoria da imagem desenvolvida nas exposições tardias da *Doutrina da Ciência*, abre para a “crise” de todo transcendentalismo baseado apenas na reflexão sobre o eu, sem que seja investigada a relação dele com o outro de si, conforme um esquema que pode ser aplicado já na leitura da relação entre Fichte e Kant estabelecida na altura do *Ensaio sobre uma crítica de toda a revelação*, que foi a primeira obra publicada por Fichte (sobre isso, veja-se o artigo de Federico Ferraguto). A abordagem filosófica derivada deste desenvolvimento não pode ser entendida simplesmente como fundamentação rigorosa do saber filosófico, mas antes como “história pragmática do espírito humano” que fundamenta o saber na medida em que as possibilidades concretas do próprio agir se tornam claras sob o ponto de vista da ação política, aspecto desenvolvido no artigo de Emanuele Tredanaro.

No seu desenvolvimento, o pensamento fichteano não está fechado em si mesmo. Sua reflexão vale-se continuamente, para além de uma confrontação constante com as demais tendências da discussão pós-kantiana e com os seus protagonistas, de uma “volta a Kant”, ou seja, de uma avaliação dos resultados obtidos pela sua meditação transcendental em relação ao projeto crítico concebido por Kant. Como mostram os artigos publicados no presente dossiê, a suposta “volta a Kant” concerne tanto à tentativa de afastar a doutrina da ciência de uma lógica pura de cunho niilista (J. G. Cunha), como à perspectiva de aplicar os resultados da filosofia crítica, não apenas ao desenvolvimento de uma epistemologia, e sim da filosofia moral, entendida como busca do sentido da existência humana (F. Ferraguto), do direito e da política, como campos em que se define o horizonte comunitário da consciência concreta (M. Bazzan) e da reflexão estética, entendida não apenas, no sentido kantiano, como reflexão sobre a natureza do belo artístico, mas principalmente como investigação acerca da sensibilidade humana. A visibilidade da recepção de Fichte pelo romantismo alemão é uma consequência direta da abertura desta última possibilidade, assim como o delineamento mais preciso do papel de sua filosofia no contexto cultural em que a doutrina da ciência ganha vida (veja-se artigo de Giorgia Cecchinato).

O presente fascículo de Estudos Kantianos, que aparece em uma época de desenvolvimento considerável dos estudos pós-kantianos na pesquisa brasileira, pretende não apenas abrir novas perspectivas, mas também homenagear a contribuição de Rubens Rodrigues Torres Filho à pesquisa e difusão do pensamento de Fichte no Brasil, iniciada com seu livro *O Espírito e a letra*, de 1975, e com a tradução de alguns dos mais importantes escritos fichteanos na coleção *Os Pensadores*. A presente contribuição aos estudos fichteanos e kantianos quer estimular a pesquisa e chamar a atenção para a importância de um projeto conjunto de tradução das obras completas de Fichte em português, indispensável para o aprofundamento didático e a divulgação de seu pensamento.

Giorgia Cecchinato (UFMG)
Federico Ferraguto (PUC-PR)

INTRODUCTION

The present issue of *Estudos Kantianos* provides an overview of the most recent results of the research on the relationship between Fichte's doctrine of science and Kantian criticism, as well as on the implications of this relationship. The issue is made of original contributions from many Brazilian and international scholars. The work of these scholars represents a significant contribution to the creation and consolidation of a new approach to Fichtean studies, in terms of both theoretical perspectives and historical contexts. This new scholarship further provides the opportunity for original insight on post-Kantian philosophy, enabling a reappraisal of conceptual schemes that have long deserved to be investigated. Against the background of the recent achievement of the Critical Edition of J.G. Fichte's works by the Bayerischen Akademie der Wissenschaften and the development of historiographical research on the genesis and concepts of the *Doctrine of Science* (*Wissenschaftslehre*), the identification of the doctrine of science with idealism has largely been the object of study and reconsideration over the last few years. Not only this resulted in Fichte's thought being regarded as a "philosophy of the finite mind", but also led to conceive his thought as a description of concrete consciousness or as an intersubjectivity theory. The identification between idealism and doctrine of science is now considered in light of the developments of Fichte's thought after 1799, *i.e.*, after the Atheism Controversy. This is the case, in particular, of Fichte's theories on image and the phenomenon as a manifestation of the Absolute. The philosopher began developing this approach in 1800, and kept elaborating it until the final stage of his philosophical reflection (in the *Diarium III*). This broad theoretical perspective allows a detailed analysis of some of the implications of late Fichte's thought. These implications can be either speculative-theoretical (especially the final expositions of the doctrine of science) or practical (in the 1811's work *Doctrine of Morals* and also in the 1812's *Doctrine of Right*). However, they are not limited to this scope. The aforementioned implications also extend to the philosophy of nature (reference is made, in particular to, 1812's *Transcendental Logic I*) and other special philosophies (logic, philosophy of religion, aesthetics). This movement is not only to be understood as the objectionable abandonment of the point of view of the I towards a speculative philosophy of the absolute. The described movement of Fichtean thought can be appraised from two different, yet interrelated, perspectives.

The first perspective regards the theoretical reflection on the transcendental dimension of the doctrine of science as a philosophy that is not limited to the absolute I. This philosophy may be seen as a philosophy of consciousness, to be understood as the practical-theoretical relation between subject and being. Fichte elaborates this fundamental structure of knowledge to its most radical consequences from a deep meditation on Kant's critical philosophy. This is shown in João Geraldo Cunha and Christoph Binkelman's papers.

Fichte deepens the interpretation of the transcendental structure of consciousness and develops a theory of image in the late expositions of the *Doctrine of Science*. This results in a “crisis” of all kinds of transcendentalism that are solely based on the I’s reflection, without an investigation of the relation between it and the other of itself. This occurs according to a scheme that can already be applied to the understanding of the relationship between Fichte and Kant, which originated as early as the *Attempt at a Critique of all Revelation*, actually Fichte’s first published work (this is discussed on Federico Ferraguto’s paper). The philosophical approach that results from this development cannot be regarded simply as a rigorous grounding of the philosophical knowledge. It may also be understood as a “pragmatic history of the human mind”. This history, in turn, grounds knowledge, in the sense that the concrete possibilities of the action itself become clear under the point of view of political action, an aspect that is elaborated on Emanuele Tredanaro’s paper.

In its development, Fichtean thought is not confined within itself. The reflection of Fichte constantly resorts to a “return to Kant”. This goes beyond the mere dialogue with other trends in the post-Kantian discussion and its main proponents. The “return to Kant” is an evaluation of the results obtained by his transcendental meditation regarding Kant’s critical project. As shown by the papers collected in the current issue, the supposed “return to Kant” concerns the attempt to distance the doctrine of science from a pure logic with a nihilist bias (J.G. Cunha). It also relates to the perspective of application of the results of the critical philosophy both to epistemology and to moral philosophy (understood here as the search for the meaning of human existence) (F. Ferraguto). Also, it relates to a further application to law and politics as fields in which the community’s horizon of the concrete consciousness is defined (M. Bazzan). Finally, there is also room for aesthetic reflection, which is to be understood not only in the terms of Kantian reflection on natural and artistic beauty, but essentially as an investigation on human sensibility. The visibility of Fichte’s reflection by the German Romanticism is a direct consequence of the opening of the latter possibility, and also provides a more precise outline of the role of his philosophy in the cultural context in which the doctrine of science was developed (as can be seen in Giorgia Cecchinato’s paper).

The current issue of *Estudos Kantianos* appears at a time of considerable development of post-Kantian studies in Brazilian scholarship. Not only does it intend to open new perspectives, but also to honor Rubens Rodrigues Torres Filho’s contribution to the diffusion of Fichte’s thought in Brazil. This began with Torres Filho’s 1975 book *O Espírito e a letra*, and with the translation of some of the most important Fichtean writings in the collection *Os Pensadores*. The present contribution to Kantian and Fichtean Studies aims to stimulate research, but also to draw the attention of readers to an important point: a joint project of translation of Fichte’s complete works to Portuguese would be extremely important to the deepening and diffusion of his thought.

The editors
Giorgia Cecchinato (UFMG)
Federico Ferraguto (PUC-PR)

NATURA E RIVELAZIONE

IL CONCETTO DI FINE NEL SAGGIO DI UNA CRITICA DI OGNI RIVELAZIONE DI J.G. FICHTE.

UNA RILETTURA FICHTEANA DI KANT

NATURE AND REVELATION. THE CONCEPT OF PURPOSE IN FICHTE'S ATTEMPT AT A CRITIQUE OF ALL REVELATION. A FICHTEAN READING OF KANT

Federico Ferraguto

1. TRA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE E FILOSOFIA TRASCENDENTALE DELLA NATURA

Apparentemente scritto più per ragioni di opportunità economica che non per motivi sistematici, il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* occupa una posizione importante nel percorso filosofico di Fichte. In questo suo primo scritto, infatti, il filosofo di Rammenau tenta di colmare un'importante lacuna nel dibattito teologico dell'epoca¹, offre una sintesi complessiva della sua formazione filosofica e sviluppa una prima e impegnativa rielaborazione della filosofia di Kant. Non a caso diversi interpreti del *Versuch* si sono concentrati sulla valutazione del contributo dato da Fichte ai possibili sviluppi della filosofia pratica kantiana e al suo rapporto con la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*². In questo contesto, l'indagine fichtiana sulle condizioni di possibilità del concetto di rivelazione viene considerata come una tappa indubbiamente decisiva nel passaggio dalla teologia alla filosofia della religione, che coincide con quello da un'indagine che mira alla definizione scientifica dell'essenza di Dio a una descrizione delle condizioni di possibilità del "senso religioso" come espressione della natura dell'essere umano³.

Questa tendenza, condivisa sia dalla *Forschung* sul giovane Fichte che da quella sul Kant maturo⁴, non ha impedito di formulare anche altre letture che mirano a integrare il *Versuch* nella

¹ Una chiara testimonianza del peso di questo problema nella discussione sugli sviluppi della filosofia di Kant risulta evidente in Niethammer 1792. Per una presentazione dettagliata del contesto in cui si inserisce lo scritto di Fichte rinvio a Henrich 2004.

² Per un'ampia interpretazione del Saggio di Fichte in relazione a Kant cfr. Wildfeuer 1998.

³ Un'interpretazione di Fichte in questo senso è stata data da Olivetti 1998, Olivetti 2003, Olivetti 2004, Moretto 1989. Per una riflessione sul rapporto tra "senso religioso" e "rivelazione" si vedano gli studi di A. Caracciolo, in Caracciolo 1999.

⁴ Su questo cfr. Ivaldo 1996.

riflessione fondamentale di Fichte caratterizzata, come è noto, dalla formazione della dottrina della scienza⁵. È stato sottolineato anche come nel *Versuch* – e in particolare nel § 2 della II edizione – si trovino importanti motivi che, nel merito e nel metodo, anticipano non solo la *Grundlage*, ma anche altre successive esposizioni della *Wissenschaftslehre*⁶. Si è notato come la comprensione del concetto di rivelazione, mediata da una prima descrizione dell'essere razionale finito come unità di sensibilità e ragione, sia particolarmente affine all'idea globale della dottrina della scienza e decisiva per comprendere la specificità del trascendentalismo fichtiano⁷.

Nel contesto della *Wissenschaftslehre* di Fichte la sintesi tra fatto e ragione avviene attraverso l'integrazione del primo in un percorso teleologico, che risulta comprensibile solo alla luce di un dispiegamento compiuto della razionalità che muove dalla sua manifestazione effettiva: il sapere come operazione di un soggetto concreto⁸. Ma non senza problemi e contraddizioni. Già la critica fichtiana della rivelazione parte da una deduzione della religione basta sulla centralità del concetto di fine come strumento per orientare il nostro agire pratico e per comprendere la natura come un orizzonte che ha, sebbene solo soggettivamente, un senso che trascende i nessi meccanici che emergono da un'osservazione empirica⁹. Nel concetto di fine, infatti, la dimensione teoretica del conoscere e quella pratica dell'agire coesistono legittimamente.

La rivelazione, in questo senso, è un fatto che testimonia l'irrompere di una causalità soprasensibile nel mondo sensibile¹⁰. La descrizione delle sue condizioni di possibilità permette una riflessione sulla dimensione pratica che si trova a fondamento ed eccede la meccanica naturale. Sotto un altro profilo, però, l'eccezionalità della rivelazione e la sua strutturale eccedenza rispetto al suo essere data in un'intuizione sensibile sembrano mettere in crisi l'idea stessa di teleologia come visione del mondo quale sistema organico orientato da un'intenzione sovraempirica¹¹.

In questo articolo cercherò di indagare questa particolare e duplice relazione tra teleologia e rivelazione e cercherò di mostrare come la valorizzazione pedagogica di una visione teleologica del mondo permetta di mettere in luce e giustificare una comprensione della ragione come operatività pratico-teoretica¹². Si tratta di un primo esempio del ripensamento fichtiano della filosofia di Kant, orientato a comprendere la ragione non più, o non solo come una facoltà soggettiva, ma come una dinamica necessaria ed extrasoggettiva di cui il soggetto

⁵ Classico è in questo senso il giudizio di Widmann 1982, secondo il quale la rivelazione rappresenta il fermaglio segreto di tutto il filosofare fichtiano.

⁶ In riferimento al § 2 cfr. il lavoro molto specifico ed estremamente puntuale di Wettekind 1997.

⁷ Si tratta di un approccio ermeneutico dominante già nell'interpretazione di Fichte data dalla scuola neokantiana del Baden e in particolare da Rickert 1892 e, soprattutto, da Emil Lask. Lask intende il concetto fichtiano di rivelazione "Il concetto nel quale l'unificazione di valore e irrazionalità ha ottenuto un'espressione adeguata [...]. Rivelazione indica [...] una tendenza verso l'irrazionalità e, come annunciatrice del divino, una tendenza verso il valore assoluto. Nel pensiero della rivelazione la forma logica dell'empirico-irrazionale si fonde con il contenuto del valore sovraempirico" (Lask 1903, p. 166).

⁸ Ho sviluppato questo punto in Ferraguto 2012.

⁹ Una visione complessiva della concezione fichtiana della natura in questo senso è stata data da Lauth 1984, p. 103 e segg., ma in particolare tutta la terza parte del libro.

¹⁰ Per un'analisi compiuta del concetto di rivelazione in Fichte e delle sue implicazioni filosofico-religiose cfr. Kessler

¹¹ Si vedano su questo le analisi sul concetto di "fenomeno saturo" contenute in Marion 1997.

¹² Per ulteriori elementi relativi alla duplice relazione tra rivelazione e ragione cfr. Drilo 2009.

si fa interprete e strumento¹³. Articerò questa tesi teorica generale a parire da un'analisi del rapporto tra comprensione teleologica della natura e teoria della volontà (§ 2); mi concentrerò in seguito sulla funzione della rivelazione nella genesi soggettiva del percorso teleologico a partire dal quale conferirle senso (§3) e, infine, metterò in luce il suo significato per lo sviluppo di una filosofia trascendentale della natura (§ 4).

2. RIVELAZIONE, TELEOLOGIA, VOLONTÀ

Nel *Saggio di una critica di ogni rivelazione* la possibilità di una considerazione teleologica del mondo è alla base della deduzione della religione. L'idea che la natura sia dominata da una legge della libertà, cioè l'idea di sommo bene, è espressione di un compito infinito dato al soggetto concreto. Dio non è altro che la rappresentazione della risoluzione di questo compito. La sua funzione è quella di aumentare, almeno in singoli casi, il peso della determinazione per opera della legge morale e spingere alla realizzazione del sommo bene. La forza della legge viene trasferita in un essere diverso da sé e configurata effettivamente come un comando supremo impartito e imposto dall'esterno. La considerazione teleologica della natura, che porta all'idea di Dio inteso in questo senso, non può perciò ridursi a un principio metodologico per la capacità di giudizio, "dato [...] per riflettere su certe cose nella natura, per considerarle ancora da un altro punto di vista che quello del loro essere, e cioè quello del loro dover essere"¹⁴. È certamente necessario guardare alla natura come a un sistema le cui determinazioni rinviano a una libertà che crea il mondo e trova nell'essere umano lo scopo finale della creazione¹⁵. Ma tutto questo non implica solo la formazione di un'idea che guidi l'ampliamento della conoscenza. La possibilità di ammettere l'esistenza di un ente sommo, sommamente giusto e creatore del mondo è infatti legata a una determinazione della volontà. Come Fichte spiega nel § 2 della II edizione del *Saggio*, tale determinazione è insita nella sua stessa struttura. La visione finalistica della natura investe perciò l'attuazione concreta di una volizione e, quindi, la realizzazione del giusto fuori di noi. Questa è la via che permette di passare immediatamente dalla teologia alla religione, cioè da una mera comprensione delle determinazioni di Dio a un legame che tocca la volontà individuale e la orienta in senso razionale¹⁶.

La possibilità di pensare Dio come creatore del mondo permette inoltre di inferire il suo operato dalla considerazione degli eventi naturali. "Da ciò consegue – scrive Fichte – che deriva dalla disposizione della natura sensibile degli esseri finiti il fatto che essi siano coscienti della legge morale in loro stessi; e [...] che essi siano esseri morali"¹⁷. Da una parte, infatti, la percezione del comandamento morale come comandamento di Dio richiede un intervento della facoltà appetitiva inferiore, cioè del volere empirico. L'idea di Dio, in quanto ente diverso dall'uomo, determina la volontà in maniera analoga a quella di una rappresentazione sensibile.

¹³ Ho messo in luce questo aspetto della relazione tra Fichte e Kant in Ferraguto 2015 (per quanto riguarda il problema della natura) e Ferraguto 2016 (per quanto concerne la definizione della ragione e del pensiero).

¹⁴ Fichte 1962, I, 1, p. 24.

¹⁵ Fichte 1962, I, 1, p. 38.

¹⁶ Fichte 1962, I, 1, p. 23.

¹⁷ Fichte 1962, I, 1, p. 32.

Dall'altra, però, si può parlare di rivelazione solo quando, nella percezione di un fenomeno, non siamo in grado di spiegarlo con le sole forze della nostra ragione teoretica.

Così, “il concetto di rivelazione è un concetto di un effetto prodotto da Dio mediante una causalità sovrasensibile, attraverso il quale si annuncia come legislatore morale”¹⁸. Questa definizione vale però solo sulla base del presupposto dell'insufficienza della ragione umana a padroneggiare l'insieme delle leggi di natura e nella misura in cui questo limite permette di comprendere il presunto fenomeno rivelato al di fuori di ogni connessione di tipo causale con il resto dei fenomeni naturali¹⁹. La comprensione trascendentale della rivelazione, che a questo livello può sembrare minimalistica e limitativa, implica anche che il suo concetto non possa essere assunto nell'insieme delle determinazioni a priori dello spirito umano. Si tratta, piuttosto, dell'espressione di una condizione provvisoria dell'uomo, né necessaria, né sufficiente, ma contingente, empirica e irriducibile alla descrizione genetica della struttura della coscienza.

Il piano della critica della rivelazione – e quello della sua realtà – si sposta così da un'indagine sulla rivelazione in quanto elemento di una religione storicamente determinata alla descrizione dei modi in cui lo spirito umano può in generale essere necessitato a formarsi un concetto di rivelazione e a quella delle strutture antropologiche grazie alle quali può considerare un fenomeno che non riesce a spiegare secondo le leggi della natura come prodotto da una causalità divina. La rivelazione può essere così dedotta in funzione di un bisogno dell'essere umano, che nasce sempre a posteriori, ma al quale l'uomo è sempre esposto, essendolo anche a una determinazione sensibile del volere che si trova in concorrenza, anzi in conflitto, con quella della legge morale. La rivelazione ha una realtà, non perché è possibile affermare con certezza che un certo fenomeno, sia causato da un'intenzione divina, ma perché la ragione umana è caratterizzata da un “desiderio”, cioè dalla possibilità di rappresentarsi la causa di quel fenomeno come qualcosa a cui non corrisponde un oggetto (dal punto di vista teoretico), ma a cui un oggetto potrebbe sempre convenirsi qualora la nostra intuizione potesse estendersi oltre la sfera della sensibilità²⁰.

La connessione tra critica della rivelazione e comprensione teleologica della natura tocca, dunque, tre ordini di problemi: a) la relazione tra teleologia e motivazione del volere concreto (la teleologia incide sulla religione); b) la definizione dei limiti della ragione teoretica e del punto di riferimento che può giustificare questo limite (la rivelazione è determinata dalla insufficienza degli strumenti della ragione teoretica); c) il fatto che tale limite sia in realtà il punto in cui la ragione teoretica diviene efficace nel reale e dunque il luogo in cui la comprensione teoretica della natura si apre alla sua dimensione pratica (la teologia, la religione e la rivelazione motivano un agire concreto insistendo su una stessa struttura antropologica: la volontà).

L'autointerpretazione fichtiana permette di focalizzare meglio questi problemi. Fichte, infatti, chiarisce la posta in gioco della *Critica della rivelazione* in due passi della *Praktische Philosophie* di Zurigo. Nel primo egli si serve del testo del 1793 per chiedersi “fino a che punto un

¹⁸ Fichte 1962, I, 1, p. 41.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Fichte 1962, I, 1, p. 105.

sistema delle esperienze si lascia formare a partire dalle sensazioni (all'incirca come viene accennato nella *Critica di ogni rivelazione*²¹. La formazione di un sistema dell'esperienza, infatti, non può avvenire, come nel Kant della terza *Critica*, tramite un'integrazione della funzione teoretica della ragione e di quella pratica²². Per Fichte queste due dimensioni del giudizio non sono né contrapposte, né complementari. La capacità di giudizio teleologico deve piuttosto fondare e costruire il tessuto teoretico della ragione nel suo complesso²³. Ma in che modo?

Nella *Praktische Philosophie*, la soluzione sembra discostarsi da quella proposta nel *Versuch*. Nel secondo passo della *Praktische Philosophie*, infatti, Fichte scrive che “Il Giudizio dovrebbe pertanto avere una legge secondo cui giudicare le sensazioni e quindi sforzarsi contro questa legge, cercando di introdurre un'altra maniera di giudicare, forse teleologica [...] Che cosa deve spingere il Giudizio ad ordinare le sensazioni? Forse la funzione teoretica, come viene accettato nella *Critica di ogni rivelazione*, oppure già uno sforzo?”²⁴.

Fichte rinvia esplicitamente a un passaggio contenuto nella prima sezione del § 2 della seconda edizione del *Saggio*, la *Teoria della volontà come preparazione ad una deduzione della religione in generale*. Non è uno dei passi più noti della deduzione della religione e forse nemmeno uno dei più importanti. Dopo aver dato una definizione della volontà con strumenti mutuati dalla teoria reinholdiana della rappresentazione – secondo cui il volere è “determinarsi con coscienza della propria attività alla produzione di una rappresentazione” – Fichte passa a chiarire la natura della rappresentazione di cui si parla nella definizione. Ogni rappresentazione ha una materia e una forma. La materia può essere data, come nella rappresentazione sensibile. O può essere prodotta, come avviene ad esempio per le idee della ragione pratica. La forma è invece espressione della spontaneità del soggetto. Rispetto alle rappresentazioni sensibili la spontaneità si esercita ordinando il dato sensibile secondo leggi che, per Fichte, sono pure date: “La facoltà che in noi applica la legge data alla materia data è quella della capacità di giudizio [...] la capacità di giudizio in linea di principio non dà nulla, bensì ordina soltanto sotto l'unità sintetica il molteplice dato”²⁵.

La necessità di tenere insieme due sfere di esperienza radicalmente diverse si spiega dunque in riferimento all'esigenza di dare una descrizione compiuta delle diverse determinazioni del volere. A questo livello, cioè nel quadro della descrizione del volere empirico, si spiega anche l'interpretazione della capacità di giudizio come dotata di una funzione esclusivamente teoretica. Nella *Praktische Philosophie* Fichte sembra pensare a un modello alternativo di capacità di giudizio, non limitata a ordinare il dato sensibile secondo leggi dell'intelletto, ma indipendente, nel proprio ordinare, dal dato stesso. La capacità di giudizio, in questo senso, deve poter essere in grado di pensare la connessione tra un certo dato e un altro, non solo rispetto a leggi oggettive²⁶, ma

²¹ Fichte 1962, II, 3, p. 261.

²² Per un'analisi recente della *Praktische Philosophie* di Fichte in rapporto a Kant cfr. Cecchinato 2009.

²³ Su questo punto cfr. Moiso 1979, pp. 272-277.

²⁴ Fichte 1962, II, 3, pp. 259-260.

²⁵ Fichte 1962, I, 1, p. 137.

²⁶ Il limite della *Critica della rivelazione* sarebbe espresso, in questo senso, dal fatto che il dato della rappresentazione sensibile che determina la facoltà appetitiva inferiore viene ordinato seguendo la tavola delle categorie (Fichte 1962, I, 1, p. 130-131).

anche in funzione di una legge immanente alla sua stessa capacità di ordinare. Questa legge non viene semplicemente applicata, ma si forma e si manifesta nell'applicazione stessa. L'ordinare del giudizio si riflette nell'istituzione di un ordine che non vale solo per il soggetto, ma che struttura anche ciò che viene ordinato nei limiti in cui questo è possibile.

Nella *Praktische Philosophie*, così come nelle *Erläuterungen über das Wesen der Thiere* del 1800, Fichte parla di un trasferimento dell'io nel non-io. Nella *Teoria della volontà* del *Versuch* Fichte parla di una strutturazione della natura in funzione dei bisogni e delle inclinazioni individuali. Naturalmente, la capacità di giudizio non produce gli oggetti che ordina. Ma può disporre il molteplice dato nella costellazione che meglio si presta alla realizzazione delle potenzialità della legge espressa nel suo agire. Nel caso dell'analisi della facoltà appetitiva inferiore, che è in gioco nelle pagine del *Versuch* a cui Fichte si riferisce nella *Praktische philosophie*, tale realizzazione coincide con la formazione di un sistema della felicità, ossia con una ristrutturazione ordinata delle inclinazioni e dei bisogni individuali volta ad ottenere il massimo del godimento sensibile. Ma la formazione del sistema della felicità presuppone una capacità di sospendere una certa inclinazione sensibile a vantaggio di un'altra. Questa capacità è, per Fichte, la traccia di una libertà protologica che trova la sua più chiara manifestazione nel corrispondere a un'inclinazione non-sensibile che è stimolata direttamente dalla legge morale²⁷. Seguire il comando della ragione pratica significa, infatti, scegliere “non solo tra la determinazione secondo l'impulso morale o quella secondo l'impulso immorale, ma anche tra più determinazioni mediante quest'ultimo in conflitto tra loro, al fine di un giudizio delle medesime”²⁸. Così anche nel *Versuch* la capacità ordinatrice del giudizio trova il suo fondamento nella libertà pratica. Solo la libertà pratica è in grado di aprire lo spazio di una scelta e, in definitiva, di poter ordinare il dato naturale in maniera diversa da una successione meccanica. Rispetto alla comprensione kantiana, Fichte piega la teleologia in un senso più marcatamente operativo²⁹. La comprensione finalistica della natura, infatti, non è solo espressione dell'esigenza di un progresso epistemologico o uno strumento per la conoscenza dei nostri doveri come comandamenti divini, ma è già sempre espressione di una determinazione libera la quale, come vedremo, ha la peculiare caratteristica di tornare su se stessa.

La comprensione teleologica della natura è dunque espressione di un sapere che è a sua volta causa e che si esercita in una volizione. Questa si dispiega innanzitutto come disposizione e ridisposizione del dato sensibile in funzione delle proprie inclinazioni. Su questa via Fichte può formulare una visione teleologica della natura, dedurre la religione, che la presuppone, e, infine, chiarire la possibilità di accogliere un certo fenomeno come rivelato. Da questo punto di vista, la teleologia ha valore soltanto soggettivo: riflette l'esigenza di una compenetrazione razionale della realtà e non una produzione di quest'ultima. Ma la sfera in cui si sviluppa risulta essere pienamente oggettiva: la natura diventa il teatro dell'agire razionale di un soggetto e di una comunità di soggetti. La deduzione fichtiana della religione ha la funzione di porre le basi

²⁷ Quanto la riflessione di Fichte sia influenzata dai risultati e dallo sviluppo del pensiero di Reinhold è stato messo in luce da Lazzari 2003.

²⁸ Fichte 1962, I, 1, p. 141.

²⁹ Su questo tema cfr. la trattazione dettagliata di Breazeale 2004.

per chiarire questo passaggio e articolare il rapporto tra comprensione teleologica della natura e motivazione razionale della volontà.

3. RIVELAZIONE E CONCETTO DI FINE. LA RIVELAZIONE COME RAPPRESENTAZIONE

Alla luce di questa argomentazione la comprensione fichtiana della rivelazione sembra meno minimalistica e limitativa. Il darsi di un fatto in relazione al quale si manifestano le insufficienze della conoscenza teoretica diviene indice della sua apertura a una dimensione pratica la quale, peraltro, la fonda. Solo connettendo la possibilità di una comprensione della struttura finalistica della natura con una teoria della volontà in grado di fornire una “dimostrazione” dell’esistenza concreta della libertà, infatti, è possibile confutare definitivamente l’obiezione deterministica che riconduce la coscienza immediata della libertà a una ignoranza delle cause remote di alcuni eventi naturali o delle motivazioni di un agire che potremmo ritenere libero a tutti gli effetti³⁰.

Si rivela però necessario chiarire in quale forma epistemica può essere condensata una tesi di questo tipo. Per farlo è necessario, da un lato, mostrare in che termini un fenomeno compreso come rivelato possa eccedere ogni comprensione della costituzione oggettiva della natura e, dall’altro, mostrare quale sia la conseguenza di questa esclusione per la riflessione sulla teleologia.

Alla discussione di questo punto sembra essere dedicato il § 5 della II edizione del *Versuch: Esposizione formale del concetto di rivelazione come preparazione ad una deduzione materiale del medesimo*. In questo paragrafo Fichte cerca di mostrare perché dalla forma del concetto di rivelazione non consegue la necessità di dover riconoscere un certo particolare fenomeno come rivelato. In rapporto alle possibili modalità di comprensione della natura, infatti, il concetto di rivelazione è contraddittorio. Lo è a priori, perché il concetto di Dio dato dalla filosofia della natura è quello che porta a comprendere la natura come insieme organico di fenomeni orientato secondo un’intenzione, e non quello che ha a che fare con la produzione di un fenomeno straordinario. E lo è a posteriori, perché, riconoscere un fenomeno come rivelato, significa trasferire nella struttura del fenomeno qualcosa che è possibile comprendere solo grazie a quel fenomeno stesso, ossia l’intenzione divina che lo produce³¹. L’inserimento del fenomeno assunto come rivelato nell’ambito delle cause finali non può dire nulla sulla sua costituzione effettiva. Chi lo pretendesse non avrebbe fatto altro che trasporre la legge soggettiva della possibilità del suo giudizio a quella della cosa in sé. Così, “siccome bisogna che io pensi il concetto dell’effetto prima della causa, allora bisognava anche che prima esso fosse in un essere intelligente; una conclusione a cui mi adduce, certo, ma non mi autorizza, la tendenza ad ammettere come oggettivamente valido tutto ciò che è soggettivo. Su una tale conseguenza tratta in modo manifestamente surrettizio non è possibile fondare alcuna convinzione razionale”³².

³⁰ Non trascurabile, in questo contesto, è l’esigenza di Fichte di far fronte alle interpretazioni deterministiche del pensiero di Kant, date soprattutto da K.Ch.E. Schmid e dai suoi allievi, sui cui si veda Fabbianelli 1998 e Ivaldo 2012.

³¹ Fichte 1962, I, 1, p. 156: «io non posso spiegare la percezione se nella serie dei miei giudizi, che è guidata dalla spontaneità, non pongo prima il concetto della conoscenza sorta per tal modo, la quale, nella serie temporale – e pertanto nella serie delle mie sensazioni – segue».

³² Fichte 1962, I, 1, p. 160.

L'idea della rivelazione, perciò, corrisponde più al nostro modo di pensare un certo fenomeno che non alla sua costituzione effettiva. E questo modo potrebbe condizionare il nostro atteggiamento nei confronti di un fenomeno naturale inspiegabile, ma non potrebbe mai chiarire l'opacità di un'intenzione divina nel produrlo. Il darsi di una rivelazione, pertanto, smentisce e, nello stesso tempo, conferma la possibilità di una comprensione teleologica del mondo. La smentisce perché, pur rendendo possibile una comprensione del mondo in una prospettiva pratica (e dunque anche teleologica) non può mai trasferire il pratico nella costituzione oggettiva del fenomeno stesso. La conferma, perché mantiene viva l'idea che la natura possa riflettere un'intenzione, che tuttavia assume una valenza pedagogica e non epistemologica.

Tramite l'esclusione della possibilità di una deduzione formale della rivelazione, infatti, Fichte può passare dalla riflessione sulle condizioni di possibilità della natura a quella sulle condizioni dell'autodeterminazione dell'essere umano. La rivelazione è espressione di un annuncio e l'intenzione che le è sottesa è quella di motivare un certo agire da parte dell'essere umano che la recepisce. In quanto annuncio o notificazione, la rivelazione presuppone qualcuno che renda noto qualcosa e qualcun altro che recepisca la notificazione. Ciò che viene fatto noto non è qualcosa che ciascuno può ottenere autonomamente, come nel caso di conoscenze dimostrabili, né semplicemente una percezione immediata di un qualche dato. Solo in quanto notificata, quella percezione può essere comunicata. E in quanto notificata, tale percezione è già una rappresentazione. La notificazione è resa possibile, in questo senso, da qualcuno che non solo ha avuto quella percezione, ma che ha anche intenzione di comunicarla. Chi notifica, dunque, è dotato di una "spontaneità fornita di arbitrio, pertanto di coscienza". La notificazione, inoltre, è effettivamente tale solo se chi notifica presuppone che la rappresentazione comunicata possa prodursi anche in noi. Anzi, alla base della comunicazione vi è proprio l'intenzione che la rappresentazione si produca in noi "mediante la causalità del suo concetto di questo produrre"³³. Il notificante, mediante la causalità di un concetto, produce qualcosa in chi recepisce la notificazione e, in particolare, produce la disponibilità a ripetere o riprodurre la rappresentazione che è oggetto della notificazione. Un concetto in grado di esercitare una causalità è, per Fichte, un concetto di fine. Perciò: "Ogni notificazione presuppone in colui che fa noto, come fine della sua azione, un concetto della rappresentazione da produrre. Perciò bisogna che colui che fa noto sia un essere intelligente, e bisogna che la sua azione e la rappresentazione suscitata per suo mezzo nell'altro si rapportino come *fondamento morale* e conseguenza"³⁴. La rivelazione perciò è una rappresentazione che implica un'intenzione e, in particolare, una determinazione libera (che ha la funzione di fondamento morale) che produce un effetto (un'azione da parte di chi recepisce la notificazione). Chi comunica la percezione in questione potrebbe sempre decidere di non farlo. Ma una volta avvenuta la notificazione, l'azione di colui che fa noto e la rappresentazione prodotta in chi la recepisce devono rapportarsi come la "causa fisica all'effetto"³⁵.

Il concetto di fine, infatti, ha la particolarità di tenere insieme una determinazione pratica, in quanto esso è riflesso di una progettualità e di una intenzione, e una valenza teorica, poiché

³³ Fichte 1962, I, 1, p. 155.

³⁴ Fichte 1962, I, 1, pp. 151 e 155.

³⁵ Fichte 1962, I, 1, pp. 151 e 155.

resta un concetto formato da un'intuizione sensibile e da un concetto intellettuale. A differenza di un concetto puramente teoretico, però, lo *Zweckbegriff* permette anche di esibire la sua origine pratica. La consapevolezza dell'operatività del concetto motiva la comunicazione della rappresentazione, così come permette di comprendere l'agire di un essere intelligente determinato da un concetto di scopo come una "causa fisica per mezzo della libertà"³⁶. La particolare natura della rappresentazione in gioco nella notificazione rende impossibile il riconoscimento di un fenomeno come rivelato con i soli mezzi derivanti dalla comprensione della natura. Dal punto di vista della ragione teoretica, dunque, la rappresentazione comunicata nella notificazione è espressione di una conoscenza storica irripetibile e irriproducibile. L'esposizione formale della rivelazione deve cedere il passo a quella secondo la materia, la quale coincide con la rappresentazione di Dio come legislatore morale³⁷. In questa prospettiva, la notificazione, e in particolare la rivelazione, hanno a che fare con l'idea del sommo bene, che ogni essere razionale, in quanto tale deve poter possedere. L'idea di un essere sommamente giusto³⁸ è, infatti, implicita nella struttura della volontà. Oltre a una determinazione per opera di una rappresentazione la cui materia è data, la facoltà di desiderare può essere determinata da una rappresentazione la cui materia è prodotta dalla spontaneità, ma non nel senso della produzione di un oggetto, bensì in quello di un'autoriflessione della stessa facoltà di desiderare³⁹, indipendentemente da un correlato sensibile. È la possibilità di questa rappresentazione che permette di sospendere le diverse inclinazioni sensibili e di strutturarle secondo un sistema della felicità, per il semplice fatto che mediante questa rappresentazione il soggetto diviene consapevole della possibilità di far interagire la sua sfera razionale con quella della sua sensibilità. Il risultato di questa interazione non è un annullamento della sensibilità, ma la possibilità di disporne e di controllarla in funzione di un'idea progettata dalla ragione e non imposta dalla natura.

Il concetto di fine necessario per la comunicazione della rappresentazione di un fenomeno che può essere compreso come rivelazione si incardina su questa struttura. Da una parte, infatti, il concetto di fine riflette l'idea della produzione di una rappresentazione non condizionata da una percezione sensibile, ma dalla comunicazione di un concetto. Dall'altra, il concetto di fine è espressione di una autodeterminazione del notificante che decide (cioè vuole) comunicare una certa rappresentazione e lo fa in virtù del fatto che ciò che comunica può essere ripetuto, riprodotto o riformulato in una rappresentazione che non ha una valenza oggettiva, ma che tuttavia determina un agire⁴⁰.

La rivelazione, infatti, non fonda una religione, né coincide con quest'ultima. La sua funzione è quella di spingere alla religione quando gli strumenti della sola ragione non risultano essere sufficienti. E questo spiega anche la trattazione dei criteri che permettono di stabilire la

³⁶ Ibid.

³⁷ Fichte 1962, I, 1, pp. 148 e p. 157.

³⁸ Fichte 1962, I, 1, p. 135.

³⁹ Fichte 1962, I, 1, p. 134.

⁴⁰ Il concetto di fine è infatti dato alla coscienza, ma non da un oggetto, bensì da un altro soggetto che sollecita il soggetto concreto ad agire in una direzione diversa da quella definita dall'impulso sensibile. Si può riscontrare già a questo livello un'anticipazione della deduzione dell'origine intersoggettiva della coscienza concreta che Fichte approfondisce nella *Grundlage des Naturrechts* e nella *Wissenschaftslehre nova methodo*. Per una connessione chiara tra indagine sul concetto di fine e sviluppo del trascendentalismo in Fichte, cfr. Valentini 2015. Per le implicazioni teoriche di questo passaggio cfr. Olivetti 1992.

legittimità di una rivelazione, di cui Fichte si occupa nella seconda parte del *Saggio* e secondo i quali la rivelazione (cioè la rappresentazione notificata) può essere effettivamente divina se il principio che essa rappresenta concorda con quello della ragione pratica e lo manifesta secondo massime morali derivate da quest'ultimo. In una direzione molto simile Fichte orienta il problema della realtà della rivelazione, che è voluta dalla facoltà appetitiva inferiore, ma la cui funzione è quella di realizzare uno scopo posto dalla facoltà appetitiva superiore⁴¹.

La teleologia diviene così non solo una modalità di comprensione della natura, ma anche una via per esibire la struttura che caratterizza la ragione stessa come tendere verso la propria autorealizzazione, oltre che le modalità in cui il concreto essere razionale ne diviene articolazione, luogo e strumento⁴². L'apertura della ragione teoretica alla sua origine pratica implicita già nell'esigenza di porre il giudizio teleologico alla base di quello teoretico si concretizza inoltre in una particolare struttura epistemica, e cioè in una particolare rappresentazione i cui tratti caratterizzanti sono l'esibizione dell'attività stessa che la sottende e dunque la ricorsività (perché la spontaneità si fa oggetto a se stessa), la sua riproducibilità in ogni soggetto rappresentante (perché la struttura della rappresentazione è corrispondente alle leggi dell'autocoscienza) e l'univocità del riferimento (l'idea dell'assolutamente giusto)⁴³.

Nel *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* il tema della teleologia viene dunque sviluppato su due livelli. Il primo ha a che fare con una comprensione della natura in funzione di una motivazione dell'agire dell'essere razionale finito. Il secondo tocca il momento iniziale per sviluppare una disposizione capace di riconoscere e considerare la natura da questo punto di vista. Questa seconda dimensione non segue, ma precede e fonda la prima. Anzi, il concetto di fine, condizionato dall'idea dell'assolutamente giusto sembra dare un senso alla legge immanente della capacità di giudicare di cui Fichte parla nella *Praktische Philosophie*. La comprensione teleologica della natura, in questo senso, è espressione di un certo stare al mondo del soggetto concreto che agisce ed opera all'interno della natura secondo fini che non sono necessariamente dettati dalla natura stessa.

4. LA CRITICA DELLA RIVELAZIONE COME MOMENTO RILEVANTE PER LA FORMAZIONE DI UNA DOTTRINA TRASCENDENTALE DELLA NATURA

Lo spostamento della critica della rivelazione dal piano della costituzione oggettiva della natura a quello delle modalità secondo le quali è possibile una determinazione libera da parte del soggetto concreto non è altro che un modo per pensare, a partire dalla comprensione di un fenomeno particolare, la coesistenza e l'interazione tra la legislazione della natura e quella della libertà in funzione del primato della seconda sulla prima⁴⁴. Questo stesso problema si trova alla base della discussione fichtiana della possibilità fisica della rivelazione, che occupa il § 7 della prima edizione del *Versuch* e il § 9 della II edizione. A questo livello non basta più ammettere

⁴¹ Fichte 1962, I, 1, p. 102

⁴² Cfr. su questo Breazeale 2004.

⁴³ Fichte 1962, I, 1, p. 147.

⁴⁴ Sul significato di pratico in Fichte cfr. Cesa 1992.

che un fenomeno assunto come rivelato debba eccedere tanto la dimensione meccanica della natura, quanto la possibilità che questa venga assunta come un tutto organico. Si tratta anche di mostrare che un fenomeno riconosciuto come causato da un'intenzione divina possa integrarsi nell'intero ambito dei fenomeni naturali. Altrimenti la funzione pedagogica della rivelazione verrebbe meno. La rivelazione, infatti, deve ridestare alla moralità facendo leva sull'autocoscienza sensibile dell'essere umano. In questo senso essa deve poter essere conforme alla sensibilità e rientrare appieno nell'ambito dei fenomeni naturali. La definizione della possibilità fisica della rivelazione deve perciò rispondere alla domanda: è pensabile in linea di principio qualcosa al di fuori della natura che abbia una causalità nella natura?

Non è possibile risolvere la questione subordinando immediatamente la comprensione della necessità naturale alla sua dimensione pratica o intendendo ciò che viene comunicato nella rivelazione come un messaggio di natura esclusivamente morale. Toccando la dimensione sensibile dell'essere razionale finito, la rivelazione ha valore solo nella misura in cui il soggetto concreto, nel momento in cui la accoglie, si rivela incapace di effettuare quella riflessione filosofica che ne mette in luce sia la ragione antropologica, sia il contenuto morale.

Il presupposto per pensare la coesistenza di natura e libertà è innanzitutto che gli effetti delle due legislazioni non si contraddicano, e in particolare che la concordanza tra legge della libertà e legge della natura si risolva in una "comune dipendenza da una legislazione superiore che sta a fondamento di entrambe, ma che per noi è totalmente inaccessibile"⁴⁵.

Da questo punto di vista tutti i fenomeni potrebbero apparire causati dalla libertà in riferimento alla legge morale e contingenti rispetto alla legge della natura. Ma siccome un tale punto di vista è inaccessibile, dovremmo limitarci a non "assumere tutti i fenomeni del mondo sensibile come necessari secondo mere leggi di natura", ma a considerarne molti "solo come contingenti" e spiegabili non "a partire dalle leggi della natura, ma solo *secondo* leggi naturali"⁴⁶. Spiegare qualcosa secondo leggi naturali significa non far dipendere un certo effetto completamente dalla causalità meccanica che domina la natura, ma considerare quest'ultima solo come causa della "forma" dell'effetto. In altre parole si riconosce che un certo fenomeno potrebbe rientrare nella sfera della natura, ma si lascia indeciso il giudizio sulla sua causa effettiva.

Poiché la rivelazione "non deve nemmeno fondare una convinzione – il che non è in suo potere – ma solo un'attenzione, a tale scopo è pienamente sufficiente se noi nel frattempo, finché siamo capaci della convinzione morale, ammettiamo teoreticamente solo come *possibile* che una causalità soprannaturale abbia avuto il potere di dar luogo a quel fenomeno"⁴⁷.

Così una rivelazione è fisicamente (cioè teoreticamente) possibile. In base alla particolare natura della materia della rappresentazione che caratterizza un fenomeno assunto come rivelato, l'induzione della sua causa spingersi anche oltre la sfera delle leggi meccaniche della natura. Nell'intervallo che si crea tra ragione teoretica e ragione pratica si apre lo spazio per il rapporto della ragione con un fenomeno singolo, strutturalmente dato a posteriori e totalmente resistente

⁴⁵ Fichte 1962, I, 1, p. 70.

⁴⁶ Fichte 1962, I, 1, p. 70.

⁴⁷ Fichte 1962, I, 1, p. 72.

a qualsiasi deduzione a priori. Viene così mantenuta viva l'esigenza di comprendere la natura come un mondo oggettivo completamente determinato e definito da una relazione reciproca di tutte le sue parti. Ma si mette anche in chiaro che tale esigenza può essere soddisfatta sempre a posteriori e deve essere rinnovata costantemente. La legalità fondamentale della natura necessita sempre di essere completata da una legalità particolare che può essere colta solo a posteriori, attraverso rappresentazioni di regole, progettate liberamente e spontaneamente, ma sempre e solo in conseguenza dell'incontro della ragione con un fenomeno che le resiste. La riflessione e, in ultima analisi l'immaginazione, rappresentano, anche nel *Versuch* di Fichte, le condizioni di possibilità per la formazione di queste regole, sia che si tratti di un ampliamento del raggio d'azione della causalità naturale, sia che si tratti del tentativo di un oltrepasamento del meccanismo naturale verso un sostrato soprasensibile.

La tendenza di Fichte a limitare la validità della rivelazione sia dal punto di vista della ragione teoretica, sia da quello della ragione pratica permette di pensare ogni modello di comprensione della natura, espressione di una progettualità razionale, come determinabile dal puro pensiero. Ma la validità di questo modello può essere provata solo a posteriori e mediante l'esperienza. Dal punto di vista teoretico questo limite è implicito nell'impossibilità di padroneggiare la totalità delle leggi della natura, ciò che permette di ammettere una rivelazione come fisicamente possibile. Dal punto di vista pratico, invece, lo stesso limite viene espresso dalla possibilità di pensare una dimensione della natura umana in cui la determinazione della legge morale non è sempre efficace, ma necessita di un contatto con la sensibilità per destarsi e per potersi esercitare.

La critica della rivelazione mostra come il tessuto che determina la comprensione della natura non può essere inteso come un ordine compiuto ed effettivo. La natura, in quanto sfera per l'esplicarsi della ragione, è sempre qualcosa di originariamente determinabile e, come tale, rappresenta un orizzonte pluripotenziale e virtuale. Attraverso l'agire del soggetto concreto è possibile attualizzare queste potenzialità in funzione dei tratti che costituiscono la soggettività concreta e attraverso l'ordine che emerge dall'intuizione sensibile, dove il molteplice si presenta, per così dire, da sé. Un certo mondo particolare è solo uno dei mondi per noi possibili, una delle possibili tappe della nostra progressione verso la realtà. La critica della rivelazione mostra come l'essere razionale finito sia relativamente vincolato rispetto al dato percettivo, ma anche come lo spirito umano sia recettivo rispetto all'idea di un fine, che lo rende libero di elaborare questa vincolatezza nelle determinazioni superiori e di farlo senza essere condizionato dal meccanismo naturale. E siccome l'impulso alla conoscenza viene soddisfatto solo nella misura in cui l'oggetto viene spiegato finché è possibile, la comprensione intellettualistica della natura rappresenta solo un primo passo, che precede la spiegazione teleologica e la ulteriore spiegazione della teleologia mediante la riconduzione della finalità della natura al suo fondamento originariamente pratico.

Questa idea di fondo permette di disporre in un ordine coerente i diversi usi che Fichte fa del concetto di fine nel *Versuch* e restituisce una visione più completa del rapporto tra religione, rivelazione e natura, che il filosofo svilupperà ampiamente nel corso della sua attività filosofica, ma le cui basi sono poste insieme a quelle della dottrina della scienza e, in un certo senso, anche prima.

Il fenomeno della rivelazione, assunto da Fichte non come necessario a priori, ma come rinvenibile empiricamente “presso tutti i popoli e presso tutte le nazioni”⁴⁸ non può certamente essere integrato in una dottrina trascendentale della natura, proprio per via di tutti i limiti che Fichte stesso impone alla sua validità già tra il 1792 e il 1793. Ed è forse per questo motivo che nella sua presentazione della filosofia fichtiana della natura Reinhard Lauth, non ha prestato sufficiente attenzione a questa prima elaborazione fichtiana. Sembra però evidente che nel *Saggio* il concetto di rivelazione rappresenta un momento particolare che permette di mettere a fuoco le diverse modalità di comprensione della natura possibili nel quadro di una ricerca filosofica che pone la sua attenzione, non al dato in quanto fenomeno costituito una volta per tutte, ma come elemento caratterizzato da uno strutturale rinvio oltre se stesso.

RESUMO: O artigo visa a uma compreensão da relação entre teleologia e revelação a partir do *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* de J.G. Fichte, concentrando-se na relação entre compreensão teleológica da natureza e teoria da vontade (§ 2); na função da revelação na gênese subjetiva do percurso teleológico que lhe doa sentido (§3) e, por fim, na sua importância para o desenvolvimento de uma filosofia transcendental da natureza (§ 4).

PALAVRAS-CHAVE: teleologia, revelação, natureza.

ABSTRACT: The paper analyses the relationship between teleology and revelation in J.G. Fichte's *Attempt at a Critique of All Revelation*. The following issues are considered in turn: the teleological conception of nature and will; the function of revelation in the subjective genesis of the teleological path, in which the revelation finds its sense; finally, the relevance of revelation to the development of a transcendental philosophy of the nature.

KEYWORDS: teleology, revelation, nature.

BIBLIOGRAFIA

- Breazeale, D. (2004). Wishful Thinking. Concerning Fichte's Interpretation of the postulates of Reason in his *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792). In W. Desmond, *Philosophy and religion in German Idealism* (p. 35-69). Dordrecht-Boston: Kluwer.
- Caracciolo, A. (1999). *Religione ed eticità*. Genova: Melangolo.
- Cecchinato, G. (2009). *Fichte und das Problem einer Ästhetik*. München: Ergon.
- Cesa, C. (1992). Sul concetto di pratico. In C. Cesa, *Fichte e l'idealismo trascendentale* (p. 101-118). Bologna: Il Mulino.
- Drilo, K. (2005). Offenbarung und Realität des Wissens bei Fichte. *Fichte-Studien*, 189-205.
- Fabbianelli, F. (1998). *Impulsi e libertà*. Genova: Pantograf.
- Ferraguto, F. (2015). A reflexão sobre natureza e o problema da aplicação: entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801). *Dois pontos*, c.s.
- Ferraguto, F. (2012). Decisão e dedicação. *Arquivo de Filosofia*, 217-225.
- Ferraguto, F. (2016). Fichte, Kant e l'orientarsi nel pensare. *Revista de Filosofia*, c.s.

⁴⁸ Fichte 1962, I, 1, p.18.

- Fichte, J.G. (1962). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-; I, Opere; II, Opere postume; III, Correspondenza; IV, Lezioni, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Henrich, D. (2004). *Grundlegung aus dem Ich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ivaldo, M. (1996). La filosofia della religione fra Kant e Fichte. Sul Versuch einer Kritik aller Offenbarung. In N. Pirillo, *Kant e la filosofia della religione (vol. 2)* (p. 483-517). Brescia: Morcelliana.
- Ivaldo, M. (2012). *Ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte*. Pisa: ETS.
- Kessler, M. (1986). *Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines „Versuchs“ von 1792*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Lask, E. (1903). *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen: Mohr.
- Lauth, R. (1984). *Die transzendente naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- Lazzari, A. (2003). Reinholds Behandlung der Freiheitsthematik zwischen 1789 und 1792. In M. Bondeli, & W. Schrader, *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds* (p. 191-215). Amsterdam: Rodopi.
- Marion, J.-L. (1997). *Etant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: Puf.
- Moretto, G. (1989). Prefazione. In J. G. Fichte, *La dottrina della religione*. Napoli: Guida.
- Niethammer, F.I. (1792). *Ueber den Veruch einer Kritik aller Offenbarung. Eine philosophische Abhandlung*. Jena: Erben.
- Olivetti, M.M. (1998). Prefazione. In J. G. Fichte, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*. Roma: Laterza.
- Olivetti, M.M. (2003). Olivetti 2003. Zum Religions- und Offenbarungsverständnis beim jungen Fichte und bei Kant, in „Fichte-Studien“, 23 (2003), pp. 192-201. *Fichte-Studien*, 192-201.
- Olivetti, M.M. (2004). Olivetti 2004. Religione e rivelazione nel giovane Fichte e in Kant. In A. Russo, & Jean-Louis Vieillard Baron, *La filosofia come santità della ragione, Scritti in onore di Xavier Tilliette* (p. 77-89). Trieste: Edizioni Universitaria Trieste.
- Olvetti, M. M. (1992). *Analogia del soggetto*. Roma: Laterza.
- Rickert. H. (1892). *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Freiburg: Wagner.
- Valentini, T. (2015). La filosofia trascendentale come “scienza della libertà”: la prospettiva di Fichte nella Dottrina della scienza nova methodo (1796-99). *Fogli di Filosofia, c.s.*
- Wettekind, F. (1997). Von der Religionsphilosophie zur Wissenschaftslehre. Die Religionsbegründung im § 2 der zweiten Auflage von Fichtes Versuch einr Kritik aller Offenbarung. *Fichte-Studien*, 101-113.
- Widmann, J. (1982). *J.G. Fichte*. Berlin: De Gruyter.
- Wildfeuer, A.G. (1999). *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog.

Federico Ferraguto é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Professor visitante do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Roma Tor Vergata. Foi pesquisador bolsista (PNPD-Capes) na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Possui um doutorado em Filosofia pela Universidade de Roma Tor Vergata (2008). Aperfeiçoamento na Ludwig-Maximilian Universität München (Alemanha). Foi bolsista de post-doutorado na Universidade de Parma e pesquisador na universidade de Roma Tor Vergata. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase na filosofia clássica alemã (especialmente J.G. Fichte, K.L. Reinhold), metodologia da pesquisa histórico filosófica (Konstellationsforschung), neokantismo (E. Lask) e fenomenologia (E. Husserl). Montaigne.

Federico Ferraguto is professor at the Pontifícia Universidade Católica do Paraná (UFPR) and a visiting professor at the University of Roma Tor Vergata. He earned a PhD at the University of Roma Tor Vergata (2008) and was granted a scholarship to pursue advanced studies on Fichte's philosophy at the Ludwig-Maximilian Universität München. He was a post doctoral fellow at the Universities of Parma and Roma Tor Vergata. He was granted a scholarship by post-doc PNPD-Capes for a research stay at the Federal University of Paraná (UFPR). His research interests are, among other, in German Idealism, especially J.G. Fichte, K.L. Reinhold, the methodology of history of philosophy (Konstellationsforschung), Neokantianism (E. Lask) and Phenomenology (E. Husserl).

Recebido / Received: 12/01/16

Aprovado / Approved: 8/02/16

NOTAS SOBRE INTUIÇÃO, CONCEITO E REFLEXÃO: FICHTE E A *ANFIBOLIA* DA PRIMEIRA *CRÍTICA*

João Geraldo Martins da Cunha

I

Kant é enfático ao avaliar a *Doutrina-da-ciência* de Fichte: não se trata, senão, de “uma pura lógica”¹. De sua afirmação podemos inferir que, ao projeto de uma *Wissenschaftslehre*², faltaria uma distinção clara entre intuição e conceito, mediante o que ela seria passível de, pelo menos, duas críticas básicas: (a) em primeiro lugar, não reconhecer a autonomia da sensibilidade frente ao entendimento e, portanto, negligenciar a necessidade de uma análise transcendental da sensibilidade; (b) em segundo lugar, metodologicamente, negligenciar a diferença entre conhecimento matemático e conhecimento filosófico, i.e., conhecimento por construção de conceitos e conhecimento por conceitos (Kant, *KrV*, B 714).

Quanto ao primeiro aspecto, é conhecida a crítica de Kant a Leibniz presente na *Anfibolia dos conceitos da reflexão*. Leibniz é passível de crítica na medida em que, ignorando a dualidade irreduzível das fontes do conhecimento, teria reduzido o sentido dos conceitos da reflexão à sua significação puramente intelectual. Em outras palavras, ao não reconhecer a intuição sensível “como condição propriamente originária de doação de objetos” (Haumesser, 2002, p.9), acabaria por tornar “objetivas” as exigências lógicas “subjetivas” de nosso pensamento e, portanto, teria “intelectualizado os fenômenos” (Kant, *KrV*, B 326-327). Nessa direção, a *W-L* seria, em princípio pelo

¹ Carta de 28 de agosto de 1799: “A doutrina-da-ciência não é nem mais nem menos que uma simples lógica... enquanto lógica pura, faz abstração do conteúdo de seu conhecimento; a partir desta lógica pura é vão procurar um objeto real” (Kant, 1986: 1211; Ak, XII, 3, 396).

² A *Doutrina-da-Ciência* (*Wissenschaftslehre 1974-5*) será indicada apenas como *W-L*. As referências para os textos de Fichte serão feitas a partir da edição *Fichtes Werke – Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte*, Berlim: Walter de Gruyter & CO, 1971. Doravante, indicada *FSW*, seguida da indicação do volume e da página. As indicações para a *Crítica da razão pura*, doravante *KrV*, serão feitas a partir da edição Felix Meiner Verlag, Hamburgo: 1956. Para a tradução das citações foi utilizada aquela de Fernando Costa Mattos da editora Vozes, Petrópolis, 2012.

menos, passível das mesmas críticas, porquanto faria a significação do “objetivo” e do “subjetivo” resultar de uma oscilação da imaginação³.

Quanto ao segundo aspecto, aquele que diz respeito à diferença entre conhecimento matemático e conhecimento filosófico, a comparação entre a “Doutrina transcendental do Método”⁴ e os escritos programático-metodológicos de Fichte – particularmente no que concerne aos anos de Iena⁵ – nos faria ver certa confusão operada pela *W-L* entre essas duas formas de conhecimento que a *Crítica* pretende tão claramente separar. Afinal, não são poucos os exemplos, retirados da matemática, de que Fichte se vale para ilustrar a aquisição de um conhecimento filosófico qualquer.

Para ficar num caso apenas, no *Comunicado claro como o Sol*, o exemplo da construção de um triângulo é duplamente significativo (Fichte, *FSW*, II, p.370-374). Por um lado, e de modo mais direto, ele explora as relações entre os procedimentos envolvidos na *W-L* e a geometria – tomando a geometria como exemplo paradigmático de ciência –; por outro lado, acaba por mostrar que o fundamento do procedimento geométrico (o “construir”, “traçar” etc.), que torna suas proposições universalmente válidas, está na “faculdade-de-construir” que a *W-L* pressupõe. A necessidade com a qual estão vinculadas as proposições geométricas deriva da necessidade que vincula os passos da construção expressa nessas proposições, a qual, por sua vez, deriva da necessidade inerente à “faculdade-de-construir”. Assim, ainda que a relação entre a *W-L* e a geometria seja uma relação de fundação – a geometria deve ser fundada na *W-L* –, de todo modo elas parecem compartilhar os mesmos procedimentos, e é exatamente por esse parentesco que uma pode ser o fundamento e justificação da outra.

Ainda que não seja ponto pacífico determinar a relação entre os textos, por assim dizer, “programático-metodológicos” e a primeira exposição da *W-L*, ao considerarmos os diversos exemplos matemáticos – tomados como casos paradigmáticos de saber e evidência –, talvez possamos acusar Fichte de “pré-crítico” e afirmar que a pretensão da *W-L* em ser uma “nova exposição” do projeto crítico não passaria da vã ilusão “leibniziana” de uma “pura lógica”. Embora o assunto seja demasiado amplo, de todo modo, minha hipótese geral caminharia numa direção contrária a essa, ponderando em outros termos a relação Kant-Fichte (Zöller, 2000)⁶.

As limitações desse trabalho impedem uma avaliação satisfatória dos dois aspectos aqui mencionados, de modo que, por ora, pretendo fazer apenas uma análise da *Anfibolia* da primeira *Crítica* tendo em vista perguntar, ainda a título de ensaio e como hipótese de trabalho,

³ Quanto ao papel da imaginação (*Bildungskraft*) – “forma formante”, na expressão de Rubens R. Torres Filho – cf. o capítulo II (“A imaginação radical”) de *O Espírito e a letra*, que mostra como essa dialética de “determinação recíproca” entre “eu” e “não-eu” foi de capital importância para a Doutrina-da-ciência (Torres Filho, 1975, p.76-124).

⁴ “Desde o *Preissschrift* de 1763 (...), Kant estabeleceu o argumento que exclui da filosofia a imitação dos procedimentos matemáticos, e remeteu a eficácia destes à particularidade do objeto confeccionável a cujo tratamento eles estão reservados” (Fichant, 2006, p.31).

⁵ A divisão é de Pareyson. Refiro-me ao que ele nomeia de “Período de fundação da ‘filosofia da liberdade’”, que iria de 1790 a 1801 (Pareyson, 1976).

⁶ Evidentemente, a própria pretensão de uma “exposição sistemática” do “mesmo conteúdo” da *Crítica* tem seus pressupostos. Ainda que de passagem, vale ressaltar que o próprio Kant – frente às supostas tentativas de realização sistemática de sua filosofia – abandona a ideia de que a “Crítica é um tratado do método” que um sistema futuro viria completar. Não bastasse isso, tal pretensão supõe que é possível, segundo a letra de Kant, “compreender melhor um autor do que ele mesmo” (Kant, *KrV*, B 370).

em que medida as críticas explicitamente endereçadas a Leibniz não poderiam, por analogia, legitimamente ser estendidas ao projeto de Fichte. Em contrapartida, gostaria também de indicar que certas ambiguidades nas formulações de Kant constituem a fonte mais originária para a assunção do idealismo radical de Fichte frente ao ceticismo de Schulze.

II

A *Anfibolia* nos ensina que, ainda que a *Crítica* pretenda estabelecer as condições transcendentais *a priori* de funcionamento do conhecimento humano, isso não deve significar que as categorias, na ausência de qualquer “referência à experiência sensível”, tenham alguma “significação objetiva” (Kant, *KrV*, B 314). Fora da “ligação” entre sensibilidade e entendimento, da concatenação entre intuição e conceito, as categorias perderiam qualquer densidade epistêmica ou valor transcendental. Desse modo, para concluir a *Análítica transcendental*, Kant precisa diferenciar duas reflexões cuja indistinção pode dar ensejo a ilusões, notadamente: “a ilusão de considerar a possibilidade lógica do conceito ([pela qual] ele não se contradiz a si mesmo) como possibilidade transcendental das coisas (na qual um objeto corresponde a um conceito)” (Kant, *KrV*, B 302). Vítima dessa ilusão, Leibniz teria reduzido os conceitos à sua significação intelectual operando uma “Anfibolia dos conceitos da reflexão mediante a confusão do uso empírico e do uso transcendental do entendimento” Kant, (*KrV*, B 316).

A *Anfibolia*, como se sabe, é o “Apêndice” do terceiro e último capítulo da *Análítica dos princípios* intitulado “Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*”⁷, e, como tal, alinha-se à distinção entre uso empírico e uso transcendental do entendimento. Kant define o uso transcendental de um conceito em um princípio quando ele é referido a coisas em geral e em si mesmas; e uso empírico, quando ele é referido apenas aos fenômenos, i.e., a objetos de uma experiência possível (Kant, *KrV*, B 297-8). Essa dupla consideração decorre da tese geral de que o sentido de um conceito deriva de sua referência ao objeto de uma experiência possível; assim, “os princípios não significam (*bedeuten*) nada se não pudermos apresentar seu significado em fenômenos [*darlegen ilhre Bedeutung an Erscheinungen (empirischen Gegenständen)*]; ou ainda: “sem tornar sensível (*sinnlich zu machen*) um conceito, sem apresentar na intuição o objeto a ele correspondente, o conceito fica ‘*ohne Sinn*’, i.e., ‘*ohne Bedeutung*’ ” (Kant, *KrV*, B 299).

Como se vê, essas passagens parecem reforçar a tese de uma conjunção necessária entre intuição e conceito, sensibilidade e entendimento, como condição limitante de nosso conhecimento. Dessa forma, estabelecer as condições transcendentais de possibilidade do conhecimento – em princípio – não é assumir que conceitos puros do entendimento possam ter significação objetiva sem a intuição.

O problema é que não é inteiramente certo que a condição de sentido de um conceito seja sua referência a uma experiência possível – como podemos legitimamente inferir das passagens

⁷ Não podemos nos deter aqui no problema, indicado por M. Fichant, de saber exatamente se a *Anfibolia* é o “Apêndice” deste terceiro capítulo ou de toda a *Análítica* (Fichant, 1999, 531; Malter, 1981, p.284).

citadas. Isso porque, numa outra série de textos, Kant afirma *também*, particularmente na edição A, que as categorias, como funções lógicas da subsunção de um diverso num conceito, são modos de pensar o “significado” (*Bedeutung*) de um objeto segundo alguma função do entendimento (Kant, *KrV*, A 245). Agora, ainda que permaneça a tese de que, por meio da “categoria pura”, abstraída de toda condição sensível, não podemos determinar “nenhum objeto” (Kant, *KrV*, B 304), não é menos certo, porém, que, mesmo sem essa referência, a categoria mantém alguma significação, afinal, diz Kant, “sem as condições formais da sensibilidade, as categorias puras têm **significado** meramente transcendental (*bloss transzendentale Bedeutung*), mas não têm nenhum **uso** transcendental, pois este é em si mesmo impossível” (Kant, *KrV*, B 305, o grifo é meu). Como se vê, agora Kant não afirma que a condição de sentido de um conceito puro do entendimento depende de sua referência ao objeto de uma experiência possível; diz, ao contrário, que, sem essa referência, o conceito não teria nenhum **uso**, mas que, ainda sim, teria um “simples significado transcendental”.

A oscilação entre as duas formulações, a meu ver, recoloca o difícil problema acerca do estatuto dos enunciados da *Crítica*. Em outras palavras, se a tese crítica básica é a de que a condição de sentido de um conceito – mesmo puro – é sua referência à intuição, aquilo sobre o quê ela se pronuncia, as condições transcendentais de possibilidade do conhecimento (conceitos puros do entendimento e formas puras da sensibilidade) seriam, rigorosamente falando, “conceitos vazios”. Assim, a primeira formulação apresentaria uma espécie de contrassenso (entre a limitação crítica do conhecimento e a pretensão dos enunciados que afirmam essa limitação, mas que, por princípio, não obedecem a essa limitação) que a segunda formulação poderia evitar. Assim, a distinção entre **uso** e **significado** da segunda edição poderia corrigir um possível impasse da primeira edição, pois, se a condição de sentido de um conceito é de fato sua referência, toda a análise transcendental anunciada desde a Introdução poderia perder seu objeto.

Já a segunda formulação poderia se alinhar sem maiores dificuldades ao projeto da primeira de *Crítica* e tornar inteligível, por exemplo, o que podemos ler já em sua primeira página: “se todo nosso conhecimento começa *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência” (Kant, *KrV*, B 1); ou ainda:

se houver um conhecimento independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos, a ele denominamos, propriamente, *a priori*. Nessa medida, devemos denominar conhecimento *a priori* [cuja hipótese cabe à *Crítica* investigar] não aqueles que independem desta ou daquela experiência, mas aqueles nos quais se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência (Kant, *KrV*, B 2-3).

Passagens como essas nas quais Kant anuncia o projeto geral da primeira *Crítica* parecem indicar que apenas a segunda interpretação parece coerente com o espírito da filosofia kantiana. Não proponho aqui qualquer tentativa de solução para a ambiguidade; interessa-me apenas indicá-la, uma vez que, como tentarei mostrar ao final, o pós-kantismo (em especial, Fichte) nutre-se dela num sentido bastante preciso.

De qualquer modo, a despeito de qualquer ambiguidade nas formulações kantianas relativas à significação das categorias (notadamente, quanto ao estatuto dos enunciados críticos

sobre “conceitos puros” e “formas da intuição”), o que é certo é o fato de que a *Estética* (no sentido da *Crítica da razão pura*) é indispensável ao projeto crítico. Pois, quanto aos conceitos mediante os quais podemos chegar a conhecimentos empíricos, seu sentido ou uso depende prioritariamente de intuições.

Afinal, a descoberta – contra o empirismo⁸ – de que a origem das categorias não se funda na sensibilidade não nos autoriza a fazer delas um **uso** “que se estenda para além de todos os objetos dos sentidos”. Por outro lado, essa descoberta, anunciada pela Introdução, não deve nos levar a “intelectualizar os fenômenos” e, portanto, esquecer que as categorias “não passam de formas do pensamento que contêm somente a faculdade lógica de unificar *a priori*, em uma consciência, o diverso daquilo que é dado na intuição” (Kant, *KrV*, B 305-6)⁹.

Lida, portanto, à luz da distinção entre uso empírico e transcendental do entendimento (formulada no capítulo III), a anfíbolia revela sua regra: a confusão entre reflexão lógica e reflexão transcendental – que levou Leibniz a intelectualizar os fenômenos – decorre de certa negligência quanto ao papel da intuição sensível como condição originária *sine qua non* para a “doação” de objetos. Se, por um lado, refletir, nesse contexto, é “ter consciência da relação das representações dadas com nossas diferentes fontes de conhecimento” (Kant, *KrV*, B 316), por outro, Kant indica o entendimento e a sensibilidade como *as duas* faculdades que são “fontes do conhecimento”. Assim, ainda que possa haver uma reflexão lógica “na qual se faz abstração do poder cognitivo a que dadas representações pertencem” (Kant, *KrV*, B 318), apenas uma reflexão transcendental apresenta uma “tópica” a partir da qual podemos estabelecer a possibilidade de fundação da comparação “objetiva” das representações (Kant, *KrV*, B 319).

A apresentação das quatro rubricas para comparações possíveis entre conceitos num juízo (identidade e diversidade; concordância e oposição; interno e externo; determinável e determinação [matéria e forma]) permitirá a Kant fazer a crítica, respectivamente, do princípio dos indiscerníveis, da contradição como única oposição possível – por conseguinte, da falta da noção de grandeza negativa –, da harmonia preestabelecida e, finalmente, da doutrina “intelectual” do espaço e do tempo. De forma geral, essas críticas anunciam a lição kantiana segundo a qual, embora o entendimento deva ser considerado como fonte originária de conceitos que tornam possível a experiência, disso não decorre que seu **uso** possa ser outro além do empírico; por conseguinte, se a crítica professa – contra o empirismo – a originalidade do entendimento frente à sensibilidade, ela também assume – contra o racionalismo de Leibniz – a irreduzibilidade da sensibilidade ao entendimento.

Sem pretender reconstituir no detalhe toda a argumentação kantiana podemos dizer, de forma geral, que as críticas dirigidas a Leibniz convergem para a ideia de que o “metafísico da velha guarda”: “não enxergou como **originárias** as condições da intuição sensível (...),

⁸ Cf., notadamente, Kant, *KrV*, B1: “Pois bem poderia o nosso conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma”.

⁹ Reforçando a ambiguidade, contrariamente ao que é enunciado em B305 relativamente à diferença entre **uso** e **significado**, agora, em B306 (mais abaixo), Kant diz que as “formas sensíveis puras” teriam algum significado, mas que a categoria – “como modo de ligação de um diverso próprio ao entendimento” – “não significaria nada (*nichts bedeutet*) sem a intuição pela qual este diverso pode ser dado”.

pois, para ele, a sensibilidade era apenas um modo confuso de representar, e não uma fonte peculiar das representações” (Kant, *KrV*, B326, o grifo é meu). E se, procedendo assim, Leibniz intelectualizou os fenômenos, o fato é que, “do mesmo modo” (Kant, *KrV*, B327), “Locke sensibilizou todos os conceitos do entendimento”. Esse “do mesmo modo” significa, como a sequência do texto indica claramente, que nenhum dos dois pôde ver no entendimento e na sensibilidade duas fontes irreduzíveis de representações cuja ligação, *apenas*, pode garantir sua “validade objetiva”.

Parece certo, então, que, segundo a *Anfibolia*, Leibniz considerou a reflexão em termos exclusivamente lógicos e, portanto, negligenciou a originalidade própria da sensibilidade. No entanto, não é tão evidente a razão, alegada por Kant, para essa negligência. A meu ver, a aproximação entre Leibniz e Locke pode ser a chave para essa questão. Se Leibniz intelectualiza os fenômenos “do mesmo modo” que Locke sensibiliza os conceitos do entendimento é porque, aos olhos de Kant, ambos partilham de uma concepção do entendimento como mero poder de análise. Isto explicaria por que Kant apresenta como correlatas, sem fornecer maiores explicações, duas teses: (1) Leibniz e Locke abraçaram uma compreensão analítica do entendimento e (2) o primeiro não reconheceu a contribuição específica – e insubstituível – da sensibilidade na constituição do conhecimento:

Em vez de buscar no entendimento e na sensibilidade duas fontes inteiramente diferentes de representações, que somente em *conexão*, todavia, podem julgar as coisas de maneira objetivamente válida, cada um desses grandes homens se ateu a apenas uma delas, julgando que se referia imediatamente às coisas em si mesmas, ao passo que a outra não faria mais do que embaralhar; ou então ordenar, as representações da primeira (Kant, *KrV*, B 327).

Assumir que o entendimento apenas “ordena” as representações sensíveis ou que a sensibilidade “confunde” as ideias claras e distintas do entendimento supõe um mesmo preconceito de base: o entendimento conhece mediante, *apenas*, uma análise das representações. Numa formulação em negativo, por exemplo, Kant diz num contexto de crítica à monadologia: “Não podemos dizer que as categorias (puras) têm objetos; antes, elas determinam apenas o objeto transcendental em relação à nossa sensibilidade mediante a **síntese** do diverso na intuição”¹⁰.

O “erro” de Leibniz, portanto, decorre de sua concepção, por assim dizer, analítica do entendimento. Por não reconhecer que o entendimento é “o poder de produzir por si mesmo representações” (Kant, *KrV*, B75), e, nesse sentido, tomá-lo, tão-somente, por uma análise das representações – de tal forma que “o conhecimento não é outra coisa senão a **percepção** da relação e conveniência ou oposição e não conveniência que existe entre nossas ideias” (Leibniz, 1988, p.308; cf. Belaval, 1976, p.123) –, decorre a *Anfibolia* de Leibniz. Em outras palavras, uma compreensão analítica do funcionamento do entendimento em termos de “clareza e distinção” das ideias, acaba por onerá-lo com atribuições que, genuinamente, seriam atribuições específicas da sensibilidade; por outro lado, nada impediria, segundo Kant, que se atribuísse a ele a tarefa de operar a unidade sintética junto à intuição. Afinal, nos termos da *Crítica*, ao entendimento cumpre realizar, paralelamente, tanto a tarefa – que longa tradição reconhece

¹⁰ Trata-se da Reflexão 5554 (1779-1781), retirada do Tomo XVIII (Metafísica), *Gesammelte Schriften, herausgegeben Von der Königlich preussischen Akademie de Wissenschaften*, Berlim, 1902-1983.

como sua – de operar a unidade de representações no *juízo*, quanto – novidade inquestionável de uma filosofia transcendental – aquela de operar a unidade numa *intuição* (Kant, *KrV*, B 104-105). Ao compreender em termos exclusivamente analíticos o entendimento, Leibniz recusa-lhe a chancela sem a qual, segundo Kant, não se teria nenhuma garantia para a obtenção de conhecimentos universais e necessários.

III

Na literatura recente, as relações entre os pensamentos de Leibniz e Fichte vêm sendo exploradas sob o argumento de que: “Leibniz é uma presença significativa no pensamento de Fichte porque nele ocorrem antecipações transcendentais” (Ivaldo, 2000, p.12). Embora muitas questões interessantes possam surgir dessa aproximação, a inspiração kantiana do projeto de Fichte é absolutamente inegável. Portanto, qualquer aproximação entre Fichte e Leibniz só poderá ser ensaiada, a meu ver, a partir da mediação de Kant.

Nesse sentido, essa rápida leitura da *Anfibolia* levanta algumas questões difíceis ao intérprete de Fichte que pretende buscar em Leibniz formulações paralelas àquelas da *W-L*. Pois, se é verdade que as filosofias de Fichte e Leibniz convergem em algum sentido, então o ponto fundamental é o de saber se Fichte é ou não passível das *mesmas* críticas endereçadas a Leibniz, uma vez que, no final das contas, a premissa dessas críticas – como pretendo ter mostrado acima – estaria na ideia de um entendimento meramente analítico, i.e, um entendimento cuja função se restringiria a uma análise das representações (sobrepondo as noções de intuição e conceito).

No entanto, a meu ver, Fichte não advoga semelhante concepção e, em grande medida, ao contrário, parece apostar suas fichas no ensinamento crítico acerca da espontaneidade do entendimento como capacidade sintética. Assim, afirma, por exemplo, que “todas as sínteses estabelecidas devem estar contidas na síntese suprema [dos três princípios], que acabamos de emprender, e deixar-se desenvolver a partir dela” (Fichte, *FSW*, I, p. 114). Um pouco antes dessa passagem, Fichte, retomando a questão kantiana “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”, afirma com bastante radicalidade: “Não há, portanto, em geral, segundo o conteúdo, nenhum juízo meramente analítico”. Embora a interpretação dessa tese envolva inúmeras dificuldades, pode-se assumir que, pelo menos no período de Iena, Fichte está comprometido com uma noção sintética do entendimento – uma vez pressuposto, é bem verdade, que juízo é a operação basilar do entendimento, tanto para Kant quanto para Fichte.

Não pretendo reconstruir a intrincada argumentação de Fichte sobre a noção de juízo para mostrar o quanto ela depende de uma compreensão fortemente sintética do entendimento (Fichte, *FSW*, I, p.110-123). Mas cabe dizer que essa argumentação de Fichte sobre a noção de juízo é o ponto culminante da apresentação dos três princípios da exposição da *W-L* de 1794-5. Com as noções de limite e divisibilidade, o terceiro dos princípios é estabelecido como limitação recíproca entre eu e não-eu e, a partir daí, são apresentados os esclarecimentos sobre antítese e síntese cuja articulação explica o funcionamento lógico do juízo como sendo

dependente da assunção do caráter absoluto do eu como síntese suprema. Façamos apenas uma rápida rememoração dos pontos centrais desse tópico em vista de nossa questão geral.

Sumariamente, talvez possamos dizer que, se, a rigor, para Fichte não há juízos analíticos, isso se deve ao fato de que juízo é o ato de igualar ou opor – juízo afirmativo ou negativo – dois termos mediante uma nota característica (*Merkmal*) que sempre pressupõe uma síntese anterior. Assim, antítese e síntese são aspectos distintos do funcionamento do entendimento: na antítese se faz abstração da ação de síntese do eu e na síntese se abstrai da ação de oposição do eu, para com isso se chegar, no primeiro caso, à “razão de distinção” e, no segundo, à “razão de referência”. Uma vez que a razão de referência indica o gênero e a razão de distinção a diferença específica, rosas e azaleias, por exemplo, são igualadas no gênero flores e opostas a partir de uma possível diferença específica, segundo um juízo antitético determinado; de tal forma que, quando são igualadas no gênero, se faz abstração de todos os outros índices que serviriam de fundamento para juízos antitéticos possíveis acerca delas.

Do ponto de vista das implicações mais gerais, essa análise do funcionamento dos juízos apresenta uma compreensão bastante peculiar do saber humano como um sistema. Mais precisamente, essas análises revelam que o saber humano, para Fichte, deve ser pensado como um sistema em cadeia, hierarquizado em sínteses cada vez mais “gerais” e “compreensivas” (*allgemeinnern, umfassendern*): numa estruturação que se estende desde a unidade absoluta referida ao eu, passando pelo eu da reflexão transcendental, e pelo eu da “divisibilidade” (ele é limitado “para poder ser igualado ao não-eu”), até sua dispersão em sínteses cada vez mais mediadas em direção “ao domínio da parte prática”.

Como conclusão parcial, podemos dizer o seguinte. Da compreensão que Fichte tem do juízo, mas não só dela, podemos inferir que pelo menos num sentido Fichte não é passível das mesmas críticas que Leibniz: ele não intelectualizou os fenômenos “do mesmo modo” (Kant, *KrV*, B327) que “Locke sensibilizou todos os conceitos do entendimento”. Pois, diferentemente de ambos, não compreende o entendimento como capacidade de análise. Se a *W-L* é uma “pura lógica”, para retomar a acusação de Kant, ela só pode sê-lo num sentido algo distante de Leibniz. Antes de exaltar nossa capacidade discursiva em termos de uma combinatória, Fichte será passível de crítica por parte de Kant talvez por ter levado o tema da “espontaneidade” ao limite da capacidade sintética do entendimento. Se a *W-L* não é um retorno à *mathesis universalis* do racionalismo pré-crítico é porque ela é uma “pura lógica” em outro sentido.

Para analisar esse ponto, cabe retomar aquela ambiguidade das formulações kantianas relativas ao sentido, significado e uso dos conceitos puros. Como vimos, segundo as formulações da primeira edição da *Crítica*, poderíamos ter uma espécie de contrassenso entre a limitação crítica do conhecimento e a pretensão dos enunciados que afirmam essa limitação, uma vez que eles, por princípio, não podem obedecer a essa limitação. Assim, a distinção entre **uso** e **significado** da segunda edição poderia ser entendida como a correção desse impasse, pois, se a condição de sentido de um conceito fosse, exclusivamente, sua referência, toda a análise transcendental anunciada desde a *Introdução* poderia perder seu objeto. Se afirmar que todo conhecimento começa com a experiência não é dizer que todo ele derive *da* experiência (Kant,

KrV, B1) é porque, de alguma forma, um conceito puro pode ter sentido independentemente da intuição. Mas isso não resolve todos os problemas de interpretação do projeto crítico.

Poderíamos assumir que, para não “intelectualizar os fenômenos”, e não cair no erro denunciado na *Anfibolia*, devemos lembrar que as categorias “não passam de formas do pensamento que contêm somente a faculdade lógica de unificar *a priori*, em uma consciência, o diverso daquilo que é dado na intuição” (Kant, *KrV*, B 305-6). Mas se, com isso, podemos evitar a anfibia, daí não decorre que uma dedução dessas categorias seja possível. Se a lição crítica é clara ao indicar que as categorias não podem ter outro **uso** além de sua aplicação sensível, os textos não são tão explícitos quanto ao “porquê” e ao “como” da subsunção do que é dado na intuição às categorias. Prova disso são as inúmeras interpretações a que a dedução das categorias foi submetida: desde a afirmação de seu caráter arbitrário até a acusação do paralelismo artificial entre categorias e formas lógicas do juízo.

Seria absolutamente despropositado resumir ou pretender resolver o tema da dedução aqui. O que não impede, porém, de se retomar o problema tendo em vista um aspecto específico, a saber, aquele de indicar que a posição de Fichte decorre de uma dificuldade íntima da filosofia kantiana. Retomo a questão a partir do modo pelo qual ela foi equacionada em *Kant e o poder de julgar*, de B. Longuenesse. Dentre as diversas formulações da questão, podemos ler a seguinte:

Por que a aplicação das formas lógicas de nosso pensamento discursivo não seria inteiramente arbitrária? (...) É preciso mostrar que essas formas não são apenas condições da subordinação dos conceitos segundo o uso lógico, mas condições da apresentação mesma dos fenômenos na intuição sensível, apresentação que faz desses fenômenos objetos suscetíveis de serem refletidos sob conceitos (Longuenesse, 1993, p.16).

Como podemos supor a partir dessa indicação, na interpretação de Longuenesse, o problema da dedução das categorias – e de seu possível caráter arbitrário – só pode ser resolvido evitando a chave de leitura segundo a qual as categorias devem ser “aplicadas” ao dado sensível – como, aliás, algumas afirmações de Kant parecem indicar. Na contramão dessa interpretação, por assim dizer, mais tradicional, Longuenesse, a meu ver, propõe a seguinte tese: se as formas lógicas servem de fio condutor para a descoberta e determinação das categorias, isso se deve ao fato de que, de algum modo, a “apresentação mesma dos fenômenos na intuição sensível” já antecipa as formas lógicas na medida em que o que é “dado” só o é segundo a aptidão discursiva do entendimento. É bem verdade que a interpretação de Longuenesse está longe de ser unânime. Notadamente, porque ela implica, entre outras coisas, uma releitura da relação entre Estética e Analítica, entre sensibilidade e entendimento. De qualquer forma, essa interpretação mostra que a solução da própria dedução das categorias parece caminhar para uma aproximação entre sensibilidade e entendimento que, textualmente, Kant parece recusar ao afirmar que, se existir uma raiz comum entre sensibilidade e entendimento, ela é incognoscível para nós (Kant, *KrV*, B 29). Por conseguinte, uma investigação filosófica sobre ela consistiria numa empreitada filosoficamente impertinente.

Assim, talvez por força do hábito, fomos acostumados a ler a Estética e a *Analítica* com relativa autonomia, por serem análises dos respectivos troncos do conhecimento humano, sensibilidade e entendimento. No entanto, o próprio Kant insiste no parágrafo 10 da *Analítica* que: “A mesma

função que dá unidade às diferentes representações *em um juízo* dá unidade também à mera síntese de diferentes representações *em uma intuição*” (Kant, *KrV*, B 104-5). Partindo desse paralelismo é que Longuenesse pretende traçar a necessidade – para a dedução das categorias – de uma releitura da *Estética* a partir da *Analítica*, uma vez que: “Todo o propósito da Dedução transcendental consiste em mostrar que não há natureza senão por esse trabalho de toupeira, graças ao qual os fenômenos são “determinados em vista das funções lógicas do juízo” (Longuenesse, 1993, p.XXIII). “Trabalho de toupeira” aqui, a meu ver, sinaliza o outro lado de uma espécie de duplicidade no funcionamento do entendimento, ora como ato sintético que unifica representações formando o “dado” sensível, ora como ato sintético que unifica conceitos em juízos e juízos em silogismos.

Ressaltando o “poder de julgar” como o *modus operandi* privilegiado de estruturação da *Crítica*, a obra de Longuenesse parece nos impor a necessidade de uma espécie de “remanejamento” da exposição kantiana. Tudo se passa como se fosse preciso, para boa compreensão do projeto kantiano, uma espécie de releitura da *Estética* à luz da *Analítica*; ou seja, tudo se passa como se não precisássemos esperar pelas análises do entendimento para encontrar o *Vermögen zu urteilen* em operação, de tal maneira que, ainda que subterraneamente, ele já despontasse ali onde menos se esperaria, a saber, no próprio funcionamento da sensibilidade.

Mas o que significa esse remanejamento da relação entre *Estética* e *Analítica* a partir do qual Longuenesse a apresenta o projeto crítico? Para alguns, ele significaria um flerte com uma forma radical de idealismo. De qualquer forma, é preciso reconhecer que a primeira noção de “objeto” que comparece na *Estética* sempre causou bastante embaraço aos leitores de Kant. Mais exatamente, se a “Revolução copernicana” autorizada pela *Crítica*, como anuncia Kant no famoso segundo Prefácio, deve nos alertar de que “objeto” em sentido próprio (crítico) só pode ser o “fenômeno”, isto é, aquilo que nos aparece segundo nossas categorias, não é menos verdade que a apresentação do funcionamento da sensibilidade na *Estética* teve de lidar com uma noção de objeto, por assim dizer, pré-categorial, como aquilo que nos afeta e sem o que não haveria “matéria” para o exercício do juízo. Tendo essa como uma de suas questões de fundo, *Kant e o poder de julgar* parece renovar o debate quanto a essa longa e tão acirrada polêmica que, como se sabe, está na origem do pós-kantismo como reflexão em torno da “aporética da coisa em si” – para recordar uma expressão de G. Lebrun. A meu ver, foi à luz desse debate e a partir da ambiguidade deixada pelas formulações da *Crítica* que Fichte pôde pretender reescrever a filosofia kantiana na forma de sistema.

É claro que não podemos desconsiderar que foi exatamente a reflexão sobre os atos originários do espírito – que permitiu a apresentação da unidade sistemática entre sensibilidade e entendimento – o alvo da acusação de Kant: como mera reflexão, a *W-L* não vai além de uma “pura lógica”. Mas, bem entendido, isso não se deve ao fato de que Fichte intelectualiza os fenômenos do “mesmo modo” que Leibniz, pelo contrário, porque, em vista de outro cenário – particularmente demarcado pelas objeções céticas ao kantismo¹¹ –, pretende explorar a unidade

¹¹ A análise completa da importância da *Anfibolia* para a avaliação do projeto filosófico de Fichte exigiria recuperar o debate acerca do estatuto da reflexão nas leituras da *Crítica* operadas no contexto de florescimento da *W-L*, notadamente no *Enesidemo* de Schulze, no *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação* de Reinhold, e no *Ensaio sobre a filosofia transcendental* de Maïmon. Este último, inclusive, faz uma leitura da *Crítica* na qual supõe que os conceitos da reflexão são os mais elevados do pensamento (Maïmon 1995: 100; Pippin 2000). Da análise desses textos, Isabelle Thomas-Fogiel chega a afirmar, por exemplo, que os conceitos da reflexão constituem, em alguma medida, as condições de enunciação da *Crítica* (Thomas-Fogiel, 2000, p. 40).

sinéctica do entendimento até suas últimas consequências. E isso tendo em vista apresentar a “raiz comum” que estaria na gênese tanto do entendimento quanto da sensibilidade.

Mas, se Fichte pretende ser fiel ao projeto kantiano, podemos legitimamente perguntar: por que levar a reflexão até essa “raiz comum”, correndo o risco de transformar o discurso filosófico numa “pura lógica”? A meu ver, podemos indicar, para isso, duas razões: 1) em primeiro lugar, para responder às objeções cétricas de Schulze contra a filosofia kantiana. Objeções que, lidas em seu detalhe, parecem incidir diretamente sobre o tema da coisa-em-si e, indiretamente, talvez sobre o problema de fundação do discurso filosófico quando pretende determinar os limites do conhecimento humano; 2) em segundo lugar, a indicação dessa raiz comum, por outro lado, pôde conduzir a reflexão filosófica de Fichte para o estabelecimento do primado prático com uma veemência muito mais radical do que aquela enunciada por Kant. Em outras palavras, buscar a unidade entre sensibilidade e entendimento pode ter sido o meio de que Fichte se serviu para outro fim: a saber, estabelecer a unidade entre razão teórica e razão prática, entre liberdade e natureza em nome tanto do primado prático quanto, para espanto de Kant, em nome da Revolução.

RESUMO: Este artigo pretende mostrar que a primeira filosofia de Fichte enraíza-se numa das teses mais centrais da filosofia kantiana: a assunção de que o entendimento humano é, prioritariamente, uma capacidade sinéctica. Para tanto, faz uma análise da Anfíbolia da primeira *Crítica* visando mostrar que, se Fichte é passível de crítica por parte de Kant, e de fato ele o é, isso não pode ser sumariamente entendido como uma acusação de que a Doutrina-da-ciência resultaria numa espécie de retorno ao racionalismo pré-crítico de Leibniz. Parece-nos que certas ambiguidades próprias às formulações da primeira *Crítica* teriam aberto espaço para que, no cenário pós-kantiano, e contra o ceticismo de Schulze, Fichte pretendesse reescrever a *Crítica* a partir de uma possível raiz comum entre sensibilidade e entendimento. Nesse sentido, a dedução das categorias, pelo menos na formulação de Longuenesse, já conteria indícios que, no limite, permitiram a Fichte assumir um idealismo radical.

PALAVRAS-CHAVE: Kant; Fichte; reflexão; intuição; sensibilidade; entendimento.

ABSTRACT: This paper aims to show that Fichte's first philosophy is rooted in one of the most central theses of Kantian philosophy: the assumption that human understanding is primarily a synthetic capacity. Therefore, it analyzes the Amphiboly of the first Critique aiming to show that if Fichte is open to be criticized by Kant, and indeed he is, this cannot be summarily understood as an accusation that the Doctrine-of-science would result in a kind of return to Leibniz's pre-critical rationalism. It seems that certain ambiguities inherent to the formulations of the first Critique would open space, in the post-Kantian scenario and against Schulze's skepticism, for Fichte's intention of rewriting the Critique departing from a possible common root between sensitivity and understanding. Accordingly, the deduction of the categories, at least in Longuenesse's formulation, would already contain certain clues that, ultimately, led Fichte to assume a radical idealism.

KEYWORDS: Kant; Fichte; reflection; intuition; sensibility; understanding

REFERÊNCIAS

- BEISER, Frederick. *German Idealism: The Struggle against subjectivism 1781-1801*. Londres: Harvard University Press, 2002.
- BELAVAL, Yvon. *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*. Paris: Gallimard, 1976.
- FICHANT, Michel. 1999, “L'idée critique et l'histoire de la raison”, *Revue de métaphysique et morale*, outubro-setembro de 1999, nº 4.

Para uma análise detalhada dos meandros do debate em torno do qual Fichte escreve a primeira versão da *W-L*, cf. Frederick C. Beiser (Beiser, 2002, p.222-272).

- FICHANT, Michel. 2006 “Du discours de la méthode à la Methodenlehre”, Michel Fichant e Jean-Luc Marion (org) *Descartes en Kant*. Paris: PUF, 2006, p. 19-37.
- HAUMESSER, MATTHIEU. *Kant. De l'amphibologie des concepts de la réflexion*. Paris: Vrin, 2010.
- IVALDO, Marco. *Fichte e Leibniz: La comprensione trascendentale della monadologia*, Milão: Guerini e associati, 2000.
- KANT, I. *Oeuvres Philosophiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, t.III, 1986.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften, herausgegeben Von der Königlich preussischen Akademie de Wissenschaften*. Berlin: 1902-1983.
- LEIBNIZ, *Nuevo tratado sobre el entedimiento humano*. Trad. Lourdes Rensoli, Laliga, Cuba: Editorial de ciências sociais, 1988.
- LONGUENESSE, Beatrice. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris : PUF, 1993.
- MAÏMON, Salomon. *Essai sur La philosophie transcendantale*, trad. J.-B. Scherrer, Paris: Vrin, 1995.
- MALTER, Rudolf. 1981, “Logische und transzendentale Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Orts der Kritik der reinen Vernunft”, *Revue internationale de philosophie*, v. 35, p.284-301.
- PAREYSON, LUIGI. *Fichte: Il sistema della libertà*. Milão: Mursia, 1976.
- PIPPIN, Robert. 2000, “Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism”, Sally Sedgwick (org.) *The reception of Kant’s Critical philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel.*, Cambridge: Cambridge University Press, p.147-170.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle. *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*, Paris: Vrin, 2000.
- TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*. São Paulo: Editora Ática, 1975.
- ZOLLER, Günter. 2000, “From Critique to Metacritique: Fichte’s Transformation of Kant’s transcendental Idealism”, Sally Sedgwick (org.) *The reception of Kant’s Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, p.129-146.

João Geraldo Martins da Cunha possui graduação (1997) e mestrado (2000) em filosofia pela UNICAMP, e doutorado (2008) em filosofia pela USP. É professor do curso de Filosofia da Universidade Federal de Lavras - UFLA; participa do Grupo de pesquisa Gênese e Crítica da Modernidade da USP, sob a direção do Prof. Ricardo Terra; é membro co-organizador do Grupo de pesquisa CNPQ: Lógica, Ética e Ontologia (DCH/UFLA). Atualmente pesquisa as relações entre os pensamentos de Kant e Fichte, a partir do tema da intersubjetividade e leciona as disciplinas de Filosofia Antiga I e Filosofia Moderna.

João Geraldo Martins da Cunha is professor of Philosophy at the Federal University of Lavras (UFLA), where he teaches Modern and Ancient Philosophy. He holds a PhD from the University of São Paulo (USP). He is a member of the research group on Genesis and Critique of Modernity directed by Ricardo Terra at the University of São Paulo (USP). He is member and co-founder of the CNPQ research group for Logic, Ethic and Ontology (DCH/UFLA). His main interests are in the relationship between Fichte and Kant and the question of intersubjectivity.

Recebido / Received: 3/02/16

Aprovado / Approved: 28/02/16

**DE VOLTA A KANT? A FENOMENOLOGIA
TRANSCENDENTAL TARDIA DE FICHTE**

*BACK TO KANT? LATE FICHTE'S
TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY*

Christoph Binkelmann

Na literatura secundária sobre a obra tardia de Johann Gottlieb Fichte, pelo menos não é incomum atribuir ao Fichte dessa fase um retorno a Immanuel Kant.¹ Como um filho que se perdeu pela metafísica, envolvido em mística e filosofia realista da vida ou do ser, o Fichte discípulo retorna aos braços confiáveis da filosofia transcendental kantiana, à qual ele na verdade desde sempre se filiou. Um intérprete dessa linha de pensamento fichteana tem seguramente boas intenções, pois a comprovação de um retorno a Kant garante a Fichte o ingresso na comunidade de autores que despertam interesse em nosso presente: o contínuo desprezo da filosofia analítica pelo idealismo alemão – embora de forma mitigada e com exceções generosas – atinge Fichte de modo mais veemente quando ele não se mantém nos domínios do reino da filosofia kantiana. Mas como seu fomentador e investigador, ele goza de certa consideração. Portanto, demonstrar uma aproximação do Fichte tardio a Kant também significa conferir a ele uma justificação de existência na azáfama atual da pesquisa – afinal, a pesquisa filosófica jamais se dissocia inteiramente de reflexões estratégicas.

Certamente, tanto em relação ao conteúdo quanto à forma (ou seja, à terminologia), o retorno de Fichte a Kant na filosofia tardia carece de justificação. É o que pretendo demonstrar a seguir, utilizando como exemplo a *Doutrina da Ciência* de 1812. Já superficialmente parece se confirmar a proximidade com Kant: no centro dessa preleção, encontra-se uma teoria do fenômeno ilustrada por meio da diferenciação entre intuição e conceito, da apercepção transcendental, de uma doutrina do juízo etc. É claro e indiscutível que Fichte elabora ali os avanços de Kant na *Crítica da Razão Pura*. Pode ser que oito anos depois da morte do filósofo de Königsberg, em 1812, e na recém-fundada Universidade de Berlim, essa associação com

¹ Esse retorno se mostra em conexão com temas do Fichte do período de Jena, os quais o “Fichte jovem e tardio” (entre 1801 e 1806) não coloca no centro de suas investigações. Cf. Günther Zöller: “Fichte in Berlin in München”, in: *Fichte-Studien* 28 (2006) 1-15.

Kant não estivesse fora de cogitação, mas tampouco era evidente. Na década anterior, o próprio Fichte desenvolvera uma terminologia e teoria próprias com as quais se livrara claramente do papel de exegeta de Kant que ainda lhe cabia em Iena. Contudo, Fichte parece querer retornar a Kant e demonstrá-lo com tal veemência como se fosse o caso tratar-se da confissão arrependida de ter se levado por influências estranhas, especialmente por Friedrich Heinrich Jacobi.²

Por outro lado, há um grande ponto de interrogação depois da expressão “de volta a Kant”. E deve continuar ao final desta contribuição. Espero, com isso, não ter removido a tensão desde já. Mas muito claros são os exemplos das *Doutrinas da Ciência* de outras épocas, como as do período intermediário da produção de Fichte, que se encontram em estreito contato com Kant. Que se pense apenas no começo da *Doutrina da Ciência* de 1804 (segunda preleção), onde Fichte toma a tripartição das críticas de Kant, inclusive a divisão entre perspectiva fenomênica e numênica, como ponto de partida de sua busca pelo absoluto. Ou também algo menos observado: na *Doutrina da Ciência* de Erlangen, de 1805, Fichte associa sua teoria do fenômeno (lá denominada de *existência*) a uma determinação relacional de intuição e conceito, a qual desemboca em uma doutrina transcendental do juízo.³ Além disso, a discussão sobre o absoluto e o trabalho com a crítica de Jacobi a Espinosa e ao niilismo também são o tema da *Doutrina da Ciência* de 1812: como introdução a seu próprio pensamento, Fichte escolhe a teoria do absoluto de Espinosa, realizando nela uma crítica construtiva que permite revelar o acesso à filosofia transcendental.⁴

Por isso, talvez seja também mais correto sustentar que Fichte *sempre* retornou a Kant. Como em todo retorno, é justamente por isso que se trata de considerar que Fichte passou um período mais longo no exílio especulativo e pôde observar a filosofia kantiana como um estrangeiro, ou melhor – para completar nossa metáfora: como alguém que retorna a sua terra natal depois de longo tempo e lá encontra tudo diferente e ao mesmo tempo familiar. Assim, é válido afirmar que um “retorno a Kant” também sempre significou, desde os primórdios ienenses até o fim berlinense, um “ir além de Kant” – precisamente um “retorno ao futuro”.

No que segue, não pretendo chegar a uma comparação direta, objetiva (*i.e.*, tomada por fora, passando por cima da cabeça de Fichte) entre a concepção de Fichte e a de Kant. Muito se escreveu sobre isso para que se possa ousar seriamente falar mais alto (pelo menos nesse âmbito). Procurarei antes descrever a própria tentativa de Fichte – e na potencialização da tentativa, certamente se potencializam as imprecisões. Quero, portanto, descrever como o próprio Fichte situa sua *Doutrina da Ciência* em relação à filosofia (teórica) de Kant. E possivelmente se encontre escondido por trás disso nada mais do que um esforço de ressocialização de uma *ilegalidade* filosófica. Concretamente, mencionarei em primeiro lugar a já bem conhecida história do início dos anos 90 do século XVIII para, em seguida, incluir a *Doutrina da Ciência*

² Essa aproximação possível de Fichte a Jacobi pode ser estabelecida sobretudo em *Destinação do homem* (1800). Para uma abordagem crítica, cf. Ives Radrizzani: “Die Bestimmung des Menschen: Der Wendpunkt zur Spätphilosophie?”, in: *Fichte-Studien* 17 (2000) 19-42. Também o volume 14 da série *Fichte-Studien* (1998) é dedicado à relação Fichte-Jacobi.

³ Eu apresentei essa teoria do juízo, bastante original e até agora negligenciada na pesquisa, em minha contribuição “Die absolute Relation ist das Licht’. Urteil, Licht und Sein in Fichtes Erlanger Wissenschaftslehre”, in: *Fichte-Studien* 34 (2010) 67-87.

⁴ Fichte demonstra com isso que, por um lado, compartilha da crítica de Jacobi a Espinosa, por outro, ele próprio não se torna vítima de um espinosismo.

de 1812 no contexto. Isso servirá para transpor tematicamente o abismo temporal entre o debate em torno da *Crítica da Razão Pura* e a filosofia tardia de Fichte.

I. HISTÓRIA PREGRESSA: FENÔMENO VERSUS COISA EM SI.

Já a centralidade do conceito de fenômeno na *Doutrina da Ciência* de 1812 sugere proximidade com Kant. Afinal, o que chamou a atenção com a publicação da *Crítica da Razão Pura* foi precisamente esse conceito e seu modo de aplicação. Por meio dele, Kant pretendia empreender uma limitação cética da extensão do saber humano que confrontasse especialmente a metafísica dogmática e não fosse vítima do ceticismo humeano. Mas logo em seguida, entraram fortemente em cena Friedrich Heinrich Jacobi e Gottlob Ernst Schulze com o plano de deslocar o foco do fenômeno para o seu conceito oposto, o de coisa em si. Desse modo, eles provocaram dois entendimentos que até hoje marcam a pesquisa sobre Kant e o idealismo alemão: em primeiro lugar, que a teoria kantiana do fenômeno se funda na tese (da incognoscibilidade) da coisa em si e não o contrário; em segundo lugar, que a querela em torno da coisa em si foi o próprio estopim e tema dominante do idealismo alemão.

É sabido que Jacobi e Schulze criticam em uníssono na filosofia crítica de Kant o fato de que sua limitação do conhecimento humano ao fenômeno apenas poderia ser levada a cabo mediante a introdução de uma coisa em si. Pois no fenômeno se manifesta um estado de coisas que Heidegger descreve como “o anunciar-se de algo que não se mostra por meio de algo que se mostra [...]. Aparecer é um não mostrar-se”.⁵ Desse modo, Kant tematiza algo, a saber, a coisa em si, que não lhe seria permitido tematizar dentro de sua filosofia, mas precisa fazê-lo para obter seu ponto de partida, ou seja, o do fenômeno: sem a coisa em si não se chega à doutrina transcendental do fenômeno, mas com a coisa em si não se pode nela permanecer.

Ora, nessa perspectiva soa plausível que, em face de uma limitação do saber ao fenômeno, a coisa em si não poderia nem deveria ser tratada no âmbito do saber crítico. Por isso, Kant estaria envolvido em uma contradição que indica, entre outras coisas, que sua própria limitação crítica não se sustenta. Kant não se atém ao fenômeno – o ater-se ao fenômeno é um tópico do ceticismo antigo e sua crítica ao dogmatismo, no qual, aos olhos de muitos, a filosofia crítica acaba incorrendo ao fim e ao cabo.⁶ Sob o pseudônimo do cético antigo Enesidemo, Schulze denunciará as falhas dogmáticas de Kant. Ao lado de sua conhecida crítica à suposta concepção kantiana da coisa em si, ele submete também o Eu transcendental (e seu aparato categorial), que ele entende com Kant sob o conceito de ânimo, a uma investigação crítica: Kant teria deixado ao fim em aberto, diz Schulze,

“o que propriamente seria esse ânimo, a ser pensado segundo ele como a fonte de certos elementos em nosso conhecimento; e isso antes permite aos leitores de sua obra entender aqui uma coisa em si, um númeno ou uma ideia”.⁷

⁵ Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 2006, 29.

⁶ Cf. sobre isso *Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, ed. por Malte Rosefelder, Frankfurt a. M., 1985, 99 (I, 23). O ater-se (*prosechein*) ao fenômeno implica abster-se (*epechein*) de juízos sobre as coisas ocultas, i.e., não aparentes.

⁷ Gottlob Ernst Schulze: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1792, 166.

Diante das três alternativas, Schulze mostra a impossibilidade de conciliar o Eu com os demais resultados da *Crítica da Razão Pura*. O ânimo não pode de modo algum determinar o fenômeno de modo semelhante a uma coisa em si. Mas então que status possuem os conceitos do entendimento, as formas da intuição, o Eu transcendental ou, em geral, a distinção entre intuição e entendimento? Eles não podem simplesmente ser definidos como sensações, pois de resto isso atestaria um status de aposterioridade. Por outro lado, o filósofo crítico tampouco pode reivindicar um conhecimento de seu Eu como coisa em si, pois assim abandonaria a filosofia crítica – e dessa vez, pela porta dos fundos.

É evidente (ao menos entre os conhecedores de Fichte, por isso eu tomo aqui um atalho) que Jacobi, e também Schulze, levados por sua perspectiva “realista”, forçam o tempo todo sobre o Eu kantiano uma psicologização, como se sua realidade fosse comparável com a realidade de coisas. Isso vale também para a coisa em si, tal como Hegel pontuou de modo ímpar em relação a Schulze:

“a filosofia especulativa [aqui: Kant e Reinhold] é continuamente representada como se diante dela se distendesse de maneira insuplantável como seu horizonte último a experiência comum na forma irretocável de sua realidade comum, e que ela pressuponha e pretenda procurar atrás daquele as coisas em si de seu horizonte, como montanhas de uma realidade igualmente comum que carregue em seus ombros aquela outra realidade; Schulze não consegue representar o racional, o em si, a não ser como uma rocha sob a neve; para o católico, a hóstia se transforma em algo divino e vivo; aqui não acontece o que o diabo desejava de Cristo, a saber, transformar pedra em pão, mas o pão vivo da razão se transforma perpetuamente em pedra”.⁸⁹

Resumidamente: a coisa em si e o Eu são representados como fósseis petrificados. Um pedreiro era filósofo no começo da história da filosofia, hoje todos os filósofos são pedreiros.

Único a ser declarado por Kant como seu entendedor, Salomon Maimon já fizera objeções a Schulze de modo menos polêmico, mais objetivo:

“A Crítica da Razão Pura não determina o ânimo como coisa em si, como númeno, tampouco como ideia. Nela, o ânimo significa nada mais do que o sujeito inteiramente indeterminado das representações, ao qual elas todas se reportam. A determinação desse sujeito como coisa em si, como númeno ou ideia faria do mesmo representação de si. Portanto, não seria mais mero sujeito das representações. Assim, em conformidade com seu conceito, ele precisa permanecer indeterminado. Ele é pensado meramente como o sujeito lógico, mas não sob a categoria a ele correspondente, i.e., jamais como númeno”.¹⁰

O teor da afirmação de Maimon é claro: Kant, ou melhor, todas as afirmações da *Crítica da Razão Pura* atêm-se ao fenômeno, ou seja, elas não ultrapassam o mesmo em direção a uma coisa em si, seja entendida como Coisa-coisa em si ou como Eu-coisa em si. Somente na época dessas questões sobre a coisa em si é que se torna visível o horizonte próprio da filosofia

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten* (1802), in: HEGEL, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Ed. pela Academia de Ciências de Nordrhein-Westfalen, vol. IV: *Jenaer Kritische Schriften*, Hamburg 1968ss, 201.

⁹ A tradução aqui citada encontra-se em BECKENKAMP, J. *Ceticismo e idealismo alemão*. Manuscrito, 2015, p. 84 (N.T.).

¹⁰ Salomon Maimon: *Gesammelte Werke*, vol. 5, Hildesheim 2000, 413.

transcendental, a saber, o fenômeno, que não é ele mesmo uma relação que surge da interação (inexplicável) de coisa em si e Eu em si, mas a relação de princípio que por autointerpretação (autorrelação) deriva todo o resto. Os óculos realistas através dos quais Jacobi e Schulze olham para Kant têm como pressuposto o primado dos *termos da relação*, entendidos como entidades pré-existentes – como pedras – que constituem a relação do fenômeno, ainda que não possam mais ser tematizadas nessa relação. Em vez disso, Maimon reconhece no pensamento de Kant um primado da relação: é o fenômeno que é tema do início ao fim da filosofia crítica e de cuja autointerpretação derivam todas as afirmações.¹¹

É esse entendimento da filosofia crítica que leva Fichte a ver em Maimon um “dos maiores pensadores de nosso tempo”.¹² Pois também a *Doutrina da Ciência* de Fichte é em sentido estrito *Fenomenologia*, a saber, autointerpretação (lógica) do fenômeno – e, por isso, não é uma doutrina do absoluto ou da verdade, sendo esta última entendida como componente integrante daquela.¹³ Por esse motivo, os elementos estruturais centrais como apercepção transcendental, intuição e conceito, sujeito e objeto etc. devem ser desdobrados a partir do próprio fenômeno para que a permanência dentro do mesmo seja garantida. Precisamente isso é o que Fichte demonstra na *Doutrina da Ciência* de 1812, a qual finalmente passamos a abordar agora.

II. A DOCTRINA DA CIÊNCIA DE FICHTE COMO FENOMENOLOGIA OU AUTOINTERPRETAÇÃO DO FENÔMENO.

Diante do pano de fundo mencionado, os avanços de Fichte na *Doutrina da Ciência* de 1812 podem ser transpostos não apenas para o contexto da teoria kantiana, mas também recuperam a consistência “antiespeculativa” que formulações abstratas preferem legar ao esquecimento.

Uma breve reflexão sobre o conceito de “fenômeno”, empreendida também por Fichte, pode auxiliar aqui para o que segue, além de evitar a espreita de falsas interpretações: “fenômeno” corresponde ordinariamente ao grego *phainomenon*, ou seja, ao que aparece (ao que se mostra); por isso mesmo, pode descrever o processo de aparecimento, o aparecer. Em função disso, ao menos em algumas passagens, o próprio Fichte distingue de forma explícita entre aparecer e aparecimento/fenômeno.¹⁴

¹¹ Essa inversão de perspectiva que propõe partir não do *termo da relação*, da coisa em si, mas da relação, do fenômeno, pode ser considerada como o mérito máximo de Maimon na interpretação de Kant. Também Jan Bransen identifica aqui a excelente contribuição de Maimon para a discussão (*The Antinomy of Thought. Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*, Dordrecht/Boston/London 1991, 60).

¹² Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/1795), in: FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Reinhard Lauth, Hans Jacob, Hans Gliwitzky, Erich Fuchs e Peter K. Schneider, vol. I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012, 368. Doravante, a edição será abreviada da seguinte forma: GA, com indicação da seção, volume e número de página.

¹³ Na *Doutrina da Ciência* de 1814 (segunda preleção), Fichte distingue uma doutrina da verdade de uma doutrina do fenômeno. O debate sobre a relação entre ambas já vem de bastante tempo na pesquisa. Segundo a opinião aqui defendida, a doutrina da verdade e o início da *Doutrina da Ciência* de 1812 com o fenômeno do absoluto (e, assim, a discussão com Espinosa) são apenas introdução, ainda não são a doutrina da ciência propriamente dita. Sobre a *Doutrina da Ciência de 1804*, cf. meu artigo “Der Weg zum absoluten Wissen. Die Funktion der Prolegomena in der Wissenschaftslehre 1804/II”, in: Jean-Christophe Goddard/Alexander Schnell (orgs.): *L’être et le phenomena. La Doctrine de la Science de 1804 de J.G. Fichte*, Paris, 2009, 99-109.

¹⁴ Cf. Johann Gottlieb Fichte: *Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahr 1812]*, in: GA II/13, 72s. Abreviada a seguir como WL 1812 – GA II/13.

Assim, aparecer e fenômeno devem ser adequadamente distinguidos um do outro, mesmo que ambos estejam *prima facie* talvez mais interligados do que se supõe. Em clara distância de Espinosa, Fichte alude a essa conexão quando parte da representação: *tudo é fenômeno*. De saída, não se afirma com isso nada mais do que o fato de sermos capazes de acessar apenas o fenômeno, ou seja, como ele nos aparece, e jamais o ser como ele é realmente em si. Fichte encontra uma confirmação dessa tese kantiana *ex negativo* por meio da refutação do princípio de Espinosa. Como se sabe, Espinosa parte da substância (absoluta) em sua Ética, a qual Fichte, por intermédio de Jacobi, iguala ao ser e, assim, desloca para a proximidade do ser no sentido de Parmênides. Fora desse ser e de seus modos, *i.e.*, de seus estados, não há nada para Espinosa: o ser é tudo. Fichte lança então a questão sobre como é possível em geral formular um *conceito* de ser e se esse conceito não precisaria ser pensado enquanto consciência, ou seja, contraposição objetiva do ser como algo fora do ser: “ao se dizer que não há nada fora dele, há algo, precisamente esse dizer, fora dele”.¹⁵

Para Espinosa, não há contradição entre ser e conceito de ser (o dizer) na medida em que ele, de acordo com Fichte – e Espinosa recebe essa interpretação também em Hegel – visa por fim a um misticismo no qual todo discurso sobre o ser, e com ele todo o saber, precisa extinguir-se em Deus (o ser).¹⁶ O ser é “conhecido” como tal apenas quando não se faz dele um objeto através da apreensão, pois nesse caso aquele que apreende, o sujeito, estaria fora do ser e, assim, o conceito de ser como o único que é contradir-se-ia a si próprio ou seria simplesmente falso. Em sentido estrito, não se pode de modo algum conhecer o ser, no melhor dos casos seria possível pressenti-lo em uma visão mística de unidade. Da crítica a Espinosa, Fichte chega à tese kantiana da incognoscibilidade da coisa em si. Para a filosofia que procede por conceitos, não é de modo algum possível partir do ser, sendo antes necessário fundamentar o seu conceito. A *Doutrina da Ciência* parte da faticidade do saber, ou seja, do fato de que dispomos de um conceito de ser que se expressa na cópula da proposição apofântica, no dizer “é”. Mas o conceito de ser não é então nada mais do que a consciência, ou seja, o *fenômeno* do ser. Para afirmar que o conceito de ser seja fenômeno, deve-se reformular a predicação “a é b” para “a aparece como b”. Sobre isso, mais adiante.

Consequentemente, Fichte filia-se à tese de que tudo sobre o que falamos ou temos um conceito só pode ser apreendido como algo que aparece (*phainomenon*). Ora, também na tese de que tudo é fenômeno parece se revelar uma contradição semelhante àquela entre ser e conceito de ser. Pois como se coaduna a afirmação *sobre* o fenômeno, sobre o processo de aparecer, com o fato de que tudo é fenômeno, ou seja, tudo é o que aparece? Aceitando-se que tudo para nós fosse apenas o que aparece, poderíamos então adicionalmente saber que todo fenômeno é ou isso significaria uma extensão ilícita do que aparece? Precisamente aqui, poder-se-ia novamente desdobrar o debate sobre a coisa em si: o saber sobre a fenomenalidade só é possível porque o fenômeno não apenas é, mas também *aparece*. Quando se afirma que tudo o que o homem tem diante de si é apenas o que aparece, a afirmação sobre a fenomenalidade (o processo de aparecer) não pode se situar fora do que aparece, mas precisa estar fundada nele.

¹⁵ WL 1812 – GA II/13, 52.

¹⁶ WL 1812 – GA II/13, 54.

Sua fenomenalidade deve aparecer imediatamente no que aparece, tal como Fichte esclarece com base no elemento imagético – ele toma o conceito de imagem como sinônimo do conceito de fenômeno: “a própria imagem explica o que é uma imagem”.¹⁷

De certo modo, Fichte demonstra a necessidade do aparecer, do mostrar-se, a partir do fenômeno do absoluto, o conceito de ser: “o fenômeno precisa, pois, mostrar-se de modo que ele possa formar a oposição no conceito do absoluto, [...] pois fora disso não há nenhum fenômeno do absoluto; é somente sobre seu pressuposto que fundamentamos a demonstração estrita do *mostrar-se*”.¹⁸ Sem mostrar-se, o *fenômeno* do ser jamais poderia ser um fenômeno do *ser*, ou seja, o fenômeno não poderia sequer ser entendido como tal e, com isso, a designação seria completamente sem sentido: o fenômeno deve poder ser apreendido, por um lado, como fenômeno (e não como ser), por outro, como fenômeno do *ser*.

A consequência dessas formulações é o aparecimento-de-si do fenômeno: “temos então o que queríamos, uma forma dupla de um e mesmo fenômeno. O fenômeno é, pura e simplesmente [...]. Ora, esse fenômeno aparece também pura e simplesmente como ele é, si mesmo *em si mesmo*”.¹⁹ Ambas essas formas do fenômeno, que Fichte denomina esquema I e esquema II, não são momentos apenas cronológicos ou separados um do outro na consciência, mas dois aspectos, a dupla aspectualidade do fenômeno: por um lado, fenômeno do ser, por outro, mostrar-se. Apenas quem isola o primeiro momento e o submete a uma consideração unilateral poderia acabar em conflito com a coisa em si.

Na sequência²⁰, Fichte analisa o mostrar-se do fenômeno e chega, por essa via, aos elementos formais apriorísticos do saber. Mais ainda: “a análise dessa segunda forma, do mostrar-se do fenômeno, é agora a verdadeira tarefa da doutrina da ciência. – . O que se segue a partir do mostrar-se? É isso, não mais do que isso ou outra coisa, que é a simples questão que ela tem de responder”.²¹ Talvez Fichte não tenha expressado em outro lugar de sua obra de modo mais claro que a *Doutrina da Ciência* fornece a resposta à questão sobre “o que se segue a partir do mostrar-se”, ou seja, que ela é *fenomenologia* entendida como autointerpretação do fenômeno.

Essa tendência da *Doutrina da Ciência*, *i.e.*, seu voltar-se para o que se mostra, significa simultaneamente um desvio da relação com o ser do (simples) fenômeno: “portanto, a doutrina da ciência abstrai da realidade”²² e se volta apenas para a forma, para o caráter imagético da imagem, a fenomenalidade do fenômeno. Os resultados globais da *Doutrina da Ciência* não dizem respeito à relação com o ser, que como tal permanece inexplicável ou mesmo presente e intocado como saber *fático* (como conceito do ser). Precisamente por esse motivo é que a *Doutrina da Ciência* tematiza também as condições de *possibilidade*, não as de *realidade* do

¹⁷ WL 1812 – GA II/13, 57. Christoph Asmuth apresenta a teoria da imagem de Fichte em: *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder. Eine Theorie der Bildlichkeit*, Darmstadt 2011, 72-91.

¹⁸ WL 1812 – GA II/13, 73.

¹⁹ WL 1812 – GA II/13, 61 (último grifo meu).

²⁰ WL 1812 – GA II/13, 62ss.

²¹ WL 1812 – GA II/13, 62.

²² WL 1812 – GA II/13, 63.

saber: “o fenômeno está posto ele mesmo de modo problemático <apenas> na imagem, não em seu verdadeiro aparecer, não como ente fático”.²³

Considerado em sua estrutura formal, o mostrar-se remete aos aspectos de identidade e duplicidade: “o fenômeno se mostra” contém uma referência – A aparece B, que é ao mesmo tempo autorreferência: o fenômeno mostra-se a si mesmo, ao fenômeno: “ambos pura e simplesmente Um como o mesmo fenômeno na duplicidade da forma. Algo no objeto, no sujeito, e vice-versa [;] pois é Um o fenômeno: mas esse fenômeno que é Um só pode ser na duplicidade dessa forma”.²⁴ Aparentemente *en passant*, Fichte desenvolve a apercepção transcendental de Kant, o Eu, como primeiro resultado da análise do mostrar-se a partir do próprio fenômeno. A autorreferência formal do fenômeno gera o *Eu*: “simplicidade, clareza tornaram-se valorizadas. Para Kant, mostrou-se vantajoso apenas ter fixado isso em uma questão:– é isto – sem se deixar confundir. *Eu* é forma que retorna em si mesma”.²⁵

Esse comentário notável e confuso expressa duas coisas: primeiro, equipara a pergunta de Fichte sobre “o que se segue a partir do mostrar-se” com a de Kant sobre “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*”, conforme já ficou claro a partir da transformação dessa questão em objeto da *Doutrina da Ciência*.²⁶ Segundo, resulta da respectiva questão de cada pensador a centralidade do Eu, como enfatizado na questão de Fichte. E aqui também se torna clara a vantagem da construção de Fichte: ele desvela o mal-entendido grosseiro, pelo qual o fenômeno surgiria a partir da relação dos polos subsistentes Coisa e Eu, ou seja, por meio de uma afecção da sensibilidade do Eu pela coisa em si, ao demonstrar o Eu como *resultado* da autorreferência lógico-formal do fenômeno. Por conseguinte, o Eu não é – como já para Maimon – nem um númeno, nem uma coisa em si ou uma ideia, mas um modo imediato de como o fenômeno é e deve ser. Na medida em que o fenômeno aparece, ele mostra para si que ele é; nessa autorreferência, ele aparece como Eu. Diferentemente de Kant, portanto, Fichte conclui que a apercepção transcendental não deveria ser expressa no “eu penso”, mas no “eu sou”: “o eu sou deve poder acompanhar todas as minhas representações”.²⁷

Um outro passo analítico da autorreferência formal do fenômeno conduz Fichte ao *conceito do conceito*. Em outras palavras: a autorreferência localizada no Eu não é nada mais do que o conceito fundamental – afinal, o que contém esse fenômeno do aparecer, o que ele diz sobre o aparecer? “Aparentemente nada sobre como ele é, mas que ele apenas é em geral <e> não é o absoluto. Um fenômeno do mero ser formal; a mera posição, a pura negação do não-ser, e nada mais”.²⁸ Consequentemente, a primeira exigência impõe que o fenômeno se apreenda

²³ WL 1812 – GA II/13, 65.

²⁴ WL 1812 – GA II/13, 71.

²⁵ WL 1812 – GA II/13, 63.

²⁶ Uma vez que se torna clara a diferença fundamental entre ambas as concepções, é interessante aqui uma comparação com Schelling que, já na juventude, trilha outros caminhos ao reformular a questão kantiana da seguinte forma: “como pode o Eu absoluto chegar a sair de si e contrapor-se pura e simplesmente um não-Eu?” (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), in: SCHELLING: *Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ed. por Hans Michael Baumgarte, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings e Hermann Zeltner, vol. I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ss., 99).

²⁷ WL 1812 – GA II/13, 77.

²⁸ WL 1812 – GA II/13, 73.

como tal, ou seja, em sua “autonomia” e sem qualquer determinação qualitativa de como ele seja. Essa igualdade a si mesma é para Fichte aquela que o “eu sou” expressa em primeira linha, o ser formal da autorreferência.²⁹

O que Fichte chama aqui de conceito é ainda o conceito fundamental (o Eu). Por conseguinte, deve-se evitar equipará-lo a nosso pensamento por conceitos. Contudo, ele resulta dessa atividade; em vez de na derivação tardia dessa conexão, pode-se esclarecer isso já na caracterização geral: o conceito designa a autonomia e, com isso, a substancialidade (de algo) onde se encontram ainda ocultos atributos qualitativos. Assim, por exemplo, no conceito de “pedra” ainda não é dito nada explicitamente sobre suas qualidades, apenas que algo é, mas não em absoluto ou em si: algo que aparece e se mostra para nós em relação a suas qualidades. Por isso, a expressão adequada de um conceito diz “ele é ...” (“a pedra é ...”), pelo que a abertura para seu fenômeno predicativo-qualitativo revela tanto quanto sua existência, seu ser formal, a saber, que ele é: predicação e afirmação de existência remetem para Fichte – como também para todo o idealismo alemão – não a diferentes modos de aplicação de ser, mas são aspectos de uma única e mesma coisa, precisamente também identidade, como deriva imediatamente da explicação do conceito a partir do mostrar-se. A separação discreta desses modos de aplicação do ser no século XX torna difícil para nós, contemporâneos, reavaliar essa compreensão, ou nos leva a considerar o velho modo de aplicação como ultrapassado, obscuro e falso.

Também por essas razões, o conceito de Eu que deriva imediatamente do mostrar-se do fenômeno é formulado como “eu sou”. Como já na *Fundação de toda a doutrina da ciência*, revela-se nessa fórmula um juízo tético que deve ser apreendido como um radical predicativo “Eu sou...” e expressa a infinita autodeterminidade do Eu. Diferentemente de objetos ordinários como uma pedra, cujos predicados são fixados pela realidade e reconhecidos através da intuição, os predicados do Eu e do fenômeno são produzidos de modo aberto e por livre autodeterminação.³⁰

Resulta claro do exposto que o conceito é incompleto para si. Em outras palavras, retornando à terminologia abstrata: o conceito sozinho não é nada mais do que uma tautologia formal. O fenômeno certamente se deixaria compreender como identidade de sujeito e objeto, mas não como fenômeno se também não subsistisse uma determinação qualitativa na autorreferência: “o fenômeno não é simplesmente sujeito-objeto, mas é o que é como fenômeno, embora na forma subjetivo-objetiva. Lá objeto, não mais do que isto: aqui mais: *i.e.*, tudo o que o fenômeno é por si mesmo: e do mesmo modo o sujeito”.³¹ Essa compreensão daquilo *que* o fenômeno é, segundo Fichte, é dada pela *intuição*. Se o fenômeno se mostrasse apenas a si mesmo, ele não apareceria *como* fenômeno. Somente por meio da intuição é que o fenômeno se mostra também como fenômeno. Isso leva Fichte à complexa estrutura do mostrar-se: “o fenômeno mostra-se como mostrando-se a si mesmo”. Aqui é possível separar intuição e conceito um do outro: o fenômeno se mostra (ser formal = conceito) como mostrando-se a si mesmo (ser qualitativo = intuição). O conceito é o suporte formal sem conteúdo, a intuição

²⁹ Também aqui se encontra um ponto em comum com Maimon: o Eu é entendido como sujeito lógico sem objetificação predicativo-qualitativa.

³⁰ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), in: GA I/2, 277.

³¹ WL 1812 – GA II/13, 74.

é o conteúdo sem suporte. Nessa medida, ambos se condicionam reciprocamente, podendo Fichte formular em bom estilo kantiano: “nenhum conceito sem intuição e vice-versa. O aparecimento-de-si é certamente a unidade sintética de ambos”.³²

Bem observado, trata-se no conceito e na intuição de designações para aspectos do aparecimento-de-si que ainda não têm nada a ver com conceitos empíricos ou intuições, tampouco com categorias do entendimento e formas da intuição. Estes são certamente deduzidos depois (podendo a designação atual ser fundamentada *ex post*), mas também são níveis secundários e inferiores. Trata-se aqui do conceito fundamental (= Eu sou) e da intuição fundamental (do Eu) que resultam em conjunto como o “Eu sou Eu” postos por Fichte desde o começo em conexão com a intuição intelectual (como unidade de intuição e conceito). Além disso, a estrutura do mostrar-se aponta já para a estrutura do juízo: “o fenômeno é visto como etc. [...]. O fenômeno, como ente propriamente, o sujeito lógico: como <isso e> aquilo, o predicado lógico: esse é o conteúdo fundamental desse ver”.³³ Dito de outra forma: o fenômeno se mostra (= sujeito, suporte) como mostrando-se a si mesmo (= objeto ou predicado, conteúdo).³⁴

Caso se quisesse seguir analisando o mostrar-se – o que Fichte certamente fará nas várias páginas seguintes da *Doutrina da Ciência* de 1812 –, então seria necessário observar primeiramente que, em relação ao mostrar-se, a divisão de sujeito e objeto em conceito e intuição deve ser desmembrada em uma quadruplicidade. Isso se deixa apresentar esquematicamente como segue: o fenômeno (objeto) se mostra (sujeito) como mostrando-se (objeto) a si mesmo (sujeito), “e essa quadruplicidade é unificada pelo novo e quinto elemento de um *como*”.³⁵

Na síntese suprema do *como*, da quintuplicidade, encontra-se por fim o fenômeno, o conceito de ser, a expressão completa, pois fenômeno significa nada mais do que algo que aparece *como* algo. Traduzido de volta para a fórmula predicativa, a cópula encontra-se sob o *como*: “o fenômeno se mostra *como* mostrando-se a si mesmo” quer dizer então: “o fenômeno é o fenômeno” ou, dito formalmente, “a é b”. Em oposição a Espinosa, Fichte desenvolve o ser na *Doutrina da Ciência* não como um imediato e absoluto, mas como a mediação suprema, a saber, como *conceito* de ser que representa a síntese suprema e com isso a resposta definitiva à questão kantiano-fichtiana fundamental da filosofia: o que se segue a partir do mostrar-se e como são possíveis juízos sintéticos *a priori*.

Disso não se segue de forma alguma que a filosofia alcance um fechamento como um todo. A quadruplicidade que chega à síntese pelo *como* indica que sujeito e objeto, incluindo também conceito e intuição, devem ser considerados em uma dupla relação: o fenômeno se mostra (sujeito-objeto subjetivo) como mostrando-se a si mesmo (sujeito-objeto objetivo). O sujeito-objeto *objetivo* do mostrar-se é aquele que é representado na filosofia teórica como o primado da intuição (o lugar do predicado!): todo conhecimento começa com a intuição sensível e se reporta a objetos mediados pela intuição. Por outro lado, deve-se considerar o

³² WL 1812 – GA II/13, 77.

³³ WL 1812 – GA II/13, 78.

³⁴ Também aqui se observa a equiparação fichteana de aparecer e ver já existente na tradução de Cícero do grego *phainomenon* por *visum*.

³⁵ WL 1812 – GA II/13, 75.

sujeito-objeto *subjetivo* do mostrar-se como indicando um primado do conceito. Assim, é o conceito que determina a intuição tal como ocorre na relação prática do Eu com o mundo, quando um fim conceitual modifica o mundo dos sentidos por meio da execução da ação.

Eu termino nesse ponto, mas poderia ir além. Com Fichte é sempre assim, pois para ele não há propriamente um fim, assim como também não há um começo, tudo se move no meio e em torno do meio. É o que eu gostaria de resumir na última parte e fundamentar brevemente no conceito de fenômeno.

III. CONCLUSÕES PARA UMA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL.

Qual a contribuição dessas construções de Fichte para a compreensão de uma fenomenologia transcendental? Por um lado, elas ajudam a eliminar o pré-julgamento de que o conceito de fenômeno como fundamento de uma filosofia transcendental estaria ancorado em uma aceitação *prévia* de uma coisa em si e um Eu. Ao contrário: o ponto de partida é e segue sendo o fenômeno. É somente mediante o desenvolvimento de suas estruturas que surgem as representações de autonomia (falsamente: o ser-em-si), objeto e Eu. Por isso, Fichte parte do meio, da relação e não dos *termos da relação*³⁶; nisto, ele continua a disputa kantiana contra os dogmatismos da velha e da nova metafísica, os quais colocam os termos antes da relação. Esse primado encontra expressão precisamente no mencionado quinto elemento, o *como*, que diz respeito à síntese suprema e que mais bem caracteriza o fenômeno.

Já muitos contemporâneos de Kant não compreenderam esse primado da relação, tendo iniciado por isso uma discussão fundamentalmente falsa que até hoje encontra eco em numerosas interpretações errôneas da filosofia transcendental de Kant e também da de Fichte. Também hoje parece ser mais plausível partir dos termos da relação, não importando tratar-se de um começo a partir do ser (natureza), como nas posições naturalistas dominantes, ou de um começo a partir de estados de consciência (no lugar da consciência), como nas teorias da consciência. Contra isso, as construções de Fichte permitem conceber uma teoria que possibilita explicar tanto a intuição e o pensamento que estão na base da fenomenalidade de nossas relações de mundo, como a autoconsciência (Eu) e também a estrutura de juízos que fundamenta nossa linguagem – tudo isso sem precisar isolar e petrificar essas faculdades ou estados como distintos ou independentes. Fichte enfatiza antes sua conexão interna e determinação dinâmica que perdem seu significado próprio pela fixação em estados ou pela análise em separado de componentes do saber humano. Justamente contra essa petrificação é que Fichte precisava lutar já na disputa acerca da coisa em si; a luta continua...

³⁶ É isso que também torna uma reconstrução de suas ideias tão difícil, de modo que muitos intérpretes preferem ater-se ainda à *Fundação de toda a doutrina da ciência* (1794/95), que aparentemente parte de um começo (princípio) e progride em direção a uma meta. Também por isso é difícil para Fichte elaborar uma introdução, porque ela não pode ser uma introdução para um começo. Que todo pensamento começa sempre no meio é uma compreensão que, além de Fichte, Friedrich Schlegel expressou de modo consequente: “por isso, a filosofia deve começar no meio como o poema épico, e é impossível expô-la e remontar parte por parte de modo que já a primeira estivesse inteiramente fundamentada e explicada por si. É um todo e o caminho para conhecê-lo não é uma linha reta, mas um círculo”. (Friedrich Schlegel: *Kritische Ausgabe seiner Werke*, ed. por Ernst Behler/ Jean-Jacques Anstatt/ Hans Eichner, vol. XVIII, Berlim 1958ss, 518).

ABSTRACT: The paper examines the role played by the concept of “phenomenon” (Erscheinung) in Fichte’s late philosophy. In the conferences on the “doctrine of science” that he held in 1812 in Berlin, Fichte develops a transcendental phenomenology whose roots go back to the dispute on the thing in itself initiated by Jacobi and Schulze. Fichte explains why the use of the concept of “phenomenon” by Kant averts the risk of dogmatism, and shows how the human faculties of intuition and concept, as well as the “I think” (“ich denke”), can be deduced from the notion of phenomenon.

KEYWORDS: phenomenon, thing in itself, “I think”.

RESUMO: Este artigo examina o papel do conceito de “fenômeno” (Erscheinung) na filosofia tardia de Fichte. Nas preleções sobre a doutrina-da-ciência, ministradas em Berlim em 1812, Fichte desenvolve uma fenomenologia transcendental que retoma as antigas querelas acerca da coisa-em-si levantadas por Jacobi e Schulze. Fichte explica de que maneira o uso do conceito de “phenomenon” por parte de Kant evita uma queda no dogmatismo e como as faculdades da intuição e dos conceitos, bem como o “eu penso”, podem ser deduzidas deste conceito.

PALAVRAS-CHAVE: fenômeno, coisa-em-si, “eu penso”.

BIBLIOGRAFIA

ASMUTH, C., *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder. Eine Theorie der Bildlichkeit*, Darmstadt 2011.

BINKELMANN, C., *Der Weg zum absoluten Wissen. Die Funktion der Prolegomena in der Wissenschaftslehre 1804/II*. In: Jean-Christophe Goddard/Alexander Schnell (orgs.): *L'être et le phenomena. La Doctrine de la Science de 1804 de J.G. Fichte*, Paris, 2009, 99-109.

_____. *Die absolute Relation ist das Licht'. Urteil, Licht und Sein in Fichtes Erlanger Wissenschaftslehre*. In: *Fichte-Studien* 34 (2010) 67-87.

BRANSEN, J., *The Antinomy of Thought. Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*. Dordrecht/Boston/London 1991.

FICHTE J.G., Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ed. por Reinhard Lauth, Hans Jacob, Hans Gliwitzky, Erich Fuchs e Peter K. Schneider, vol. I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012.

HEGEL G.W.F., *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten* (1802). In: HEGEL, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Ed. pela Academia de Ciências de Nordrhein-Westfalen, vol. IV: *Jenaer Kritische Schriften*, Hamburg 1968ss, 201.

MAIMON, S., *Gesammelte Werke*, vol. 5, Hildesheim 2000.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 2006, 29.

RADRIZZANI, I., *Die Bestimmung des Menschen: Der Wendpunkt zur Spätphilosophie?*. In: *Fichte-Studien* 17 (2000) 19-42.

ROSEFELDER, M. (Org.), *Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Frankfurt a. M., 1985, 99 (I, 23).

SHELLING, F.W.J., *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), in: SHELLING: *Historisch-Kritische Ausgabe, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Hans Michael Baumgarte, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings e Hermann Zeltner, vol. I/2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ss.

SCHLEGEL, F., *Kritische Ausgabe seiner Werke*, ed. por Ernst Behler/ Jean-Jacques Anstatt/ Hans Eichner, vol. XVIII, Berlim 1958ss, 518.

SCHULZE G.E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1792.

ZÖLLER, G., *Fichte in Berlin in München*. In: *Fichte-Studien* 28 (2006) 1-15.

Christoph Binkelmann is the secretary of the scientific committee for the edition of Schelling's works at the Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In 2006 he earned a PhD from the Universities of Heidelberg and Poitiers. He taught Philosophy in Dubrovnik (2006/2007) and Berlin (2007) and has been a researcher at the Technische and Humboldt Universities in Berlin, as well as in Dresden and Siegen. He is charged of book reviews for *Fichte-Studien* since 2009. From 2011 to 2015 he has been a member of the board of the International Johann-Gottlieb-Fichte-Society. His main research interests are in Practical Philosophy, Ontology, Transcendental Philosophy, Hermeneutic, History of Philosophy, History of Culture, Aesthetic and Philosophical Anthropology.

Christoph Binkelmann é secretário do conselho científico para a edição da obra completa de Schelling na Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Possui doutorado em cotutela pelas universidades de Heidelberg e Poitiers (2006). Foi encarregado de ensino na universidade de Dubrovnik, na Technische University (2006/2007). Foi pesquisador na Technische Universität e na Humboldt Universität em Berlin, e nas universidades de Dresden e Siegen. É responsável do setor das resenhas da revista internacional *Fichte-Studien*. De 2011 a 2014 foi membro do conselho da Sociedade Internacional Fichte. Atua principalmente nas áreas de filosofia prática, ontologia, filosofia transcendental, hermenêutica, história da filosofia, história da cultura, estética, antropologia filosófica.

Recebido / Received: 22/12/15

Aprovado / Approved: 08/02/16

LIBERDADE COMO PRINCÍPIO POLÍTICO: OS PRIMEIROS PRONUNCIAMENTOS DE KANT E FICHTE SOBRE A REVOLUÇÃO

FREEDOM AS POLITICAL PRINCIPLE: THE FIRST PRONOUNCEMENTS OF KANT AND FICHTE ON THE REVOLUTION

Emanuele Tredanaro

I.

Que o rumo político revolucionário da França do fim do século XVIII tenha sido acolhido na Alemanha com entusiasmo e participação, é confirmado, entre outros fatores, pela publicação maciça de revistas, opúsculos e panfletos¹, em toda parte do império germânico à disposição de um público interessado, embora não apto à revolução dado o contexto socioeconômico e político bem diferente daquele francês². Como é notório, a situação da Alemanha da época apresenta-se basicamente caracterizada por fragmentação política e isolamento comercial entre os estados alemães; ausência de uma força popular impactante como a da plebe urbana parisiense; manutenção “esclarecida” do poder central; propensão a um reformismo moderado por parte da *intelligentsia* da nascente sociedade civil burguesa³. Portanto, não obstante a intensa produção publicista alemã sobre a Revolução, não deve espantar que uma voz tanto eminente quanto equilibrada e cautelosa da velha guarda do panorama cultural e filosófico, como a de Kant, esteja reticente em se expor publicamente. Tampouco deve surpreender que uma voz ainda iniciante e não consolidada das novas levas de intelectuais, como a de Fichte, aguarde sua

¹ A mero título de exemplo lembrem-se: *Das Graue Ungeheuer e Hyperboreische Briefe*, Nürnberg 1784-90; *Argos*, Straßburg 1792-94; *Der Fränkische Republikaner*, Mainz 1792-93; *Der Patriot*, Mainz 1792-93; *Monatsschrift für das Jahr 1792 e Proserpina*, Altona 1792-93; *Niedersächsischer Merkur*, Altona 1792-93; *Straßburgisches Politisches Journal*, Straßburg 1792; *Neue Mainzer Zeitung oder Der Volksfreund*, Mainz 1793; e, após a Revolução já pegar outro rumo, *Annalen der Leidenden Menschheit*, Altona 1795-1801; *Beyträge zur Geschichte der Französischen Revolution*, Leipzig 1795-96; *Eudämonia oder Deutsches Volksglück*, Leipzig 1795-98; *Klio e Neue Klio*, Leipzig 1795-97; *Deutschland*, Berlin 1796; *Politische Unterhaltungen am Linken Rheinufer*, Bingen e Mainz 1797-98; *Historisches Journal*, Berlin 1799-1800.

² Com relação ao assunto gostaríamos de recordar a aguda e cativante reconstrução proposta por Habermas (1962), especialmente no capítulo I.4 e I.5, e no capítulo II.8 e II.9.

³ Para uma exposição da incidência destes fatores na história da filosofia alemã do século XVIII, cf. Gueroult (1939 [1974]), p. 152-169.

ocasião⁴, para entrar abertamente no debate acerca dos acontecimentos revolucionários. Para ambos, todavia, são conhecidos os pronunciamentos privados – de diversa relevância – que confirmam a atenção e o interesse dedicados pelos dois pensadores alemães à Revolução, desde seu início.

No caso de Fichte, o primeiro testemunho, que remonta ao dia 2 de agosto de 1789, consiste apenas em uma rápida anotação em seu diário, em que nos é oferecida uma cena de vida doméstica: “Passei a noite a ler, traduzir algumas passagens do *Esprit des lois* de Montesquieu, e dar um passeio bem entediante [...]. No jantar, comi junto com os Ott, fui bem recebido, conversamos do que se passa na França” (TbEOK, GA II.1, 212)⁵. De teor bem diferente é a primeira referência à Revolução na carta que, no dia 30 de agosto de 1789, Kant envia a Jacobi, com seus elogios à obra do conde von Windisch-Graetz, o *Discours dans lequel on examine les deux questions suivantes: 1. Un monarque a-t-il le droit de changer de son chef une constitution évidemment vicieuse? 2. Est-il prudent à lui, est-il de son intérêt de l'entreprendre?*, de 1788. Ao apreciar o talento filosófico que caracteriza a análise de Windisch-Graetz, expressão do “mais nobre modo de pensar cosmopolita”, mais especificamente, Kant demonstra compartilhar com o autor do *Discours* tanto o método crítico de investigação quanto a posição política desse procedente. De um lado, trata-se de distinguir com “clareza e conveniência [...] os motivos mais nobres na natureza humana, a qual os mistura, ou até os confunde com os físicos a tal ponto, que não tiveram o efeito que com direito poder-se-ia esperar deles, isto é, de estabelecê-los na sua pureza e colocá-los em jogo” (Br, AA 11: 75.11-21). De outro, o *Discours*, ao propor-se como análise “sobre a alteração voluntária da constituição nas monarquias”, apresenta-se ao mesmo tempo, “em parte, como profecia milagrosamente realizada, em parte, como sábio conselho aos déspotas”, e, portanto, “deve ser de grande impacto, na atual crise da Europa” (Briefe, AA 11: 75.24-25). No que se refere à política, a articulação de fundo da relação entre teoria e prática que Kant aperfeiçoará daí a poucos anos, já está claramente esboçada.

Como qualquer discurso teórico que pretenda averiguar as condições de possibilidade do conhecimento de seu objeto de investigação, a política também – pondera Kant – deve ser capaz de discriminar os princípios puros dos empíricos; ademais, na política, o esforço deve ser até maior, dada a natural confusão que nesse âmbito ocorre entre os motivos mais nobres e os físicos, assim como ocorre em geral na filosofia prática, isto é, em todos os âmbitos de análise relativos às causas de determinação da vontade e das ações humanas. Exatamente por se tratar não apenas de conhecer tais motivos em sua pureza, mas também de “colocá-los em jogo”, aliás, exatamente por se tratar de conhecê-los em sua pureza para tentar agir na arena política legítima e prudentemente, uma obra como o *Discours* de Windisch-Graetz torna-se fonte inspiradora, segundo Kant, para quem queira refletir criticamente sobre os eventos

⁴ Referimo-nos ao notório episódio da publicação anônima, em 1792, da *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, patrocinada e de fato divulgada pelo próprio Kant, o qual, ao revelar não ser autor do escrito, acabou tornando público o nome de Fichte. Como sabido, a popularidade ganha contribui à nomeação de Fichte como professor em Jena, em 1794.

⁵ Quanto à tradução da qual Fichte fala, ela não chegou até nós, embora sejam reiteradas as referências à obra de Montesquieu, sobretudo no segundo *Beitrag* (cf. Beiträge, GA I.1, 335-342). Quanto ao debate sobre a situação política francesa que ocorria em casa dos Ott, onde Fichte trabalhava como preceptor há acerca de um ano, intercalam-se conversas distensas a acesas discussões: por exemplo, em outra anotação de seu diário, em 19 de setembro de 1789, Fichte relata uma “alteração” com a Sra. Ott, durante a qual ele “perdeu a compostura” por causa de divergências sobre Maria Antonieta e as *Memoires* da condessa La Motte (cf. TbEOK, GA II.1, 220-221).

revolucionários na França. No entanto, Kant não pode não constatar que esse é o único impacto que uma teoria política crítica conseguiu até então, na medida em que suas propostas “nem sequer produziram crédito, muito menos efeito”, pois “ainda nenhum estadista tentou governar os homens de forma tão alta, a saber, segundo princípios, nem, mesmo, apenas quis olhar” (Br, AA 11: 75.25-28). Desde que seja desconsiderada a necessidade de distinção entre princípios puros *a priori* e princípios empíricos *a posteriori*, ou, melhor, desde que a relação entre teoria e prática seja assumida incorretamente como irrelevante ou até nociva e contraproducente, seja na interpretação das dinâmicas políticas como na consequente ação política, todo pensador político e governante estarão fadados ao fracasso. Como veremos, esse é o norte que orientará em 1793 as primeiras manifestações públicas acerca do direito de resistência, por parte seja de Kant seja de Fichte, em um cenário político e cultural de baixo consentimento à Revolução.

Na França, como se sabe, nesse ano se assiste a uma virada crucial no andamento da Revolução: além da execução de Luís XVI, ocorrida em 21 de janeiro, começa, em março, a revolta contrarrevolucionária na Vandéia, duramente reprimida pelas milícias revolucionárias; Marat é morto em 13 de julho, com Robespierre assumindo duas semanas depois a chefia do Comitê de salvação pública; é promulgada em 17 de setembro a “lei dos suspeitos”; são executados Maria Antonieta, em 16 de outubro, enquanto ao longo do ano todo nunca parara a perseguição dos líderes girondinos. A Alemanha passa, por sua vez, por um momento de recrudescência da censura, que se serve do edito de Wöllner em matéria religiosa para interditar, em 1792, a publicação da *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* de Fichte e a da segunda parte de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* de Kant⁶. O terreno da reação contrarrevolucionária, de resto, já alimentava-se há anos, ao menos desde a publicação, em 1790, das *Reflections on the Revolution in France* de Burke, cuja circulação contagia toda a Europa, repercutindo imediatamente também no debate na Alemanha, bem antes de aparecer, em 1793, a tradução integral para o alemão, por Gentz⁷.

Que, em 1793, a querela sobre a Revolução amadurecesse já há tempo entre os intelectuais alemães, é, pois, mostrado exemplarmente pela consistência que ela assume entre Kant, Gentz e Rehberg nas páginas da *Berlinische Monatschrift*. Ex-aluno de Kant, Gentz, inicialmente ainda a favor da Revolução⁸, publica, em 1791, seu texto *Über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts*, cujas ideias de fundo Wilhelm von Humboldt retomará, no ano seguinte, em seu escrito criticamente apologético⁹ da nova constituição francesa, *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue Französische Konstitution veranlaßt*. Após Kant publicar, em setembro de 1793, seu *Über*

⁶ Cf., por exemplo, com relação a Fichte, Sauter (2009), p. 105-140, e, com relação a Kant, Wiggermann (2010), p. 467-473.

⁷ Após o lançamento no início de novembro de 1790, em pouco mais de um mês, as *Reflections* chegam à quinta reimpressão da terceira edição, aparecendo, ainda em 1790, a primeira tradução francesa, em Paris. Em 1791, seguirão outras duas traduções francesas, em Lyon e Strasbourg, assim como uma tradução parcial para o alemão em Viena e duas traduções para o italiano em Roma e Köln (cf. Todd, 1964, p. 150-166).

⁸ Na carta a Garve de 5 de dezembro de 1790, Gentz ainda confirmava suas posições kantianas, escrevendo ao amigo que “o fracasso desta revolução constituiria um dos mais duros acidentes que atingiram o gênero humano. Ela é o triunfo da filosofia, o primeiro exemplo de uma forma de governo fundada em princípios e em um sistema coeso e consequente. Ela é a esperança e o conforto pelos tão inúmeros maus antigos, pelos quais a humanidade ainda geme” (Gentz, *Briefe*, vol. I, p. 178-179).

⁹ Humboldt, embora crítico com a Constituição de 1791, de modo particular com suas abstrações racionalísticas, contudo defende com todas as letras o espírito inovador da Revolução, pois “ela esclarecerá novamente as ideias, acenderá toda virtude ativa, e assim difundirá seus benéficos efeitos além das fronteiras da França. Ela seguirá então o curso de todos os eventos humanos, em que o bem nunca age no ponto em que nasce, mas à grande distância de espaço e de tempo” (Humboldt, *Ideen*, p. 96-97).

den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Gentz, já opondo-se à Revolução, responderá em dezembro do mesmo ano com um *Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis*. Rehberg, que manifestar-se-á na *Berlinische Monatschrift* em janeiro de 1794 com as observações contidas em *Über das Verhältniß der Theorie zur Praxis*, no início de 1793 já tinha publicado sua principal contribuição contra a Revolução, as *Untersuchungen über die Französische Revolution*, nas quais o autor, ao organizar as questões de seus ensaios aparecidos na *Jenaische allgemeine Literaturzeitung* desde 1790, repropõe muitas das teses das *Reflections* de Burke. É nesse debate que inserem-se as intervenções de Fichte, a *Zurückforderung der Denkfreiheit* e o primeiro *Beitrag über die französische Revolution*, respectivamente em março e abril de 1793.

II.

Foi observado – e, em certa medida, justamente – que a invectiva de Rehberg contra a Revolução é o resultado de uma acentuação, via Burke, das antigas teses propostas por Achenwall desde 1761, em seu *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen*¹⁰. Ao reconhecer à política uma natureza essencialmente pragmática, Achenwall circunscrevia a necessidade da teoria política a seu mero uso descritivo, isto é, apenas visando a sistemática das formas de governo, sem que dessa pudesse ser derivada alguma necessidade normativa de fundamentação da práxis política. Em outros termos, se, de um lado, Achenwall reconhece que o fato político torna-se inteligível a partir de um modelo teórico, de outro, acaba afirmando com todas as letras a impossibilidade de o modelo teórico embasar e direcionar a ação política, a qual, ao contrário, para que seja realmente eficaz, deve ser determinada e orientada a partir da observação de seus efeitos factuais (cf. Achenwall, *Staatsklugheit*, Vorrede §§ 12-26 [p. XIX-XLIII]).

As observações que Burke retoma nesse mesmo sentido, encontram sua expressão explícita não apenas em termos engajados, mas antes de tudo programáticos. Burke manifesta claramente sua postura teórica, ao afirmar que

a ciência de construir, renovar ou reformar uma comunidade, como qualquer outra ciência experimental, não pode ser pensada *a priori*. Nem é uma breve experiência que pode nos instruir na ciência prática, pois os efeitos reais de causas morais nem sempre são imediatos, mas o que em primeira instância é prejudicial, pode ser excelente em sua operação remota, e sua excelência pode surgir mesmo dos efeitos nocivos que produz no início (Burke, *Reflections*, p. 90).

A política é, em outros termos, essencialmente imprevisível. A consequência, segundo Burke, é que o único critério admissível para a compreensão e avaliação da ação política é seguir uma longa e consolidada tradição. Eis porque, a final de contas, “as antigas constituições são testadas por seus efeitos: se um povo é feliz, unido, rico e poderoso, podemos supor o resto” (Burke, *Reflections*, p. 253). E, mais ainda, podemos daí induzir a bondade do modelo teórico que levou ao bem-estar geral do povo. A validade da teoria é medida apenas por seus efeitos

¹⁰ Cf. Philonenko (1988 [1968]), p. 14-16, em que o autor mostra como o “valor arbitrário e, de fato, indeterminado” atribuído por Achenwall à teoria política, deve, por sua vez, sua filiação ao estatuto de ficção logicamente necessária adscrito pelo Leibniz tardio às ideias matemáticas.

factuais. Nem vale objetar que “nas antigas constituições, vários corretivos de suas distorções foram encontrados a partir da teoria”, pois na verdade não se tratou senão de “resultados de necessidades e expedientes” cujo êxito norteou a relativa elaboração teórica seguinte. Aliás, “muitas vezes vemos o fim melhor obtido nas constituições em que os meios não parecem perfeitamente conciliáveis com o que podemos imaginar como esquema inicial. O meio ensinado pela experiência pode ser mais adequado para os fins políticos que os concebidos no projeto inicial” (Burke, *Reflections*, p. 253).

Tal inadequação que a teoria revela quando se tratar de fundamentar a práxis, é assumida em um duplice registro por Rehberg, o qual nos parece aproveitar tanto a lição que remonta a Achenwall quanto as solicitações atuais oferecidas por Burke, articulando-as a partir de suas próprias posições teóricas, expressas desde 1788 em sua resenha da *KpV* na *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Desde então, Rehberg mostrara-se atento e sutil leitor da filosofia moral de Kant, ao pôr a seguinte questão: “como, então, se demonstra sua conexão [do princípio moral] com o mundo sensível e sua realidade neste?” (Rehberg, *Rezension*, p. 352), isto é, como se dá a passagem real da dimensão numênica da razão pura prática para a fenomênica das ações determinadas? Segundo Rehberg, Kant não consegue demonstrar que o princípio da moralidade pode efetivamente determinar a vontade, dado que, de um lado, “a consciência de si como razão pura não existe em lugar nenhum”¹¹ (Rehberg, *Rezension*, p. 352), de outro, “a conformidade à razão” de nossas máximas acaba mostrando em toda sua evidência o caráter autorreferencial da razão pura prática, que “também aqui, como no uso especulativo, gira permanecendo sempre somente em si mesma, nem sequer conseguindo pensar-se fora de si mesma” (Rehberg, *Rezension*, p. 353). O imperativo categórico consistiria em uma mera *petitio principii*, na medida em que falha sua demonstração como juízo prático sintético *a priori*, ou seja, também e, sobretudo, como princípio de execução da liberdade, não apenas de conhecimento especulativo dela. Para Rehberg, Kant desentende que a razão pura prática, isto é, como mera forma que pretende determinar a vontade à deliberação e ação, “por si não pode descobrir juízos sintéticos” (Rehberg, *Rezension*, p. 353)¹².

É a partir dessa mesma perspectiva que Rehberg lê a Revolução¹³. Assim como suas observações críticas à *KpV* originavam-se e giravam em torno da refutação da legitimidade prática do princípio puro e *a priori* da moral kantiana, igualmente a Revolução deve ser mostrada em toda sua ilegitimidade a partir da impossibilidade de justificar a aplicação ao âmbito prático dos princípios puros e *a priori* que se pretende que a fundamentem. Embora Rehberg reconheça na razão a origem da moralidade humana, pois apenas por meio de seus juízos é possível distinguir o que é justo, ao mesmo tempo deixa claro que “com isso, todavia, não é demonstrado que ela *por si só* deve dominar o homem, individualmente ou nas sociedades” (Rehberg, *Untersuchungen*,

¹¹ É literal a aceção em que Rehberg está aqui compreendendo a palavra “existiert”: trata-se da existência material e concreta no mundo dos fenômenos.

¹² Sobre a centralidade da questão da relação entre teoria e práxis em Rehberg, cf. Henrich (1967), p. 16-25, e Schulz (1975), p. 9-76.

¹³ Cf. Sosoe (1995), p. 146-150. Embora não contradiga – nem queira contradizer – a leitura de Philonenko, preocupada em ressaltar a ligação entre Rehberg e Achenwall, parece-nos que a de Sosoe consiga apresentar com perspicácia não só e nem tanto que a filosofia de Kant é o referencial mais imediato do pensamento de Rehberg, mas, sobretudo, que é na dobra que o criticismo toma em Rehberg, que se encontra o marco de sua originalidade. Nesse sentido, cf. do mesmo Sosoe (1998), p. 23-63.

I.1, p. 12). A razão não exerce poder ilimitado sobre nossa vontade, pois – reiterando o já dito na resenha da *KpV* – “as leis da razão não são, de modo algum, suficientes para deduzir as leis da sociedade civil” (Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 12). Ademais, ecoando motivos presentes seja em Achenwall como em Burke, Rehberg retoma a já identificada discrepância entre teoria e prática, razão e prática política, ao assinalar o perigo de uma organização civil rigidamente fundamentada nas leis imutáveis da razão que não conseguem acompanhar e interpretar adequadamente o devir dos eventos. Nesse sentido, não a lei categórica da razão pura prática, mas os preceitos flexíveis do entendimento instrumental – adaptáveis à realidade enquanto hipotéticos – serão capazes “de avaliar, conforme as situações, não o que é incontestavelmente certo e verdadeiro, mas o que poderia ser o mais útil” (Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 15). Se, então, “o conceito metafísico da liberdade, que serve de fundamento ao sistema todo, não é mais adequado em política, e é preciso definir de outro modo a liberdade política” (Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 16-17), não deve parecer tão esquisito que o indivíduo se sujeite, a cada vez, apenas a seu próprio arbítrio e ao dos outros. Os revolucionários, apelando – via Rousseau¹⁴ – à vontade geral da nação, demonstram sua ingenuidade ou má fé política, pois invertem a dinâmica de fundamentação: a vontade geral nada é, na ótica de Rehberg, senão uma hipótese de vontades individuais, aliás, de poucas vontades individuais, se a entendermos como disfarce de específicas partes políticas, que, embora minoritárias, gozam de fato do poder suficiente para se impor. Nem Rehberg poderia ser mais explícito, ao enfatizar a natureza particularista e burguesa da Revolução, sendo que, também em um “sistema em que tudo deve simplesmente derivar da vontade geral [...], a riqueza da nação está concentrada na classe dos industriais, a qual, conforme sua natureza, não pensa senão em ganhar e gastar” (Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 28).

Tal confusão do abstrato com o concreto, do geral com o particular, para Rehberg, reverbera de modo eminente nos direitos que a Constituição de 1791, em seu segundo artigo, reconhece como inalienáveis: liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão. Mais exatamente, a contradição é levada a seu ápice no que diz respeito à constitucionalização deste último direito. Ao comentá-lo, Rehberg afirma que “esta expressão indefinida: *resistance à l’oppression*, demonstra uma imperdoável irreflexão. Cada um, naturalmente, faz-se juiz do que é opressão, e, assim, toda administração da justiça e ordem civil é revogada” (Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 28). E, caso não fosse por si suficiente, a constitucionalização do direito de resistência mostra seu caráter contraditório, também quando se trata de conciliá-lo com o primeiro – e mais geral – direito estabelecido pelos revolucionários, a saber, a liberdade geral. O caráter geral da liberdade, para Rehberg, na verdade nada evidencia senão seu caráter genérico. Todas as observações pontuais que Rehberg dedica aos primeiros artigos da Constituição, são voltadas a mostrar qual tamanha inconsequência lógica se produz, caso se apliquem à esfera política modelos oriundos apenas da teoria, não derivados dos fatos. A partir do terceiro artigo, a Constituição revolucionária tenta definir o que é liberdade política, mas, segundo Rehberg, trata-se de tentativa vã, pois, além de as definições padecerem da mesma generalidade que

¹⁴ Sobre a relevância de Rousseau para Rehberg, cf., além de A. Philonenko (1988 [1968]), p. 15-18, por exemplo, Epstein, (1975 [1966]), p. 547-594, e Sosoe (2000), p. 71-77.

conota as dos direitos fundamentais, todos os conceitos apresentados¹⁵, basicamente, apontam para a impossibilidade de conciliar uma noção de liberdade política afirmada em geral, com a manutenção do Estado, ou, em outros termos, conciliar uma teoria inspirada na noção indefinida de liberdade geral, que envolva até o direito de resistência, com a administração efetiva do direito entendido em sua essência como coerção à obrigação. Exemplar, nesse sentido, é a contradição que caracteriza a coexistência entre os artigos 2º e 7º, isto é, entre o direito de resistência e a culpabilidade da resistência perante a execução de punições que cada cidadão poderia julgar injustas, assim como a que se origina pela justaposição dos artigos 10º e 11º, isto é, entre a sacralidade da liberdade de expressão e a limitação da mesma, quando coloque em risco a ordem pública estabelecida conforme a lei.

III.

Será Fichte a responder pontualmente a Rehberg, e não apenas com relação às questões levantadas por este último, mas, em primeiro lugar, ao modo de tratá-las¹⁶. Não nos parece por acaso que o ponto de partida, também para Fichte, seja a *KpV*, além da filosofia transcendental em geral. Como Fichte mesmo afirma, é a *KpV* que apresentou-lhe “um mundo novo” que o “deixou mais feliz”, pois nela encontrou a demonstração de “coisas achadas nem sequer demonstráveis”, como “o conceito de uma liberdade absoluta e o de dever” (Briefe, GA III.1, 167, carta de agosto-setembro de 1790 ao editor Weißhuhn). Nem a *KpV* poderia, por sua vez, ter chegado a tanto, se não tivesse havido uma revolução do próprio modo de pensar, a qual, como indiretamente enfatizado no prefácio do primeiro *Beitrag*, representa aquela “revolução incomparavelmente mais importante [que a Revolução francesa]” (Beiträge, GA I.1, 204.33-34). Da revolução copernicana, em geral, e, especificamente, da articulação que ela assume na filosofia crítica prática, depende a possibilidade objetiva de o homem ser compreendido não apenas como ser racional cuja atividade de juízo o torna capaz de discernir, através de princípios, o que é bom e justo do que não o é; mas, sobretudo, como ser racional cuja natureza prática, o torna sujeito de suas deliberações e ações, inclusive as políticas, isto é, o torna responsável por elas. O *Übergang* do mundo numênico da razão categórica para o das determinações fenomênicas da vontade – passagem que, segundo Rehberg, Kant não conseguiria cumprir – é para o jovem Fichte kantianamente demonstrado, enquanto legitimado como *Faktum* puro prático da liberdade. A liberdade *geral*, primeiro direito a ser indicado no segundo artigo da Constituição de 1791, se fundamenta na liberdade como *ratio essendi* da lei moral: a liberdade

¹⁵ Os artigos enumerados por Rehberg afirmam, o 3º a pertinência da soberania à nação como corpo político único; o 4º a limitação recíproca da liberdade dos indivíduos; os 5º e 6º a legitimidade do poder coercitivo por parte da lei como expressão da vontade geral; o 7º a culpabilidade da resistência perante a execução das punições; os 8º e 9º a proporcionalidade da pena e presunção de inocência; o 10º a limitação da liberdade de expressão, caso a ordem pública seja ameaçada; o 11º a liberdade de expressão como direito entre os mais preciosos; o 12º a necessidade da coerção pública em vista da garantia dos próprios direitos dos cidadãos (cf. Rehberg, *Untersuchungen*, I.1, p. 119-127).

¹⁶ Philonenko reitera que os *Beiträge* de Fichte seguem passo a passo as *Untersuchungen* de Rehberg, e adscribe à tal persistência por parte de Fichte em acompanhar de perto os argumentos de Rehberg “as inúmeras imperfeições”, a ausência de “um projeto pessoal”, a retomada “das divisões do problema político adotado por Rehberg”. Fichte teria, em suma, sacrificado ousadia e originalidade ao se focar na polêmica (cf. Philonenko (1988 [1968]), p. 14-15 nota 18, e p. 114). Parece-nos que Philonenko, todavia, não leve até o fim a analogia entre Fichte e Rehberg, deixando de ressaltar o papel específico desempenhado pelo referencial teórico que subjaz aos escritos de ambos os pensadores: a *KpV* de Kant, seja ela lida crítica ou entusiasticamente.

como *Faktum* puro prático, ao afirmar sua realidade objetiva pela consciência imediata que o ser humano possui dela na determinação da vontade pelo imperativo categórico, impossibilita qualquer refutação sua, aliás, torna possível sua própria refutação só enquanto determina esta última como ato da própria liberdade. Tentar refutar a determinação por liberdade de nossa vontade já é ação demonstrativa e ostensiva da liberdade que determina nossa vontade. Tanto a liberdade de pensamento como a de resistência, nada são senão modos da liberdade prática que constitui a essência do homem¹⁷.

Nesse sentido, é que Fichte afirma, na *Zurückforderung*, que “poder pensar *livremente* é o caráter que diferencia o entendimento do homem daquele do animal” (ZdDf, GA I.1, 175.14-15), pois é justamente através do poder “de dar à série de nossas ideias, pela nossa força e conforme nosso livre arbítrio, uma determinada direção” que a liberdade de pensamento revela no homem seu “poder *querer* livremente” (ZdDf, GA I.1, 175.19-22), isto é, aquele “íntimo elemento constitutivo de sua personalidade; é a condição necessária sob a qual somente ele pode dizer: eu sou, eu sou um ser autônomo” (ZdDf, GA I.1, 175.24-26). A liberdade de pensamento, ao mostrar nossa independência do mero mecanismo natural, nos torna imediatamente conscientes de nossa autonomia¹⁸. A liberdade se caracteriza como condição de possibilidade para que nos reconheçamos como seres cuja vontade finita é moldada pela mera forma da razão. Não tratar-se-á, por conseguinte, de escolher *se* reconhecer o direito à liberdade de pensamento, mas, sim, apenas *de* ter que reconhecer tal direito como inalienável, pois inerente à própria essência humana: o homem não seria mais o que é, se tal direito fosse entendido como alienável ou sujeito a limitações. Mas se a liberdade de pensamento é direito inalienável do homem, pois espelho de sua liberdade pura prática, do mesmo modo, acabará sendo-o a liberdade de expressão ao referir-se à possibilidade de comunicarmos uns aos outros nossos pensamentos. As ideias devem poder ser comunicadas livremente para que cada indivíduo possa chegar a um mais elevado conhecimento de si como ser racional e livre. A liberdade de comunicação prolonga, externamente, e aperfeiçoa a liberdade de pensamento no dever de pensar por nós mesmos. Sutilmente, Fichte argumenta por absurdo contra a inalienabilidade do direito de livre expressão e comunicação, mostrando como, a princípio, poder-se-ia até renunciar a tal direito no ato de constituição do Estado. Tal renúncia voluntária, todavia, resulta contraditória exatamente por se dar como escolha compartilhada, pois apela e ao mesmo tempo se opõe ao direito de aceitação mútua da norma censória: a vedação da livre expressão e comunicação, de um lado, só seria legítima se aceita por todos os contraentes do contrato social; de outro, precisamente por se realizar como livre aceitação perante um público, ela acaba negando a si mesma, enquanto afirmação de livre expressão. Sob diferente perspectiva: caso se levasse a sério a proibição de livre expressão e comunicação, por conseguinte estaria se legitimando também a pretensão de cada indivíduo de exigir não ser incomodado por qualquer tipo de livre expressão e comunicação, justificando assim sua não aceitação com relação à comunicação – por parte da autoridade política vigente – da própria proibição do direito de livre expressão e comunicação (cf. ZdDf, GA I.1, 177-178).

¹⁷ Para uma articulada análise da relação entre “prático” e “moral” em Fichte e suas ascendências kantianas, cf. Cesa (1990), p. 461-480.

¹⁸ Para uma crítica da identificação na *Zurückforderung* entre consciência da liberdade e ação por liberdade, cf. Goubet (2003), p. 123-127.

Nem adianta propor, conforme apresentado pela própria Constituição de 1791, uma limitação do direito de livre expressão quando esta coloque em risco a ordem pública estabelecida por lei; ou objetar, á la Rehberg, em prol só da validade da voz do poder constituído, dado que, em caso contrário, institucionalizar-se-ia a contradição entre o direito de livre expressão e a limitação da mesma. Para Fichte, qualquer tipo de limitação torna-se incompatível com a liberdade de pensamento, expressão e comunicação, mesmo que em termos republicanos. Não é a toa que, em seus argumentos, Fichte retoma o andamento por absurdo anteriormente proposto assim como a conclusão contraditória à qual tais argumentos levam. Novamente, é admitida a hipótese de um contrato social em que todos os contraentes aceitem, de mútuo acordo, determinados dogmas contra os quais se comprometam em “nada dizer, escrever, ensinar” (ZdDf, GA I.1, 182.25-26). Portanto, uma vez estabelecidos com clareza os limites de nossa liberdade de expressão, quem os ultrapassasse, “então poderia sem dúvida ser punido por isso, como por uma ação externa” (ZdDf, GA I.1, 182.30-31). Novamente, todavia, a aceitação da limitação da liberdade de expressão e comunicação gera contradição com a essência pura prática do homem, pois,

quando ele tem chegado aos limites da reflexão, algo o move de todo modo a agir, a ultrapassá-los e seguir além deles: a saber, a essência de sua razão a qual tende ao ilimitado. É a definição [fundamental] de sua razão ela não reconhecer limites absolutos; e antes de tudo por isso ela é razão; e antes de tudo por isso ele [o homem] é um ser racional, livre, autônomo. Portanto a procura pelo ilimitado é um direito *inalienável* do homem (ZdDf, GA I.1, 183.8-14).

Nem Fichte deixa de enfatizar o caráter desumanizador desse hipotético contrato, quando afirma que quem concordasse acerca da possibilidade de limitar sua própria liberdade, é como se dissesse: “quero ser só até certo ponto um ser racional, mas, assim quando eu chegar àquele ponto, quero ser um animal irracional” (ZdDf, GA I.1, 183.20-21). Tal contrato, então, simplesmente contravém a constituição dinâmica própria do homem, que precisa, para se realizar, tanto da dimensão subjetiva interior quanto da intersubjetiva exterior. É através da liberdade – da determinação racional enquanto princípio puro prático ao mesmo tempo constitutivo e regulador – que o homem, para Fichte, encontra seu sentido em seu infinito aperfeiçoamento individual e coletivo: privá-lo da possibilidade de exprimir-se livremente, ou seja, sem limite algum, representa, nada mais nada menos que, proibi-lo de realizar a si mesmo através de seu progresso. Coisa que, querendo ou não, é impossível¹⁹. Mas como conciliar o direito de pensamento e livre expressão com o direito de existência do próprio Estado de direito, sem que se produza contradição, nos princípios e nos fatos? Em outros termos, como evitar que tal direito de livre expressão, elevado a sua enésima potência, não desemboque na revolução, isto é, no direito de rejeitar o conceito mesmo de direito, o qual por definição implica a limitação dos direitos individuais em nome da coexistência o mais possível harmônica dos direitos de todos?

¹⁹ Assim Fichte escreve no prefácio da *Zurückforderung*: “Quando se impede o progresso do espírito humano, só são possíveis dois casos. O primeiro, mais inverossímil: permanecemos onde estávamos, renunciamos a qualquer pretensão de diminuirmos nossa miséria e aumentarmos nossa felicidade, deixamos nos colocarem limites que nos comprometemos em não ultrapassar. Ou o segundo, muito mais verossímil: o curso da natureza, que tentou-se parar, quebra violentamente e destrói tudo o que lhe é de obstáculo, a humanidade se vinda aos seus opressores da maneira mais cruel, as revoluções tornam-se necessárias” (ZdDf, GA I.1, 169.37-170.5).

Embora Fichte seja consciente dos altos preços a serem pagos nas revoluções²⁰, ele deixa claro, desde a introdução do primeiro *Beitrag*, que, para julgar uma revolução, antes de tudo é necessário estabelecer qual o critério de avaliação adotado. Por não se tratar de “determinar o que ocorreu”, de relatar a “verdade meramente histórica” (Beiträge, GA I.1, 209.11-12), mas sim de expressar um juízo sobre os próprios fatos, o que está em questão, então, é entender se “se justifica ou o fato por sua conformidade à lei, ou esta por sua conformidade àquele” (Beiträge, GA I.1, 209.22-24). Em outras palavras, se for verdade que

nada gera em nossos juízos maior erro e nada nos torna mais incompreensíveis para nós mesmos e para os outros, que ignorarmos essa distinção tão importante; que pretendermos julgar sem sabermos propriamente de qual ponto de vista estamos julgando; que apelarmo-nos, acerca de certos fatos, a leis, a verdades universais, sem sabermos se estamos testando os fatos pela lei, ou a lei pelos fatos (Beiträge, GA I.1, 210.4-9)²¹,

é portanto necessário antes de tudo admitir como distintas a ordem dos princípios e a dos fatos. É só a partir dessa distinção prévia que pode ser enfrentada aquela mais específica, conforme a qual se exige julgar uma revolução quanto à sua legitimidade ou à sua prudência, ou seja, de julgar se “em geral, um povo possui o direito de alterar sua constituição conforme seu arbítrio” e de fazê-lo “de certa maneira determinada”, ou se esse povo escolheu os meios mais oportunos e adequados “para o alcance do objetivo que se propõe” (Beiträge, GA I.1, 210.18-23). Nem trata-se, portanto, de confrontarmo-nos com quem encontra seu critério avaliativo acerca da legitimidade e conveniência da revolução diretamente em seu êxito ou fracasso, mas com quem, como Rehberg, mesmo reconhecendo a possibilidade de um juízo que apele àqueles que Kant definia como “os princípios mais nobres da natureza humana”, não lhe atribui validade e eficácia e lhes nega assim qualquer influência prática. Rehberg, sofisticando as lições de Achenwall e Burke, opta pela via da determinação empírica da teoria política, sem se dar conta de estar assim confundindo a questão de direito por aquela técnica de habilidade. Daí o apelo à experiência histórica como aceitação e incorporação de máximas consolidadas pela tradição através das gerações.

O próprio Fichte reconhece à história certo papel subsidiário, desde que se recorra à experiência só como auxílio do conhecimento da alma humana, pois os fatos históricos, através de exemplos e analogias, podem contribuir ao fortalecimento de nosso juízo sobre a prudência de uma revolução²². É até evidente demais que um conhecedor da história de um povo consegue julgar com mais agudeza acerca da bondade dos meios escolhidos por esse povo, nas mudanças

²⁰ Cf., por exemplo, o prefácio da *Zurückforderung*, em que, ao falar da necessidade do progresso da humanidade através de suas constituições políticas, Fichte lembra que “isso ocorreu [...] e ocorrerá [...] de duas maneiras: ou por saltos violentos ou por um progresso gradual, lento mas seguro. Através de saltos violentos, de graves choques e desordens do Estado, um povo pode progredir em meio século mais que em dez séculos – mas esse meio século é também mísero e repleto de sofrimentos –, mas igualmente pode também regredir e precipitar na barbárie do milênio anterior. [...] As revoluções violentas sempre são um golpe de ousadia para a humanidade” (ZdDf, GA I.1, 169.11-20).

²¹ Cf. também o *incipit* da parte III da introdução do *Beitrag*: “Sem ter previamente resolvido o problema de saber perante qual tribunal temos que levar nossas questões, um juízo é absolutamente impossível” (Beiträge, GA I.1, 230.17-19).

²² Nem trata-se, nesse sentido, de história propriamente dita, mas de uma espécie de psicologia empírica, de uma observação sábia e constante de si através da qual aprender a conhecer o homem em sua vida cotidiana (cf. Beitrüge, GA I.1, 223.25-31 e 22614-18). Em todo caso, esse tipo de reflexão, não passa de um hábito útil só para a avaliação relativa à conveniência dos meios mais adequados para o êxito da revolução.

constitucionais, pressupondo que toda revolução pretende ser exitosa. Não tão evidente é, porém, a necessidade de não confundir tal perspicácia, assumindo-a como princípio apto a julgar a justiça e legitimidade de uma revolução. A história, na hipótese melhor, só fornece um princípio analógico, segundo o qual “causas semelhantes produzirão efeitos semelhantes”. Mesmo assim, para que tal princípio possa ser identificado e elevado a critério de avaliação dos eventos históricos, é preciso pressupor uma lei objetiva e universal, conforme a qual possa se estabelecer que necessariamente a determinadas causas seguem determinados efeitos (Beiträge, GA I.1, 224.10-14). O apelo à experiência pelo viés da história conduz, enfim, ao beco sem saída de um empirismo que contradiz a si mesmo, do qual Fichte desmascara a origem ideológica:

Vocês se obstinam em dizer que nossos princípios filosóficos não se deixam sequer uma vez introduzir na vida; que nossas teorias são de certo irrefutáveis, mas *não são aplicáveis*. [...] Mas vocês *querem* que tudo fique bonito como nos velhos tempos. [...] Ora, ao menos sejam sinceros e não digam mais: não *podemos* colocar em prática seus princípios, mas digam como na verdade pensam: não *queremos* colocá-los em prática (Beiträge, GA I.1, 228.20-35).

Portanto, o juízo acerca de fatos só faz sentido se expresso em conformidade a um princípio que ofereça a regra, a lei apta a medi-los. Nesse sentido, afirma kantianamente Fichte, o único princípio ao qual podemos recorrer é a forma originária e imutável do ser humano, sua essência, isto é, sua liberdade, princípio puro, *a priori* e prático da razão. Mas é exatamente a partir desse ponto em comum que Fichte e Kant tomarão caminhos diferentes, até opostos, no que diz respeito à noção central de contrato social e, daí, à legitimidade da revolução.

Segundo Fichte, a lei moral, por seu caráter puro e racional, define o ser humano de forma absoluta e única, isto é, excluindo qualquer outra imposição oriunda de vontades alheias: “Onde sua lei o libera, ele é completamente livre; onde ela lhe concede permissão, ela o reenvia a seu arbítrio e lhe proíbe nesse caso reconhecer outra lei que não seja seu arbítrio” (Beiträge, GA I.1, 236.17-19). De um lado, podemos então notar que é a lei moral que regra e orienta direta ou indiretamente qualquer escolha, mesmo quando esta depende de nosso arbítrio, ou seja, mesmo quando a lei moral nos *deixa indiferentemente livres* quanto às opções. De outro, é exatamente através desse tipo de articulação da lei moral que Fichte pode mais uma vez destacar que é apenas ela que nos *faz necessariamente livres*: qualquer escolha sempre deverá responder, em última instância, à lei moral, pois nela é originariamente fundada. A autonomia da vontade ganha assim sua extensão mais ampla possível, tornando-se ilimitada na medida em que o homem não pode ser submetido a alguma obrigação senão àquela que ele dá a si mesmo por si mesmo; e, mesmo quando ele aceitasse voluntariamente “vender seu próprio direito” nos contratos (Beiträge, GA I.1, 236.26-27), ele não se desvincula de sua lei fundamental. Caso contrário, lembra novamente Fichte, “ele renuncia à sua humanidade e se degrada a animal; e isso não lhe é lícito” (Beiträge, GA I.1, 237.6-8). É a partir desses pressupostos que Fichte pode finalmente explicitar sua polêmica com Rehberg, mostrando a inconsequência da tese do adversário.

Fichte ressalta a “nova importante descoberta” de Rehberg²³, “a saber, que a vontade geral de Rousseau deriva de uma confusão com a natureza moral do homem, em virtude da qual ele

²³ Como o próprio Fichte assinala, a referência é às primeiras cinquenta páginas das *Untersuchungen* (cf. Beiträge, GA I.1, 238.20).

[o homem] não é, nem pode ser, submetido a alguma outra lei que não àquela da razão prática” (Beiträge, GA I.1, 237.34-238.1)²⁴. Fichte pacificamente pode – e quer – aceitar que: “para ele [Rehberg], a legislação moral da razão prática não é suficiente para a fundação do Estado; a legislação civil dá um passo a mais; ela lida com coisas que aquela [a legislação moral da razão prática] deixa ao arbítrio” (Beiträge, GA I.1, 238.3-5). Se a premissa incluir o que Fichte já afirmara ao articular a dupla determinação da vontade pela lei moral que abre espaço também à *libertas indifferentiae* do arbítrio, justamente ele pode estender às últimas consequências o raciocínio anterior, afirmando que

a lei moral da razão não se refere de modo algum à legislação civil, ela [a lei moral] é inteiramente completa sem esta, e esta última faz algo supérfluo²⁵ e nocivo quando pretende dar-lhe [à lei moral] uma nova sanção. O domínio da legislação civil é aquele deixado livre pela razão; o objeto de suas disposições são os *direito alienáveis do homem* (Beiträge, GA I.1, 238.7-10).

Em outros termos, o contrato social em nada se difere de outros tipos de contratos, com relação aos quais a lei moral nos deixa indiferentemente livres, desde que tais contratos não contradigam ou lesem a própria lei moral que nos determina necessariamente como seres livres, pois racionais. Ao interrogarmo-nos, então, acerca da origem da “*obrigatoriedade* das leis civis”, resulta claro que ela só se encontra na “aceitação voluntária das mesmas por parte do indivíduo” (Beiträge, GA I.1, 238.27-28), aceitação, esta, compreendida como referente ao que a lei moral permite e, ao mesmo tempo, como fundamentada no que a lei moral ordena.

A vontade geral, que – como Fichte recorda – está na base da soberania indivisível e inalienável do contrato social, afinal, se fundamenta, por sua vez, no próprio “direito de não reconhecer outra lei que não aquela que nós mesmos nos impomos” (Beiträge, GA I.1, 238.28-29). Se deve-se reconhecer com Rehberg que a soberania da vontade geral e do contrato não é de se identificar com “a nossa própria natureza racional”, igualmente deve se admitir que tal soberania “é fundada no primeiro postulado de sua lei [da lei moral], isto é, de [a lei moral] ser nossa única lei” (Beiträge, GA I.1, 238.30-239.1). Não procede então a “aversão do Sr. Rehberg contra a palavra «contrato»”, a não ser que se neguem as premissas anteriormente assumidas, ou seja, se conceba erradamente o contrato como coação externa da vontade individual (Beiträge, GA I.1, 238.18-19). A relação entre indivíduo e sociedade se dá, para Fichte, como a entre

dois homens de negócios que estimam sua mercadoria tão cara, assim como eles esperam vendê-la. Sorte de quem ganha algo no negócio! Quem deveria fixar o preço de mercado? A questão é somente esta: se não há direitos que sejam em si inalienáveis, a cuja alienação tornaria ilegal e nulo

²⁴ Sobre a relevância de Rousseau para Fichte, cf. as teses clássicas e opostas de Gurwitsch (1922), p. 138-164 e Philonenko (1997), p. 423-436. Cf. também James (2013), p. 194-221.

²⁵ “Se os meios idôneos tivessem sido efetivamente escolhidos, aos poucos a humanidade aproximar-se-ia a seu grade escopo: cada seu membro tornar-se-ia cada vez mais livres, e o uso daqueles meios, cujo fim já fosse alcançado, iria desaparecendo. Uma engrenagem após a outra, na máquina de tal constituição política, ficaria ociosa e seria eliminada [...] A máquina tornar-se-ia cada vez mais simples. Se o fim último for completamente alcançado, então não seria mesmo mais necessária alguma constituição política: a máquina pararia, pois mais nenhuma pressão exercer-se-ia sobre ela. A lei universal da razão unificaria todos os homens na mais alta unanimidade de intenções e nenhuma outra lei haveria que vigiar suas ações. Nenhuma norma haveria mais de determinar quantos de seus próprios direitos cada um deveria sacrificar à sociedade, pois ninguém exigiria mais que o necessário e ninguém daria a menos; mais nenhum juiz teria que dirimir suas controvérsias, pois eles estariam sempre de acordo” (Beiträge, GA I.1, 253.10-25).

qualquer contrato²⁶. O Sr. Rehberg não poderia tirar de todos seus exemplos nenhuma resposta a essa pergunta; ele terá que se envolver conosco nas especulações ou se calar (Beiträge, GA I.1, 240.1-7).

Uma vez reconhecido na lei moral o fundamento último de qualquer tipo de contrato, inclusive o social, o apelo à casuística empírica em nada serve com relação ao julgamento da legitimidade do próprio contrato e, naturalmente, de suas modificações. Ademais, é exatamente o empirista, que pensa poder encontrar na tradição ou na história o parâmetro de juízo da legitimidade dos fatos, “que desconhece o ponto da controvérsia e o foro de competência; que conclui sumariamente daquilo que *acontece* para aquilo que *deve acontecer*” (Beiträge, GA I.1, 240.8-10). Ou seja, é exatamente o empirista que viola a lei de Hume, derivando enunciados normativos de enunciados descritivos. O único princípio de avaliação será fornecido pelo próprio princípio puro prático da lei moral:

se, então, a obrigatoriedade do contrato social se origina unicamente da vontade dos contraentes, e tal vontade pode se modificar, é claro que a questão se eles [os contraentes] podem modificar seu contrato é completamente igual à outra: se eles podem em geral concluir um contrato. Toda modificação do primeiro contrato é um novo contrato, em que o antigo é mais ou menos, ou até completamente, anulado, ou mais ou menos confirmado (Beiträge, GA I.1, 240.15-19).

Retomando, pois, a questão inicial da conciliação entre o direito de completa expressão da própria liberdade – sob a forma de pensamentos, palavras, troca de ideias, atos – e o direito de existência do Estado de direito – entendido, antes de tudo, como limitação da liberdade prática ilimitada –, conforme a lição de Fichte, não poderíamos cultivar a mínima dúvida: enquanto fruto da própria liberdade da vontade, o contrato social no qual a constituição do Estado se respalda, pode e deve ser alterado a cada vez que o se considerar oportuno, a saber, a cada vez que a configuração jurídica vigente acabar lesando seu único princípio de fundamentação e legitimação: a liberdade que nos caracteriza como indivíduos autônomos e responsáveis.

IV.

Quando, em setembro de 1793, com a publicação de *Über den Gemeinspruch*, posicionar-se-á no debate acerca da Revolução, Kant retomará a questão da necessidade de julgar a legitimidade da modificação da constituição civil a partir dos pressupostos já expressos, privadamente, desde 1789. Assim como para o jovem Fichte, para Kant também o problema será o de distinguir entre o domínio dos princípios e o dos fatos, e, ao mesmo tempo, mostrar sua unidade através da dimensão pura prática. Diferentemente do primeiro, porém, cuja posição com relação à questão da legitimidade da revolução envolve, como visto, a possibilidade da negação individualista do

²⁶ “Agora [na sociedade] ele [o homem] estipula contratos. O campo dos contratos é o mundo dos fenômenos, na medida em que não é completamente determinado pela lei moral. Nele sua lei é o *livre* arbítrio (livre da lei). Se ele [o homem], ao retirar seu arbítrio lesar a liberdade do outro, então seu arbítrio não é mais livre; este volta sob a lei e será julgado conforme a lei. Ele [o homem] pode estipular tais contratos quantos quiser e de quantos tipos quiser. Entre estes ele pode estipular também aquele específico contrato de um com todos e de todos com um, que chama-se contrato social. O campo desse contrato é uma parte qualquer do domínio do livre arbítrio. Há lei e direitos, como nos contratos em geral, dos quais esse constitui uma espécie” (Beiträge, GA I.1, 278.11-21).

contrato, Kant pretenderá mostrar a necessidade de fundamentar a política em uma teoria moral que, em sua aplicabilidade, não renuncie à obrigatoriedade universal. Nesse sentido é exemplar o início de *Über den Gemeinspruch*, no qual Kant especifica que

chama-se *teoria* mesmo a um conjunto de regras práticas quando estas são pensadas como princípios numa certa universalidade, e aí se abstrai de um grande número de condições as quais, no entanto, têm necessariamente influência sobre sua aplicação. Inversamente, denomina-se *prática* não toda operação, mas apenas a efetuação de um fim conseguida como adesão a certos princípios de conduta representados em sua generalidade (TP, AA 08: 275.1-5).

Teoria e prática andam em paralelo desde que sejam reconduzidas ambas a princípios universais e *a priori*, ou seja, apesar das circunstâncias particulares diretamente referentes à realização de tais princípios. Especularmente, a própria realização factual de tais princípios não poderia ser reconhecida se não respondesse aos princípios que indicam o fim a ser realizado. Se, de um lado, então, teoria e prática devem ser distinguíveis e distintas, de outro, é impossível não considerá-las como complementares, em vista não apenas da explicação dos fatos, mas também de sua avaliação e justificação. Nem deve espantar a tentativa de Kant manter em equilíbrio a relação entre teoria e prática, ao evitar que a primeira se isole na mera abstração racionalista da metafísica, e a outra se mova no mero terreno da indução empírica: trata-se, pois, do mesmo percurso começado na *KrV*, em que a legitimidade do conhecimento se fundamenta na síntese de intelectual e sensível, ou, em outros termos, no uso dos princípios universais da lógica geral nas condições subjetivas empíricas. Nesse mesmo sentido, para Kant,

é evidente que entre a teoria e a prática se exige ainda um elemento intermédio de ligação e de transição de uma para a outra, por mais completa que possa também ser a teoria; com efeito, ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve acrescentar-se um ato da faculdade de julgar, mediante o qual o prático distingue se algo é ou não um caso da regra (TP, AA 08: 275.6-9).

As regras, os princípios universais pedem o exercício da faculdade de julgar²⁷; caso contrário, “pode haver teóricos que na sua vida jamais conseguem tornar-se práticos, porque sua faculdade de julgar é deficiente: por exemplo, médicos ou juristas, que fizeram bons estudos, mas que ao terem de dar um conselho não sabem como se devem comportar”²⁸ (TP, AA 08: 275.11-14).

A faculdade de julgar mostra, ao manifestar-se como espontânea atividade de pensamento²⁹, a impossibilidade de anular a relação entre teoria e prática. Mas, exatamente por teoria e prática se apresentarem ligadas em uma relação de equilíbrio dinâmico em que uma se torna necessária à outra e vice versa, tampouco pode se admitir a tese de quem identifique na simples experiência o critério de explicação e avaliação.

²⁷ Sobre a mediação entre teoria e prática operada pela faculdade de julgar, cf. Klemme (1995), p. 521-531.

²⁸ “Um médico, pois, ou um juiz, ou um estudioso de política, podem ter regras de patologia, regras jurídicas ou políticas na cabeça, até o grau em que possam tornar-se professores rigorosos no assunto; mas podem facilmente perder-se na aplicação das mesmas, seja porque lhes falta algo na faculdade natural de julgar (mesmo não lhes faltando no entendimento), sendo-lhes até possível compreender o universal *in abstracto*, mas não distinguir se um caso se subsume sob ele *in concreto*; seja porque não tenham sido ensinados, através de exemplos e atividades concretas, a utilizar esse juízo. Esta é, aliás, a única e grande utilidade dos exemplos: aguçar a faculdade de julgar” (KrV, B 172.11-173.7).

²⁹ Sobre a ênfase na faculdade de julgar como atividade que leva, do ponto de vista prático, à realidade objetiva da liberdade, cf. Henrich (1967), p. 10.

Ninguém, portanto, pode passar por versado na prática de uma ciência e, no entanto, desprezar a teoria sem mostrar que é um ignorante no seu ramo: pois crê poder avançar mais do que lhe permite a teoria, mediante tateios em tentativas e experiência, sem reunir certos princípios (que constituem propriamente o que se chama teoria) e sem formar para si, a propósito da sua ocupação, uma totalidade (que, quando tratada de um modo sistemático, se chama sistema) (TP, AA 08: 276.1-6).

Ainda mais perigoso de que um interlocutor ignorante, porém, o é o “espertalhão” (TP, AA 08: 276.8) que reconhece valor à teoria só para um exercício de tipo escolástico, sem que a ela possa ser reconhecida alguma aplicação no mundo, isto é, válida na prática ou não prejudicial a ela. Daí é que o passo é breve para sentenciar não apenas contra a validade prática da teoria em geral, mas, de modo particular, daquela da “teoria que se funda no *conceito de dever*”, objeto específico, esta, de *Über den Gemeinspruch* (TP, AA 08: 276.26 e 277.2-3). Perante as instâncias plurais da teoria, Kant não hesita em ressaltar a peculiaridade do âmbito moral e jurídico-político, e, então, “o dano ainda maior” (TP, AA 08: 277.10) que aqui se cumpre ao tomar a experiência como princípio teórico. Conforme a lição da *KpV*,

aqui havemo-nos com o cânone da razão (no campo prático), onde o valor da prática se funda inteiramente na sua conformidade com a teoria que lhe está subjacente, e tudo está perdido se as condições empíricas e, por conseguinte, contingentes do cumprimento da lei se transformam em condições da própria lei, e se, portanto, uma prática que se avalie por um sucesso provável segundo a experiência até agora adquirida pretende controlar a teoria que por si mesma subsiste (TP, AA 08: 277.10-15).

A validade da teoria para a prática e a aplicabilidade daquela a esta, que ainda podem ser questionadas na teoria do conhecimento, não podem ser negadas, quanto à sua realidade objetiva, no âmbito da razão pura prática: a consciência imediata da conformidade da vontade à pura razão se dá como *Faktum* prático de liberdade. É a própria liberdade que está sendo desconsiderada quando os que sentenciam “ousadamente sobre teoria e sistemas” decidem “atirar-se ao homem de escola [...], a fim de o reconduzir – pois julgam compreender melhor tal proveito – à sua escola (*illa se jactet in aula!*) como um pedante que, impróprio para a prática, apenas impede o caminho à sua [deles] sabedoria experimentada” (TP, AA 08: 277.17-22).

Embora o pensador irlandês nunca seja explicitamente nomeado, a menção por parte de Kant da mesma citação virgiliana que Burke retoma em suas *Reflections* – em polêmica com os assim chamados “homens especulativos”³⁰ –, deixa razoavelmente supor que a introdução de *Über den Gemeinspruch* constitua a resposta em chave crítica ao método e à perspectiva

³⁰ “Enquanto eles são possuídos por estas noções, é inútil falar-lhes das práticas dos seus antepassados, as leis fundamentais do seu país, a forma fixa de uma constituição cujos méritos são confirmados pelo teste sólido da longa experiência, uma força pública e uma prosperidade nacional em crescimento. Eles desprezam a experiência como sabedoria de homens iletrados [...] As objeções destes homens especulativos, se as formas de governos não se enquadram com suas teorias, são válidas contra um governo tão antigo e beneficente assim como contra a tirania mais violenta ou a usurpação mais recente. Eles estão sempre em questão com os governos, e não acerca de uma questão de abuso, mas da questão de competência e da de título. Não tenho nada a dizer para a sutileza desajeitada da metafísica política deles. Deixa-os ser sua diversão nas escolas. - “*Illa se jactet in aula Aeolus, et clauso ventorum carcere regnet*”.- Mas não deixa-os sair da prisão para estourarem como um vento de Levante e varrerem a terra com seu furacão” (Burke, *Reflections*, p. 85-86)

empirista dos quais Burke se servia a fins reacionários³¹. O ditado pelo qual a teoria não vale para a prática parece aplicar-se justamente a Burke, que vê na tradição, utilidade e felicidade como os únicos critérios válidos para a avaliação da teoria e ação política. Nesse sentido, para Burke, a Constituição inglesa oferece um modelo exemplar para qualquer tentativa de organização do Estado. Essa posição teórica, corroborada pelos eventos de 1793, acaba colocando em questão exatamente a possibilidade de a constituição de um Estado de direito ser fundamentada *a priori*, ou, dito em outras palavras, a possibilidade de discernir, no âmbito prático do direito e da política, os motivos físicos daqueles puros. Kant destaca a contradição derivante da confusão do nível de fundamentação transcendental com aquele da experiência empírica. Se fosse pensada a possibilidade de legitimação do direito a partir da experiência de fatos, dever-se-ia assumir a impossibilidade de explicar as razões de a Constituição inglesa alcançar a perfeição tão ostentada pelo mesmo Burke. De um lado, Burke aceita que a teoria política envolve, necessariamente, também juízos de valor, não podendo ser reduzida a uma espécie de história natural: caso contrário, não poder-se-ia julgar a Constituição inglesa da época como sendo a melhor, ou seja, melhor que outras a ela contemporâneas e melhor no referente às configurações anteriores do mesmo direito inglês. De outro lado, todavia, Burke pretende fundamentar na experiência dos fatos passados o critério desses juízos de valor, desconsiderando que os fatos, a rigor, só são fatos, nenhum melhor ou pior que os outros, nisso não podendo servir como princípio de avaliação e justificação política. Assim como Fichte, Kant também não faz nada além de retomar sua crítica fundamental ao empirista ingênuo, contra o qual facilmente pode retorquir aquela distinção entre juízos de fato e juízos de valor, tanto exigida pelo adversário: no mínimo, é preciso não confundir os níveis do discurso³².

A posição teórica de Burke não procede, já que, se assumirmos a perspectiva pela qual se deve adotar a experiência passada como parâmetro de juízo político, não dá para entender o porquê de se privilegiar determinado evento em detrimento de outros – dos novos, por exemplo –, a não ser que nem todos os acontecimentos estejam sendo considerados como tais, como meros fatos. Mas, nesse caso, para se poder discernir entre os fatos, não estaria sendo invocado um critério de avaliação empírico, mas sim um princípio *a priori* sob o disfarce de fato histórico. Também os princípios de utilidade e felicidade nada fazem senão indicar o apelo a uma norma de discernimento dos fatos anterior aos próprios fatos, pois dizer que é um fato específico a determinar tal norma implicaria, novamente, a contradição apenas exposta, relativa à impossibilidade de explicar a preferência concedida a um fato mais que a outro. De todo modo, não há como prescindir de princípios teóricos, quando se quiser explicar e avaliar fatos empíricos. Mas Kant vai além disso, quando não apenas destaca, como visto, a necessidade

³¹ Além da citação, estranha bastante o fato de que, em um escrito que pretenda participar do debate público de então, Kant se refira explicitamente a dois interlocutores a ele contemporâneos, destinando a Garve a primeira parte do ensaio dedicada à moral, e a Mendelssohn, a terceira dedicada às relações internacionais, enquanto reserva para Hobbes a parte central dedicada à constituição estatal e à mudança da forma de governo, que corresponde quase à metade do escrito todo. As teses de Hobbes, então, seriam apenas um expediente para Kant direcionar suas críticas contra Burke e, mais especificamente, contra os bukianos alemães, Gentz e Rehberg. Para tais destaques, cf. Wittichen (1904), p. 253-255.

³² A referência a Hobbes, como destinatário da segunda parte de *Über den Gemeinspruch*, poderia, então, ser interpretada como *argumentum* não apenas *ad hominem*, mas até *ad homines*, Hobbes representando, emblematicamente, qualquer proposta de investigação e fundamentação da dimensão jurídico-política que misture, indevidamente, experiência empírica e princípios *a priori*. Hobbes tornar-se-ia um expediente mais abrangente, para refutar o empirismo em que Burke e seus divulgadores alemães fundamentam sua posição reacionária.

de distinguir entre o âmbito prático e o das outras ciências, mas também, no próprio âmbito prático, entre o contrato social e os outros tipos de contratos³³.

Entre todos os contratos pelos quais uma multidão de homens se religa numa sociedade (*pactum sociale*), o contrato que entre eles estabelece uma constituição civil (*pactum unionis civilis*) é de uma espécie tão peculiar que, embora tenha muito em comum, quanto à execução, com todos os outros (que visam a obtenção em comum de qualquer outro fim), se distingue todavia essencialmente de todos os outros no princípio da sua instituição (*constitutionis civilis*). A união de muitos homens em vista de um fim (comum) qualquer (que todos *têm*) encontra-se em todos os contratos de sociedade; mas a união dos homens que neles próprios é um fim (que cada qual *deve ter*), portanto, a união em toda a relação exterior dos homens em geral, que não podem deixar de se enredar em influência recíproca, é um dever incondicionado e primordial (TP, AA 08: 289.1-10).

Antes de tudo, se houvesse de se julgar os contratos conforme sua mera realização empírica, faltaria um princípio graças ao qual torná-los distintos entre eles, dado que todos os contratos compartilham entre si o mesmo princípio de execução, a saber, o de eles serem estipulados e postos em prática em vista da obtenção de um fim, seja este qual for. O que, então, precisamos considerar para distinguirmos os vários tipos de contratos é o princípio em si, *a priori*, apesar de sua realização, pois só assim há possibilidade de discernirmos o caráter de tal princípio e, notadamente, se trata-se *stricto sensu* de um princípio, isto é, de uma regra absoluta, originária, fundamental. Como é notório, para Kant, só o princípio prático que encontra em si mesmo seu próprio fim é, a rigor, completamente independente de qualquer ulterior condição, portanto incondicionado quanto à sua capacidade de determinação da vontade. É nesse sentido que tal princípio prático é categoricamente necessário e, portanto, se representa como termo último seja *a quo* seja *ad quem* da determinação da vontade.

Ora o fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever e até a suprema condição formal (*conditio sine qua non*) de todos os restantes deveres externos, é o *direito* dos homens *sob leis públicas de coação*, graças às quais se pode determinar a cada um o que é seu e garanti-lo contra toda a intervenção de outrem. Mas o conceito de um direito externo em geral decorre inteiramente do conceito da *liberdade* na relação externa dos homens entre si e nada tem a ver com o fim, que todos os homens de modo natural têm (o intento da felicidade), nem com a prescrição dos meios para aí chegar (TP, AA 08: 289.11-18).

Então, se, de um lado, é de certo necessário abandonarmos a tese de quem, como Burke, pretende contraditoriamente inferir princípios da experiência, de outro, a tensão que Kant estabelece, no nível das condições de possibilidade, entre moral e política, se articula de modo diferente de como ocorre no jovem Fichte, justamente por tramitar pelo direito³⁴. Ao contrário de que para Fichte, para o qual a política apela, em última instância, sem a mediação do direito, à liberdade moral como princípio prático supremo, para Kant tal relação é mediata pelo desdobramento jurídico da própria lei moral. Essa diferente relação entre moral e política que se dá em Kant e Fichte, depende, por sua vez, do deslocamento do clímax nas respectivas concepções da lei moral, no que diz respeito à sua dupla função de *principium dijudicationis*

³³ Clara é a retomada de tónicas já consolidadas na filosofia moral de Kant. Para acompanhar o paralelo aqui sugerido entre TP e GMS e KpV, cf. o prefácio da GMS e o da KpV, assim como GMS, AA 04: 414-417 e KpV, AA 05: 20, 134.

³⁴ Para algumas sugestões de análise acerca da questão, cf. Neuhaus (1994), p. 159-162, e Bourgeois (1997), p. 90-96.

e *principium executionis*³⁵. Quanto a isso, nos parece que Kant e Fichte assumam posições especularmente opostas.

Embora para ambos a lei moral ganhe realidade objetiva prática no ato de autoconsciência da razão pura pelo qual esta última reconhece sua absoluta legitimidade na determinação da vontade, Kant sempre mantém firme a ênfase no papel cognitivo e judicativo da lei moral, enquanto Fichte naquele executivo. Daí segue que, uma vez distinta a esfera interna da moral daquela das relações externas da política, é impossível conceber esta última, para Kant, apenas como domínio do livre arbítrio, isto é, como domínio despojado da incondicionada obrigação por parte da razão pura e de seu julgamento objetivo e necessário enquanto universal; e, para Fichte, apenas como domínio fundamentado na mera racionalidade, isto é, como domínio despojado da ação espontânea da pura vontade, ilimitada e ilimitável, pois incondicionada. Nesse sentido, no jovem Fichte, a manifestação externa de atuação da liberdade nas relações intersubjetivas resulta acessória, originando-se pela finitude empírica dos homens, mais que por sua necessária disposição à associação: já que a vontade de cada indivíduo responde à voz da razão dentro dele, o contrato social torna-se, em última análise, apenas um ato contingente de negociação entre privados, assim como a organização política, desde sua origem, é pensada sem contradição como voltada a seu desaparecimento final. Em Kant ocorre exatamente o contrário³⁶: a associação política é um dever da razão pura prática, que, portanto, tem que ser reconhecido como necessário, e administrado conforme a racionalidade que o determina. O direito representa justamente tal princípio de racionalização dos livres arbítrios em suas manifestações externas, os fatos políticos³⁷. O direito, ao moldar a organização política, aponta no contrato social a condição que “necessariamente não se deve de modo algum pressupor como sendo um fato (*Factum*) (e nem sequer é possível pressupô-lo)” (TP, AA 08: 297.7-8). O contrato, pois, é

uma simples ideia da razão a qual tem todavia a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública (TP, AA 08: 297.14-21).

Enquanto ideia necessária da razão pura prática, o contrato, como a pedra de toque no arco³⁸, é capaz de sintetizar forças aparentemente conflitantes: é nele, como imperativo

³⁵ Lembramos que desde a década de 70, Kant indica a duplicidade da atividade da razão prática, ao mesmo tempo, poder de julgar e poder determinante da vontade (cf., por exemplo, a carta a Marcus Herz do fim de 1773, *Briefe*, AA 10: 145-146, de modo particular, 145.12-16; ou as lições de ética da segunda metade dos anos 70, de modo particular, *Ethik Menzer*, 50). Para uma reconstrução da questão, cf. Henrich (1973), p. 98-102, e Allison (1990), p. 66-69.

³⁶ Parece-nos até contraditório, do ponto de vista de uma teoria compreendida como sistema, pensar em uma esfera específica da liberdade pura prática (a de sua expressão nas relações intersubjetivas), se tal esfera pudesse ser reconduzida ou reduzida à outra (a de sua relação consigo mesma).

³⁷ Não por acaso Fichte incorpora e estende o pressuposto de Rehberg segundo o qual Rousseau confundira vontade geral externa e liberdade moral interna e individual. Ao contrário, para Kant, é justamente a vontade geral que manifesta externamente, sob a forma da lei, a liberdade moral.

³⁸ Pra uma contextualização similar do termo *Probiertein*, relacionado tanto à necessidade da investigação política ser fundamentada em princípios puros, quanto diretamente à ideia de contrato como tal tipo de princípio paradigmático, cf. WA, AA 08: 39.1-16; WDO, AA 08: 140.09-26; ZcF, AA 08: 347.zweite Anm., em que se encontra mais uma referência explícita ao conde von Windisch-Graetz,

categorício da razão pura prática em seu desdobramento jurídico, que as livres vontades individuais – tanto as dos governados umas perante as outras, quanto a do governante perante as dos governados – encontram a lei de sua medida política. Em outros termos, o contrato torna-se princípio *a priori* necessário e real em sentido prático, ao obrigar imediatamente qualquer indivíduo a reconhecer-lhe racionalidade e a consentir-lhe como único critério legítimo dos juízo e atos políticos³⁹. O Estado, constituído a partir da necessidade meramente formal da ideia do contrato, representa a condição de possibilidade da convivência entre as livres vontades dos indivíduos, pois exprime sua natureza essencial de seres racionais. Daí recebe sentido o respeito pela lei fundamentada na ideia de contrato originário: a obediência à lei não consiste na abdicação de uma pretensa liberdade originária fenomênica e factual ou na cessão contingente e temporária de uma liberdade sim suprassensível, mas individual e, portanto, irreduzível à sua harmonização externa como liberdade geral; o respeito pelo princípio puro prático do contrato social torna-se, ao contrário, reconhecimento da liberdade da vontade individual em sua plena e verdadeira expressão na relação externa, a saber, condição de possibilidade do convívio político como sua *causa noumenon*.

Nesse sentido, ao contrário de Rousseau, pouco importa, para Kant, quem seja o representante fenomênico da vontade geral do povo, ou que o próprio conceito de povo abranja apenas os cidadãos ativos⁴⁰: o contrato social, por ser justamente expressão jurídica da liberdade moral, pode e deve ser reconhecido como fim em si, portanto, necessário, por qualquer vontade individual enquanto vontade pura, isto é, autônoma, determinada pela mera razão. Daí, qualquer lei positiva e ação política poderão ser julgadas apesar delas serem *de facto* o fruto da deliberação da coletividade inteira, pois “se é apenas possível que um povo lhe dê o seu assentimento, então é um dever considerar a lei como justa” (TP, AA 08: 297.14-21). É a partir deste pressuposto, a saber, do respeito pela ideia de direito personificada pelo contrato social, que Kant desdobra seus argumentos acerca da legitimação da desobediência, ou seja, da revolução. Famosa é a passagem de *Über den Gemeinspruch*, na qual Kant questiona:

se, pois, um povo sujeito a uma determinada legislação agora efetiva viesse ajuizar que a sua felicidade iria muito provavelmente ficar comprometida, que é que deveria fazer por si? Não deve ele resistir? A resposta só pode ser esta: nada pode fazer por si a não ser obedecer. Pois aqui não se trata da felicidade que o súbdito pode esperar de uma instituição ou de um governo da comunidade, mas sobretudo apenas do direito que, por este meio, se deve garantir a cada qual: eis o princípio

³⁹ Longe de qualquer tentativa de fundamentação e explicação de tipo empirista, Kant se afasta, em certa medida, também do racionalismo psicologista e sentimentalista de Rousseau. Para Kant, não se trata mais nem de mostrar que o contrato é uma ideia que surge com relação à necessidade de garantir a incolumidade de cada um dos futuros cidadãos, nem de apontar para o contrato como para o resultado de uma faculdade racional aperfeiçoada contra o disposto originário da natureza. Tanto a exigência hobbesiana de segurança quanto a apresentação rousseauiana da organização social como algo não natural acarretam sua relação com o caráter técnico – então ligado ao empírico – da racionalidade humana, enquanto a proposta de Kant pretende encontrar seu fundamento *a priori* no uso puro prático da razão. Para uma análise detalhada da concepção kantiana de contrato, cf., por exemplo, Brandt (2000), p. 271-294; sobre a noção de contrato originário em Kant a partir dos tópicos fundamentais da filosofia de Rousseau, cf. Kersting (2013), p. 85-105.

⁴⁰ A vontade geral, uma vez instituída e reconhecida como condição transcendental da associação política, nunca será atingida, nem minimamente, por suas manifestações histórico-empíricas. Na concepção kantiana, essa flexibilidade da relação entre o conceito de vontade geral, como fundamento transcendental do poder soberano do corpo político, e o de representação, serve exatamente para justificar tanto a possibilidade de alteração dos representantes fenomênicos, sem que isso invalide a legitimidade da pertinência última da vontade geral ao povo, seja qual for seu representante, quanto, afinal, a impossibilidade do desaparecimento do estado de direito, seja qual for sua forma de governo e a mudança desta última. Para uma análise eficaz da questão, cf. Hüning (2013), p. 107-121.

supremo de onde devem derivar todas as máximas que concernem a uma comunidade e que não é limitado por nenhum outro (TP, AA 08: 297.31-298.08).

Novamente, Kant se situa em uma posição oposta à de Burke e, em outra medida, à de Fichte. Mais especificamente, contra Burke (e, quanto a isto, podemos acrescentar Rehberg e Achenwall⁴¹), Kant retoma a impossibilidade de julgar os fatos políticos sem recorrer necessariamente a princípios, mas pretendendo se entregar à experiência. O juízo político, afinal, se fundamenta na lei da razão pura prática, manifesta, quanto à sua relação externa, no próprio conceito de direito, cujo imperativo é exemplificado pela ideia de contrato originário. De todo modo, a indistinção entre o nível da experiência empírica e o dos princípios *a priori* acaba ou gerando uma confusão ingênua, na hipótese melhor, ou, na pior, assumindo um disfarce ideológico. Burke, de um lado, se opõe à Revolução Francesa, mas, ao mesmo tempo, exalta a Revolução Gloriosa de 1688, como ato jurídica e politicamente justo, pois esta última coincidiria apenas com a recondução do poder soberano ao correto exercício constitucional, devendo interpretar-se a conduta política de Jaime II como ruptura do contrato originário e, então, como abdicação⁴². A tensão intrínseca a esse argumento é evidente: ao assumir a necessidade de interpretar a mudança da representação do poder soberano através de uma passagem pacífica como se tratando de uma abdicação voluntária por parte do monarca, Burke, de um lado, está admitindo o princípio de que não é possível sair do estado de direito, ou seja que uma justificação jurídica torna-se obrigação em si necessária, “um dever primordial e incondicionado”; de outro lado, porém, Burke não percebe que essa mesma interpretação acaba mistificando o que realmente se passou, pois nunca Jaime II abdicou *de jure*, mas simplesmente foi deposto e substituído à força. E tal leitura é confirmada, para Kant, não apenas na teoria, mas na prática também pelo fato de

na constituição da Grã-Bretanha, onde o povo tanto preza a sua constituição, como se fosse um modelo para o mundo inteiro, descobrimos que ela não diz absolutamente nada acerca do direito que pertence ao povo, no caso de o monarca violar o contrato de 1688; reserva, pois, secretamente a rebelião contra ele, se este a quisesse infringir, porque não existe lei alguma a tal respeito (TP, AA 08: 303.1-5).

Eis os problemas que a justificação retrospectiva a partir do êxito da ação política envolve: trata-se, nada menos nada mais que, de mistificação ideológica, de nonsense jurídico, de ingenuidade teórica que tenta deduzir princípios universalmente válidos daquilo que se acha que possa ser a felicidade de uma nação. Kant admite a possibilidade de que sejam promulgadas leis cujo objetivo é a felicidade: “isso acontece não com o fim de estabelecer uma constituição

⁴¹ Achenwall é citado pelo próprio Kant como exemplo dos “homens respeitáveis que afirmam o direito do súdito a resistir pela força a seu chefe em certas circunstâncias” (TP, AA 08301.1-2). Apenas lembramos que o *Ius naturae in usum auditorum* de Achenwall era utilizado por Kant em suas aulas de direito natural (cf. Adickes, 1911, in: AA 14: XXXVII.24-XXXVIII.9). Trata-se, talvez, do manual mais usado nas universidades da Alemanha da época, pois considerado uma suma do *ius naturae* escolástico do século XVIII, embora eclético e pouco original (cf. Bärthlein (1988), p. 225-233).

⁴² Para uma exposição particularmente enfática desta tese, cf. Burke, *Reflections*, p. 27-40. Esta passagem de *Über den Gemeinspruch* parece escrita sob medida para Burke: “Esses condutores do povo (ou, se se quiser, tutores), receosos de uma tal acusação [a de estarem derrubando a constituição] se, porventura, o seu empreendimento falhasse, imputaram antes ao monarca, afugentado pelo medo que deles tinha, uma renúncia voluntária ao governo, em vez de se arrogarem o direito de o depor, por meio do qual teriam assim posto a constituição em manifesta contradição consigo mesma” (TP, AA 08: 303.15-21).

civil, mas como meio de garantir o estado jurídico, sobretudo contra os inimigos externos do povo” (TP, AA 08: 298.17-19). A felicidade e o bem-estar públicos, por outras palavras, nunca podem constituir critério necessário, objetivo e universal, de avaliação das deliberações e ações políticas, pois apenas meios dependentes das circunstâncias e conforme estas mutáveis. Mesmo que constrangedora, a lei positiva deve ser respeitada desde que um povo através de sua vontade geral possa consentir-lhe: sua conformidade ao direito a torna irrepreensível e lhe atribui

a autoridade para constranger e, por outro lado, a proibição de se opor à vontade do legislador, mesmo sem ser pela violência, isto é, o poder no Estado que dá à lei o seu efeito é também *irresistível*, e não existe nenhuma comunidade que tenha uma existência de direito sem semelhante poder, que suprime toda a resistência interna, pois esta teria lugar segundo uma máxima que, uma vez universalizada, aniquilaria toda a constituição civil e o estado em que unicamente os homens podem estar na posse dos direitos em geral” (TP, AA 08: 299.9-15).

De qualquer forma, justificar o direito de resistência, isto é, admitir a legitimidade da revolução, para Kant, leva à maior contradição jurídica: o direito de resistência estaria decretando nulo o estado de direito que o fundamenta. É exatamente nesse ponto que, acerca da impossibilidade de institucionalizar o direito de resistência, Kant chega, de um lado, à mesma conclusão de Rehberg, embora não compartilhe com este nem os pressupostos teóricos nem o método; de outro, à conclusão oposta àquela do Fichte do primeiro *Beitrag*, mesmo que para ambos a política se fundamente, em última instância, na lei da razão pura prática. Quando se tratar da questão da legitimidade da conduta política do legislador, isto é, de sua conformidade ao princípio do direito, Kant afirma com todas as letras que o legislador “dispõe, claro, *a priori*, como de uma bitola infalível da ideia do contrato originário” (TP, AA 08: 299.3-5). O direito, enquanto expressão da lei moral em sua relação externa, vincula à ideia de dever em si sob à forma do contrato originário, desrespeitando o qual, a própria lei moral seria violada. A revolução em nome da lei moral, então, em nada consiste, segundo Kant, senão no *vulnus* maior que à própria lei moral pode ser infligido.

Dá se segue que toda a oposição ao poder legislativo supremo, toda a sedição para transformar em violência o descontentamento dos súbditos, toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento. E esta proibição é incondicional, de tal modo que mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe do Estado, violou o contrato originário e se destituiu assim, segundo a compreensão do súbdito, do direito de ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), não é todavia permitido ao súbdito resistir pela violência à violência (TP, AA 08: 299.16-23).

Até o tirano, que perdeu de fato sua legitimidade, a mantém do ponto de vista jurídico. O que segundo Kant resta a fazer, como é sabido, é se manifestar publicamente. Nesse sentido Kant parece recuperar, se não o intuito, ao menos os pressupostos da proposta fichtiana da *Zurückforderung*. Novamente podemos notar que a mesma noção norteadora, a da liberdade, enfatizada conforme uma diversa sensibilidade teórica e prática, leva os dois pensadores a conclusões diferenciadas. Uma vez discernidos os limites da liberdade em suas relações externas, finalmente Kant pode mostrar seu exercício positivo, antes de tudo, a partir da premissa que “todo o homem tem os seus direitos indelévels a que não pode renunciar, mesmo se quisesse e

sobre os quais tem competência para julgar” (TP, AA 08: 304.3-4). Como já visto em Fichte, a liberdade de pensamento e expressão representam a primeira manifestação da liberdade humana: para Kant também o homem não pode não se reconhecer como livre, pois ciente e capaz de julgar autonomamente. Nem se ele quisesse, poderia desconhecer sua liberdade, já que ela se impõe espontânea *in foro interno*. Deste pressuposto segue, também para Kant, a “faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parece ser uma injustiça a respeito da comunidade” (TP, AA 08: 304.8-9).

A finalidade da manifestação pública, porém, embora não contradiga a imposição da *Zurückforderung*, aponta, em Kant, para um objetivo mínimo, pois deve se conciliar com o fim máximo que prescreve obediência ao direito. A livre expressão só pode e deve se dar para Kant, desde que circunscrita no âmbito do direito, portanto, de um lado, por “autorização do próprio soberano” (TP, AA 08: 304.7-8), de outro, “contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive, mediante o modo liberal de pensar dos súditos que aquela constituição ainda inspira” ((TP, AA 08: 304.12-14). Nem para Kant poderia haver outro modo de exercer a livre manifestação pública senão em vista de consolidar não a configuração política vigente, mas a mais adequada à natureza racional do princípio do direito e da lei da moral: aquela forma de convívio republicano em que, ao expressarem a dualidade do imperativo de liberdade, “obediência” e “espírito de liberdade” se sustentam reciprocamente “porque, no tocante ao dever universal dos homens, cada qual exige ser convencido pela razão de que semelhante coação é conforme ao direito” (TP, AA 08: 305.12-15). Nesse sentido, afinal, a aceitação consciente e convencida do estado de direito de Kant corresponde ao máximo grau atingível no que diz respeito à racionalização do convívio humano, de modo algum realizável como superação do Estado, conforme almejado pelo jovem Fichte.

RESUMO: Neste trabalho pretendemos apresentar algumas observações acerca dos desdobramentos que o debate sobre a Revolução francesa assume na Alemanha, de maneira particular, através dos posicionamentos de Kant e Fichte em 1793. Proporemos, em primeiro lugar, uma rápida contextualização histórica, para depois esboçarmos as teses a nosso ver mais significativas de Achenwall, Burke e Rehberg, todas girando em torno do eixo da centralidade da experiência para a teoria e prática políticas. Em diálogo com eles, tentaremos mostrar como se articula o pensamento de Fichte sobre a revolução, notadamente na *Zurückforderung der Denkfreiheit* e no primeiro *Beitrag über die französische Revolution*, em que a concepção da lei moral como liberdade ilimitada desempenha papel fundamental. A partir daí, por meio da diferente ênfase posta por Kant na lei moral, indicaremos o momento teórico em que este, em *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, se afasta de Fichte, com o qual são, em certa medida, compartilhadas as premissas, mas não as conclusões. Veremos que nesse sentido serão de relevância central os conceitos de direito e contrato.

PALAVRAS-CHAVE: Kant, Fichte, revolução, direito, princípio.

ABSTRACT: The aim of this paper is to present some observations about the developments that the debate on the French Revolution takes in Germany, particularly through the positions of Kant and Fichte in 1793. We propose, first, a quick historical overview, and then we sketch out the theses, in our opinion, most significant of Achenwall, Burke and Rehberg, all of which turn around the centrality of experience in political theory and practice. In dialogue with them, we will try to show how Fichte's thought about the revolution is articulated, specifically in *Zurückforderung der Denkfreiheit* and in the first *Beitrag über die französische Revolution*, in which the conception of the moral law as unlimited freedom plays a key role. From here, we will indicate, in the different emphasis put by Kant on the moral law, the theoretical moment by which, in *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, he moves away from Fichte, with whom he shares, to a certain extent, the premises but not the conclusions. We will see that, in this sense, the concepts of law and contract will be of central relevance.

KEYWORDS: Kant, Fichte, revolution, law, principle.

BIBLIOGRAFIA

FICTHE, J. G. *Gesamtausgabe* (GA). Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bände, 1962ff.

- *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (VKaO, GA I.1), 1792.
- *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede* (ZdDf, GA I.1), 1793. Trad. nossa.
- *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* (Beiträge, GA I.1), 1793. Trad. nossa.
- *Tagebücher zur Erziehung der Ottschen Kinde* (TbEOK, GA II.1), 1788-1789. Trad. nossa.

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften* (AA). Preußische Akademie der Wissenschaften (Bände 01-22); Deutsche Akademie der Wissenschaften (Band. 23); Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bände 24-29), 1902ff.

- *Grundlegund der Metaphysik der Sitten* (GMS, AA 04), 1785 (*Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Trad. de G. A. de Almeida. São Paulo: Barcarolla/Discursos editoriais, 2009).
- *Kritik der reinen Vernunft* (KrV B), 1787 (*Crítica da razão pura*. Trad. de F. Costa Mattos. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012).
- *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV, AA 05), 1788 (*Crítica da razão prática*. Trad. de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003).
- “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (WA, AA 08). In: *Berlinische Monatsschrift*, IV, 2, p. 481-494, 1784;
- “Was heißt: sich im Denken orientiren?” (WDO, AA 08). In: *Berlinische Monatsschrift*, IV, 2, p. 304-329, 1786;
- “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis” (TP, AA 08). In: *Berlinische Monatsschrift*, XXII, 2, p. 201-284, 1793;
- *Zum Ewigen Frieden* (ZeF, AA 08). Königsberg: Nicolovius, 1796² (edição acrescida da de 1795).
- “Que significa orientar-se no pensamento?”; “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”; “A paz perpétua”. In: *A paz perpetua e outros opúsculos*. Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.
- “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”. Trad. de R. Vier e F. Fernandes. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2013 (2005).
- *Briefwechsel* (Br, AA 10 e AA 11), 1747-1794. Trad. nossa.

_____. *Eine Vorlesung Kants über Ethik (Ethik Menzer)*. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.

ACHENWALL, G. *Ius naturae in usum auditorum*, 2 vol. Göttingen: Bossiegel, 1755-56.

O primeiro volume, na primeira edição de 1755, está disponível em: http://reader.digitalesammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10039685_00001.html.

O segundo, na segunda edição de 1759, em: http://reader.digitalesammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10039686_00003.html;

ou, na quinta edição de 1763, a usada por Kant, em AA 14: 325-442.

_____. *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen*. Göttingen: Witve Vandenhoeck, 1761. Disponível em: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10768037_00003.html.

BURKE, E. *Reflections on the Revolution in France*. London: Dodsley, 1790. Trad. nossa. Disponível em: <https://archive.org/stream/reflections00burkuoft#page/n3/mode/2up>.

Trad. para o alemão de GENTZ, F. *Betrachtungen über die Französische Revolution, nach dem Englischen Herrn Burke neubearbeitet von Fr. Gentz*, 2 vol. Berlin: Vieweg, 1793.

Os dois volumes da trad. de Gentz estão disponíveis em:

<http://books.google.com.br/books?id=uk42AAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false> e <http://books.google.com.br/books?id=HU82AAAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false>.

GENTZ, F. “Über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts”. In: *Berlinische Monatsschrift*, XX, 1, p. 370-400, 1791.

_____. “Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis”. In: *Berlinische Monatsschrift*, XXII, 2, p. 518-554, 1793.

_____. *Briefe* (vol. I). München und Berlin: Oldenbourg, 1909

HUMBOLDT, W. von. “Ideen über Staatsverfassung, durch die neue Französische Konstitution veranlaßt”. In: *Berlinische Monatsschrift*, XXI, 1, p. 84-98, 1792. Trad. nossa.

REHBERG, A. W. *Untersuchungen über die Französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind*, 2 vol. Hannover und Osnabrück: Ritscher, 1793. Trad. nossa. Os dois volumes estão disponíveis em: https://archive.org/stream/bub_gb_7htCAAAAcAAJ#page/n1/mode/2up e https://archive.org/stream/bub_gb_ARxCAAAAcAAJ_2/bub_gb_ARxCAAAAcAAJ#page/n0/mode/2up.

_____. “Über das Verhältniß der Theorie zur Praxis”. In: *Berlinische Monatsschrift*, XXIII, 1, p. 114-142, 1794.

_____. “Rezension über Kritik der praktischen Vernunft”. In: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 188a e 188b, 6 de agosto de 1788, p. 346-356. Trad. nossa. Disponível em: http://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jparticle_00003584.

Uma digitalização completa da *Berlinische Monatsschrift* está disponível em: http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/Berlinische_Monatsschrift/.

Os textos de Kant, Gentz e Rehberg estão disponíveis também in: KANT, I., GENTZ, F. von, REHBERG, A. W. *Über Theorie und Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967.

WINDISCH-GRAETZ, N. von. *Discours dans lequel on examine les deux questions suivantes: 1. Un monarque a-t-il le droit de changer de son chef une constitution évidemment vicieuse? 2. Est-il prudent à lui, est-il de son intérêt de l'entreprendre?* [s/ lugar: s/ editora], 1788.

Disponível em: <https://archive.org/stream/discoursdansleq01windgoog#page/n5/mode/2up>.

ADICKES, E. *Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses*, 1911. In: AA 14: XVII-LII.

ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BÄRTHLEIN, K. “Die Vorbereitung der Kantischen Rechts- und Staatsphilosophie in der Schulphilosophie”. In: OBERER, H., SEEL, G. (org.), *Kant. Analysen-Problemen-Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988, p. 221-271.

BOURGEOIS, B. “Fichte et la Révolution française”. In: RADRIZZANI, I. (org.), *Fichte et la France. I. Fichte et la philosophie française: nouvelles approches*. Paris: Beauchesne, p. 83-106.

- BRANDT, R. “Der Contrat social bei Kant”. In: BRANDT, R. e HERB, K. (org.), *Jean-Jacques Rousseau. Von Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. Berlin: Akademie Verlag, 2000, p. 271-294.
- CESA, C. “Zum Begriff des *Praktischen* bei Fichte”. In: APEL, K.-O. (org.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1990.
- EPSTEIN, K. *The Genesis of German Conservatism*. Princeton: Princeton University Press, 1975 (1966).
- GOUBET, J.-F. “Fichte et la liberté de penser”. In: LARDIC, J.-M. (org.), *Fichte: idéalisme, politique et histoire* (Cahiers Philosophie et Langages, 22). Paris: Vrin, 2003.
- GUEROULT, M. “Fichte et la Révolution française”. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 128, n. 9/12, p. 226-320, 1939. Reimpr. in: GUEROULT, M., *Études sur Fichte*, Paris: Aubier, 1974, p. 152-246.
- GURWITSCH, G. “Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten”. In: *Kant-Studien*, 27, 1922, p. 138-164.
- HABERMAS, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1962 (*Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. de D. L. Werle. São Paulo: Editora UNESP, 2011).
- HENRICH, D. “Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat”. In: KANT, I., GENTZ, F., REHBERG, A. W., *Über Theorie und Praxis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967, p. 7-36.
- _____. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: PRAUSS, G. (org.), *Kant zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, p. 77-115.
- HÜNING, D. “Rousseau set me aright – The Legacy of Rousseau in Kant’s legal and political philosophy and the idealization of the *volonté générale*”. In: *Estudos Kantianos*, I, 2, 2013, p. 107-121.
- JAMES, D. *Rousseau and German Idealism. Freedom, Dependence and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- KLEMME, H. F. “Beobachtungen zur Kantischen Vermittlung von Theorie und Praxis in der praktischen Philosophie”. In: ROBINSON, H. (org.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress (Memphis 1-5 March)*. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, II.2, p. 521-531.
- KERSTING, W. “Die Vertragsidee des Contrat social und Kants *contractus originarius*”. In: *Estudos Kantianos*, I, 2, 2013, p. 85-105.
- NEUHOUSER, F. “Fichte on Right and Morality”. In: BREAZEALE, D. e ROCKMORE, T. (org.), *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*. New Jersey: Humanities Press, 1994, p. 158-180.
- PHILONENKO A. “Rousseau et Fichte”. In: PHILONENKO A. *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*. Paris: Vrin, 1997, p. 423-436.
- _____. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*. Paris: Vrin, 1988 (1968).
- SAUTER, M. J. *Visions of the Enlightenment. The Edict on Religion of 1788 and the Politics of the Public Sphere in Eighteenth-Century Prussia*. Leiden: Brill, 2009.
- SCHULZ, E. G. *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte*. Köln: Böhlau, 1975.

SOSOE, L. K. “Kant e Rehberg sur la *Theorie et la praxis*”. In: FERRARI, J. (org.), *L'année 1793. Kant sur la politique et la religion*. Paris: Vrin, 1995, p. 146-150.

_____. “August Wilhelm Rehberg. L'homme et l'œuvre”. In: REHBERG, A. W. *Recherches sur la Révolution française*. Paris: Vrin, 1998, p. 23-63.

_____. “Rousseau et le romantisme allemand”. In: J. BOULAD-AYOUB, J., SCHULTE-TENKHOFF, I., VERNES, P.-M. (org.), *Rousseau Anticipateur-Retardataire*. Laval-Paris: Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, p. 59-78.

WIGGERMANN, U. *Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

WITTICHEN, P. “Kant und Burke”. *Historische Zeitschrift*, 93, p. 253-255, 1904.

Emanuele Tredanaro atualmente é professor adjunto do curso em Filosofia da Universidade Federal de Lavras (UFLA). Possui graduação em Filosofia (2003) e doutorado em Filosofia (2009) pela Alma Mater Studiorum - Universidade de Bologna (UniBo). Em 2012 foi pesquisador do CNPq com bolsa de pós-doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem experiência na área de história da filosofia moderna, com ênfase na filosofia crítica de Kant, atuando principalmente nos seguintes temas: teoria do conhecimento e filosofia moral; sujeito, liberdade e autoconsciência; filosofia moral e filosofia política no Esclarecimento e no primeiro Idealismo; Kant na ética contemporânea.

Emanuele Tredanaro is professor of Philosophy at the Federal University of Lavras (UFLA). He studied at the Alma mater Studiorum - University of Bologna, where he earned his PhD. He was granted a scholarship by CNPq for a research stay at the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ). He has researched extensively in the History of Modern Philosophy, especially on Kant's philosophy. His main research interests are in the Theory of Knowledge and Moral Philosophy, subject freedom and self-consciousness, Moral Philosophy and Political Philosophy in the Enlightenment and First Idealism, as well as Kant in Contemporary Ethics.

Recebido / Received: 27/01/16

Aprovado / Approved: 09/02/16

SOBRE LA HUELLA DE KANT EN LA DOCTRINA DEL DERECHO BERLINESA DE FICHTE¹

Marco Rampazzo Bazzan

1. INTRODUCCIÓN A LA LECTURA DE LA DOCTRINA DEL DERECHO DE 1812

1.1. FICHTE EN LA NUEVA UNIVERSIDAD DE BERLÍN

La doctrina del derecho berlinesa de Fichte se compone de un curso articulado en treinta y cuatro lecciones impartidas desde el 20 de abril hasta el 16 de junio de 1812 en la nueva Universidad de Berlín. La *Alma Mater Berolinensis* se había fundado el 20 de agosto de 1809. El 20 de febrero del mismo año, Federico Guillermo III había designado a Wilhelm von Humboldt como jefe de la sección para la enseñanza y el culto (*Chef der Sektion für Unterricht und Kultus*) con la tarea de constituir los órganos institucionales y el cuerpo docente de la futura Universidad Guillermina. Cumpliendo con esta misión, el 23 de mayo de 1810 Humboldt nombra a Fichte catedrático y siete días después el rey hace oficial su incorporación. Cuatro meses más tarde, el 22 de septiembre, el filósofo de Rammenau se convierte en el primer decano de la Facultad de Filosofía. El 17 de julio de 1811 deja este cargo por incompatibilidad con el de rector para el cual había sido designado por el Senado, sucediendo así a Theodor von Schmalz (que hasta ese momento había ocupado el puesto de rector *interino* tras ser nombrado por el rey). Finalmente, Fichte dimite el 17 de abril de 1812 por desavenencias con el Senado académico. Como nuevo rector interino se nombra entonces al jurista Friedrich von Savigny.²

¹ Este artículo se realizó en el marco del proyecto “Thinking politics beyond the modern concept of individuals” financiado por el programa *PISCOPIA Cofund Marie Curie* de la Universidad de Padova. Agradezco a Lorena Rivera León por la relectura atenta y la corrección de estilo del artículo.

² Erich Fuchs (ed. en Zus. A. con Reinhard Lauth y Walter Schiecke), *Fichte im Gespräch, Berichte der Zeitgenossen*, V. 4, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 264, 331-334, 446.

En la nueva universidad, Fichte enseña desde mediados de octubre de 1810 hasta finales de enero de 1814, cuando muere. Aunque afectado por las secuelas de una enfermedad que en 1808 le había obligado durante unos meses a una completa inactividad por la pérdida casi completa de la vista, el filósofo se hace cargo no sólo de las tareas administrativas ya mencionadas, sino también de una intensa actividad didáctica. Durante sus tres años de servicio, Fichte expone tres veces la *Doctrina de la ciencia* (1810, 1811 y 1812), dos veces *Los hechos de la conciencia* (1810/1811 y 1813), una vez la *Lógica trascendental* (que articula en un doble curso a lo largo de los dos semestres de 1812) y también una vez la *Doctrina del derecho* y la *Doctrina moral* (ambas en 1812). A estos cursos se han de añadir algunas clases de iniciación a la filosofía o de introducción a la doctrina de la ciencia, así como clases sobre *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1811) y las conferencias de contenido diverso de 1813, publicadas póstumamente bajo el título de *Doctrina del Estado*.³

Esta experiencia didáctica le brinda a Fichte la ocasión de volver a enseñar en el seno de una universidad, después de haber abandonado Jena en 1799. Con la excepción de sendos cargos por un período breve en las universidades de Erlangen en 1805 y de Königsberg en 1807,⁴ en la primera década del siglo XIX Fichte se había dedicado básicamente, por un lado, a exponer la doctrina de la ciencia en pequeños círculos y, por otro, a preparar unos ciclos de conferencias de carácter popular entre los cuales cabe recordar *Los caracteres de la edad contemporánea*, la *Iniciación a la vida beata*, o los *Discursos a la nación alemana*. Se trata de obras que Fichte publica también por razones económicas. A estas hay que añadir *El destino del hombre*, *El Estado comercial cerrado*, el escrito *Sobre Maquiavelo* y *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* de Erlangen. Con la excepción de un compendio destinado a sus estudiantes (cuya aparición coincide con la última clase del curso sobre la doctrina de la ciencia de 1810)⁵ y de la reedición, en 1802, de la *Doctrina de la ciencia* de 1794 –intento, destinado al fracaso, de lograr una exposición «perfecta» de la doctrina de la ciencia a comienzos del nuevo siglo–⁶ Fichte no publica ninguna exposición «científica» tras su llegada a la capital prusiana. Además, durante su primera temporada berlinesa se dirige a un público compuesto más por hombres del ámbito de la política y de la cultura que por estudiantes.⁷ En Prusia, Fichte establece contactos con ministros o altos cargos valiéndose de su pertenencia a la francmasonería.⁸

³ Reinhardt LAUTH, «Einleitung» a *J.G. Fichte, Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen II*, Fromman Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt, pp. XV-LVIII; Simone FURLANI, *L'ultimo Fichte*, Guerini, Milano, 2003.

⁴ En la primavera de 1805 se rechaza en dos ocasiones la elección de Fichte para la Academia de las ciencias por el juicio negativo de Nicolai y por la oposición del ministro Mossow. El ministro Hardenberg persuade entonces a Friedrich Wilhelm III para que la Universidad de Erlangen llame a Fichte. Aquí enseña este desde el 13 de mayo hasta el 2 de septiembre, esto es, hasta la guerra (véase la «Fichte Chronik» en *Fichte im Gespräch*, op. cit. T. 5, pp. 319-326).

⁵ FICHTE, *Die Wissenschaft, in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt*, en GA 1/10 p. 335.

⁶ Véase el epistolario con el editor Cotta, por ejemplo: GA 3/4, p. 347.

⁷ Erich FUCHS, «FICHTE A BERLINO. Un filosofo che pensa e agisce», en *Rivista di storia della filosofia* 2/2003, pp. 429-443.

⁸ Sobre Fichte y la francmasonería véase: Faustino ONCINA COVES, *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*, Anthropos – Rubí, Barcelona, 2009, en particular pp. 127-137; Klaus HAMMACHER, «Fichte und die Freimaurerei», en *Fichte-Studien* 2/1990, pp. 138-159; y Hans-Helmut LAWATSCH «Fichte und der hermetische Demokratie der Freimaurerei», en *Fichte-Studien* 3/1991, pp. 204-218; Marc RICHIR, «Fichte et la terre», en: F. Furet y M. Ozouf, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, vol. 3 - The Transformation of Political Culture 1789 – 1848*, Pergamon Press, 1989, pp. 233-252, en particular pp. 239-241.

1.2. ANUNCIOS Y PREPARACIÓN DE LA DOCTRINA DEL DERECHO DE 1812

Basándose en el *Index lectionum* de la universidad, varios diarios berlineses anunciaron en septiembre de 1810 que Fichte expondría la *Disciplina Iuris* en 1811, como cierre de un ciclo que incluiría las lecciones *Sobre el estudio de la filosofía* como introducción general a todos sus cursos, *Los hechos de la conciencia* como preparación a la *Doctrina de la ciencia* y la doctrina de la ciencia misma.⁹ Sin embargo, finalmente Fichte aplazó la doctrina del derecho al año siguiente. Las razones para esta postergación hay que buscarlas, por un lado, en los «prejuicios dominantes entre los estudiantes de que se tratará de un curso destinado sólo a estudiantes de Derecho» y, por otro, «en un desacuerdo (*Collision*)» con Schleiermacher¹⁰ (quizás con el Senado académico).¹¹

Tanto por los anuncios del curso como por el boca a boca entre estudiantes, a partir de 1810 se corre el rumor de que Fichte utilizaría como base de la nueva exposición de la *Rechtslehre* el *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, esto es, la obra que había publicado en dos partes en 1796 y 1797. Esta información despierta la curiosidad de los estudiantes (y también suscita la incredulidad de algunos). En enero de 1812, uno de ellos le pide directamente a Fichte que aclare sus planes: ¿expondrá otra vez el contenido del libro, o se atreverá con una nueva exposición de esta disciplina? Provocando la perplejidad de su interlocutor, Fichte da a entender que optará probablemente por la primera opción. Sin embargo, admite enseguida que no tiene aún claro lo que hará y que está pensando en si le asignará a un estudiante la tarea de descubrirlo.¹²

Puede decirse que las distintas versiones de la doctrina del derecho de 1812 que se han publicado hasta el día de hoy son dependientes del modo en que sus respectivos editores contestaron a esta misma pregunta. Immanuel Hermann Fichte incluye la *Rechtslehre* en su edición de los *Nachgelassenen Schriften* de 1834 y declara que redactó el texto integrando en el manuscrito de su padre por un lado los pasajes del *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* ahí indicados y, por otro, los apuntes de algunos estudiantes (cuya identidad desconocemos). En esta primera edición se basa también la segunda que prepararon Hans Schulz y Reinhard Strecker como primer volumen complementario de los *Fichte Werke* editados por Fritz Medicus para la editorial de Felix Meiner (entonces) de Lipsia. Aparte de la corrección de algunos errores, la novedad más importante de esta segunda edición está en la indicación, entre corchetes, de las aportaciones de Immanuel Hermann tras una comparación con el manuscrito original. En la reedición de Meiner de 1980, el nuevo editor Richard Schottky se atiene a los criterios establecidos por sus predecesores.¹³

⁹ *Fichte im Gespräch*, op. cit., vol. 4, p. 262.

¹⁰ «Vorwort» a: Johann Gottlieb FICHTE, *Werke. Erster Ergänzungsband. Staatsphilosophische Schriften*, ed. de Hans Schultz y Reinhard Strecker, Felix Meiner, Leipzig, 1920, p. IV.

¹¹ Sobre el conflicto entre Fichte y el senado véase: M. LENZ, *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, T. I, Weisenhausen, Halle, 1910, pp. 410 et passim; A. STOLL, *Friedrich Karl v. Savigny Professorjahre in Berlin 1810-1842*, Heymann, Berlin, 1929, p. 19; H. SCHELSKY, *Einsamkeit und Freiheit: Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf, 1971, pp. 62 et passim. Los documentos se encuentran en M. LENZ, op. cit., V. IV, pp. 140 et passim; y en E. FUCHS (ed.) *Fichte im Gespräch*, op. cit., T4, pp. 376 et passim.

¹² *Fichte im Gespräch*, op. cit., T4, p. 374.

¹³ Johann Gottlieb FICHTE, *Rechtslehre. Vorgetragen von Osten bis Michaelis*. [Auf der Grundlage der Ausgabe von Hans Schulz]. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Richard Schottky, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.

La transcripción del manuscrito original se publica por primera vez en el marco de la edición crítica completa financiada por la Academia bávara de las ciencias bajo la dirección de Reinhard Lauth; más concretamente en el volumen XIII de la segunda serie dedicada a los manuscritos inéditos del filósofo. En la cuarta serie (que reúne los resúmenes más significativos conocidos hasta 2012) se encuentra, sin embargo, el manuscrito de un oyente anónimo conservado en la biblioteca de Halle. En su aparato crítico, los editores de la Academia señalan las variantes respecto del otro resumen de este curso, redactado por Cauer. Sirviéndose de ambos, los editores pudieron establecer el contenido de las treinta y cuatro lecciones. Otra edición del curso de 1812 ha aparecido publicada al cuidado de Ives Radrizzani en el tercer volumen de la colección *Fichte späte Vorlesungen* de la editorial Frommann-Holzboog.¹⁴ Su particularidad consiste en que integra en el manuscrito original pasajes tanto de los resúmenes encontrados como del *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*.

Hay que recordar que Reinhard Lauth opinaba de modo diverso a los demás editores. Según él, las referencias a la obra de 1796 no implicaban que, durante sus lecciones, Fichte hubiera leído los pasajes indicados del *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, ni mucho menos que estos pudieran considerarse efectivamente integrados en el manuscrito original.¹⁵ Sin duda, podemos concordar con él en que los escasos resúmenes y las exiguas informaciones de que disponemos no permiten llegar a una conclusión definitiva en este asunto. Con ello se le plantea a todo lector una doble tarea que es por un lado similar a la que tuvieron los estudiantes de la época, pero, por otro, completamente distinta. Como ya les sucediera a ellos, también en nuestro caso la inteligibilidad del curso de 1812 requiere de un conocimiento integral de la obra de Jena. No obstante, a día de hoy tenemos una tarea añadida que consiste en la necesidad de reconstruir el contexto comunicativo del curso dando con unos elementos que, si bien resultaban evidentes para los oyentes directos, se han vuelto en cambio oscuros para el lector contemporáneo.

Para entender el curso de 1812 tenemos, además, que tomar muy en serio el hecho de que, al redactarlo, Fichte no albergaba ninguna intención de publicarlo. Se trata, en realidad, de uno de sus manuscritos menos trabajados, más cargado de abreviaturas, de frases interrumpidas y de referencias enigmáticas.¹⁶ Hemos de cuestionar seriamente sus condiciones de inteligibilidad, haciéndonos las siguientes preguntas: ¿cuándo escribe Fichte sus notas?, ¿a quién dirige su discurso?, ¿con qué finalidad?, ¿a qué debates o disertaciones puede referirse en este contexto? En resumen, ¿cuál es el marco problemático en el que Fichte inscribe su disertación sobre el derecho en Berlín?

1.3. FICHTE Y SUS ESTUDIANTES

En lo que concierne a la fecha de redacción, todas las informaciones de que disponemos (aunque sean pocas) indican que el filósofo prepara el manuscrito entre los meses de febrero y

¹⁴ J.G. FICHTE, *Späte wissenschaftliche Vorlesungen III*, Neu herausgegeben von Hans-Georg von Mainz, Ives Radrizzani und Martin Siegel unter Mitarbeit von Erich Fuchs, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2012.

¹⁵ Vorwort a «Rechtslehre 1812», en GA 2/13 p. 194.

¹⁶ Cfr. R. STRECKER, «Vorwort», *op. cit.*, p. V; R. SCHOTTKY, «Einleitung» an J.G. Fichte, *Rechtslehre 1812*, *op. cit.*, p. VI.

abril de 1812.¹⁷ Sin tener en mente la idea de una publicación, Fichte piensa únicamente en sus estudiantes. En los archivos de la universidad aparecen inscritos estudiantes de Filosofía como Joseph Moses Levi (ayudante de Fichte) matriculado en otoño de 1810, Jakob Ludwig Cauer, Ernst Gottlieb Ferdinand Engel y Elia Heinersdorf, matriculados en la primavera de 1811, Cristian Eissner y Wolf Koppel Köne, matriculados en el invierno de 1811; estudiantes de Ciencias camerales como Johann Heinrich Schmidt; o estudiantes de Derecho como Johannes Reinert. Con la excepción probable de Jakob Itzig, que no se matricula hasta 1812, es muy posible que los estudiantes inscritos siguieran los cursos que Fichte impartió en el año académico 1811-1812,¹⁸ en particular la última parte de *Los hechos de la conciencia*, la *Introducción a la filosofía* y la *Doctrina de la ciencia*. También debieron seguir el curso paralelo de *Lógica trascendental*. Por ello, más allá del *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, el lector tiene que representarse sinópticamente todos los cursos de esta época como parte de un discurso general. Bajo esta perspectiva podría considerarse la última parte de *Los hechos de la conciencia* –que trata el tema de la individualidad– como una introducción no sólo a la doctrina de la ciencia, sino también a las ciencias particulares (prácticas) que Fichte estaba a punto de exponer; en particular a la *Rechtslehre* y a la *Sittenlehre*.¹⁹

Otro aspecto importante que conviene sin duda tener en cuenta es el relativo al conocimiento que Fichte tenía de las aptitudes, dificultades e intereses de sus estudiantes y que le permitía adaptar perfectamente su discurso a sus exigencias. Este conocimiento derivaba de la mucha atención que el filósofo les había dedicado discutiendo a menudo con ellos. Por ejemplo, al comienzo de su magisterio en Berlín Fichte había organizado unos *Conversatoria*, es decir, unos encuentros que tenían lugar todos los domingos durante una hora –de 11:00 a 12:00– en el aula donde él daba clase.

Teniendo en cuenta la carga administrativa y las polémicas durante su rectorado, es difícil imaginar que Fichte pudiera preparar con atención esmerada el curso de 1812. Sin embargo, resultaría excesivo concluir que se limitó a resumir la obra de 1796. Del mismo modo, constituiría un error de perspectiva considerar este curso como la exposición de una parte del sistema o, más bien, como su versión madura. Pese a la fascinación que puede suscitar esta hipótesis, creemos que lo que mueve a Fichte en este contexto es algo completamente distinto. Hay que resistir la tentación de confundir su actividad didáctica con ambiciones sistemáticas que interesan más a sus intérpretes posteriores que a sus estudiantes de aquella época. Fichte aspira, básicamente, a transmitir a sus estudiantes una manera distinta de ver el derecho y la política a la que podían encontrar en las disertaciones y los cursos de sus colegas Schmalz y Savigny. Ambos son ejemplos concretos de la visión dominante sobre estas disciplinas a finales del siglo XVIII, cuando ambas habían quedado codificadas como el conjunto de las ciencias del Estado, de las ciencias camerales o de las *Polizeiwissenschaften*.²⁰

¹⁷ «Vorwort» a *Rechtslehre 1812*, en GA 2/13 p. 194.

¹⁸ *Ibid.* p. 195.

¹⁹ FICHTE, *Tatsachen des Bewusstseins*, en GA 2/12, pp. 97 *et passim*.

²⁰ Véase: Pierangelo SCHIERA, «La Prussia fra polizia e “lumi”»: alle origini del “Modell Deutschland”», *Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, I (1975), pp. 51-84, e *Ibid.*, «Costituzione, società e scienza nel Vormärz», en *Ibid.*, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, il Mulino Bologna, 1987, pp. 11-43; Merio SCATTOLA, *La*

2. LA HUELLA DE KANT

2.1 LA RECUPERACIÓN DEL *SAPERE AUDE* KANTIANO

Uno de los estudiantes más entusiastas con quienes Fichte entra en contacto en la Universidad Guillermina es, sin duda, August Twesten. En diciembre de 1810 le escribe a su hermano Karl contándole que se ha reunido a menudo con Fichte para discutir con él sobre los temas tratados en sus lecciones. A partir de esta carta puede resaltarse otro punto importante para entender cómo han de leerse los cursos berlineses, que tiene que ver con el método pedagógico adoptado por Fichte. Twesten le dice a su hermano que ha de trabajar mucho en casa porque Fichte les tenía prohibido tomar notas durante el curso. En opinión del filósofo, al hacer sus anotaciones sus alumnos perderían la fuerza del discurso para quedarse simplemente con la letra (muerta).²¹ Al destacar este aspecto no pretendemos cuestionar la calidad, ni menos aún la fiabilidad de los resúmenes del curso de 1812 disponibles, sino más bien introducir el tema del «ejercicio» que Fichte considera como característica definitoria de la práctica filosófica como doctrina de la ciencia.

En sus lecciones introductorias sobre la filosofía, Fichte explica a su público que la filosofía consiste justamente en un ejercicio (Übung), lo cual puede entenderse como una práctica crítica y reflexiva del pensamiento. Tal como Fichte había aclarado ya en el prólogo a *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* en 1794, su discurso se plantea la tarea de juzgar la realidad «de acuerdo con ideales» y de que la modifiquen «quienes se sientan con fuerza para hacerlo». ²² La filosofía consiste en un ejercicio de reflexión sobre el saber constituido y, en lo que respecta a la vida, su finalidad última es transformar la realidad por medio de una acción (verdaderamente) libre. Esta transformación coincide con la difusión de la Ilustración de la que Kant había hablado en 1784. Tomando las palabras que Fichte utiliza durante la época de la disputa sobre el ateísmo: Si

[...] su principal utilidad [...] es negativa y crítica [...] la filosofía también tiene, no obstante, una utilidad positiva de forma mediada, es decir, si se une su conocimiento con el conocimiento de la vida: respecto a lo inmediatamente práctico [ella] es *pedagógica* en el sentido más amplio de la palabra [...] Muestra a partir de los fundamentos supremos – justamente porque enseña a concebir al hombre en su totalidad – cómo tendrían que formarse los hombres para que perduraran en ellos las disposiciones morales y religiosas, y para hacerlas cada vez más universales.²³

Hay que tomar también en consideración que, dentro del plan para la nueva Universidad de Berlín, en el marco de su visión de la educación, Fichte considera esta institución como el medio para formar una clase política, una élite cultural (verdaderamente alemana); esto es, como la piedra angular sobre la cual construir una nueva nación más allá de cualquier

nascita delle scienze politiche dello Stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del settecento tedesco, Franco Angeli, Milano, 1994.

²¹ «[...] *das sich lebendig ausgesprochen in todt Buchstaben verwandelte*», *Fichte im Gespräch*, op. cit., V. 4, p. 288.

²² FICHTE, *Bestimmung des Gelehrten*, 1794, en GA 1/3, p. 26. Trad. cast.: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (ed. de F. Oncina Coves y M. Ramos Valera), Istmo, Madrid, 2002, p. 37.

²³ FICHTE, «Advertencias, respuestas, cuestiones», en GA 2/5, pp. 122-123. Trad. cast.: *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época* (Jacinto Rivera de Rosales y Oscar Cubo eds.), Dykinson, Madrid, 2009, p. 255.

particularismo regional; una nación que debería, en su opinión, constituir un puntal para el progreso real de la humanidad.²⁴

Indudablemente, Fichte le plantea en general a la reflexión filosófica la tarea de alcanzar una nueva manera de ver el mundo destacando los actos de conciencia que permanecen «invisibles» para la conciencia natural. Aunque presente ya en las *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa* de 1793, el tema del Ver (*Sehen*) y de la visibilidad juega un papel cada vez más importante a partir de las nuevas introducciones (o exposiciones) de la doctrina de la ciencia de 1797. A la filosofía le corresponde la tarea de estudiar cómo se produce la verdad a partir del error, es decir, cómo los objetos se constituyen en la conciencia destacando las acciones necesarias cumplidas por el pensamiento (la serie ideal) en esa constitución.²⁵ Y es justamente a esta idealidad a la que Fichte llama «Yo».²⁶

Bajo la designación de «ejercicio» hay que entender dos cosas: por una parte, hay que tener en cuenta que toda investigación filosófica requiere de un esfuerzo y que ha de producirse una transformación en el modo en que miramos el mundo a partir de su formación en la conciencia. A quienes forman parte del público se les plantea la tarea de construirse una «visión propia» (*eigene Sicht*) a partir de las pistas ofrecidas por el *Wissenschaftslehrer* durante el curso. Por otra parte, hay que considerar que se trata de una práctica en la cual no hay ningún logro definitivo (de ninguna verdad como doctrina; ni de posesión de fórmula alguna). Se trata de algo que tiene que ver más bien con un despliegue continuo y crítico a partir de resultados anteriores que pueden tornarse simple dogmatismo si se asumen como definitivos. Es decir, hay que deconstruir y construir de nuevo estos en la actualidad del pensamiento.

A estas alturas podemos comprender mejor el extrañamiento del estudiante mencionado cuando, en 1812, se enteró de que Fichte quería resumir su *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Si su intención hubiera sido la de repetir lo que había expuesto en 1796, Fichte habría entrado en contradicción con lo que seguía afirmando acerca de la práctica de la filosofía y con la apropiación crítica que, según él, debía distinguirla. Para poner en práctica la doctrina de la ciencia, Fichte habría debido apropiarse nuevamente de las exposiciones anteriores, deconstruyéndolas y reconstruyéndolas en el presente, criticando sus fórmulas pasadas y teniendo en cuenta sus efectos, su recepción y los malentendidos que hubieran provocado a fin de traducirlas para el nuevo público.

Estas dos tareas definen básicamente la recuperación de la divisa kantiana para la Ilustración (*Aufklärung*), del *sapere aude* que Fichte lleva a cabo en los cursos berlineses (justamente en la *Doctrina de la ciencia* de 1811, en la *Lógica trascendental*²⁷ y en *Los hechos de la conciencia*). Al

²⁴ Sobre la relación entre saber y vida véase FICHTE, *Deduzierter Plan*, en GA 2/11, pp. 86-87; Sobre la Universidad como medio para la superación del particularismo véase: *Ibid.*, p. 143 y FICHTE, *Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*, en GA 1/10, pp. 358-359.

²⁵ FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben*, en GA 1/9 p. 72.

²⁶ FICHTE, «Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia», en Johann Gottlieb Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, (Trad. cast. de Bernabé Navarro B.), Centro de Estudios filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963 p. 65.

²⁷ FICHTE, *Transzendental Logik*, en GA 2/14, p. 145.

rechazar toda forma de autoridad *ex cathedra*,²⁸ la filosofía constituye una práctica para salir del estado de minoría de edad del cual, como destacaba Kant en 1784, todo hombre es culpable por su falta de decisión y de ánimo, esto es, por su pereza y cobardía. Desde esta perspectiva, la doctrina de la ciencia ambiciona definir una práctica colectiva, conformar una comunidad de intenciones, constituir una visión común para desplegar la libertad mediante la acción de los seres humanos. Una nueva manera de ver predispone a una nueva manera de ser, es decir, de actuar.

Esta apropiación crítica parece clarificar también la perspectiva desde la cual entender cómo en 1812 Fichte se refiere a su obra de 1796-1797. Para él, seguir las trazas de su obra anterior significa volver a las formulaciones de entonces trabajando con su «memoria». En *Los hechos de la conciencia* de 1811, Fichte define el principio de la mnemotecnia justamente con la divisa del *sapere aude*. Cuanto más clara y libre resulte la conciencia, más se fortalecerá a sí misma fortaleciendo a su vez la reactividad de la memoria. La importancia de la memoria reside en su capacidad (*Vermögen*) de reproducir las conexiones del pensamiento,²⁹ esto es, más en la articulación que en el contenido de las posiciones contingentes. En 1812, esta recuperación mnemónica implica para Fichte, como ejercicio concreto, regresar a sus formulaciones de 1796-97, es decir, a los debates a partir de los cuales las había forjado y a las herramientas conceptuales de que se había servido para ello, explicitando aspectos que habían permanecido velados en Jena. En Berlín, su objetivo es que sus estudiantes fragüen una visión del derecho con la que se desmarquen de la óptica dominante defendida por el *status quo*.

Para suscitar esta nueva visión, Fichte se sirve también de las reflexiones que había desarrollado en los años sucesivos a la publicación del *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Pese a que no había tratado el derecho como materia de un curso universitario y a que durante su estancia en Berlín había considerado como su tarea principal el desarrollo de su doctrina de la ciencia, Fichte no había renunciado a su compromiso con la política. En primer lugar, continuó interesándose por la evolución de la situación europea desde la perspectiva de Prusia bajo la ocupación napoleónica. En segundo término, siguió discutiendo y criticando, tanto privada como públicamente, las decisiones del gobierno prusiano con el ánimo de influir sobre los hombres políticos con quienes estaba en contacto. Además, siguió reflexionando sobre la política de educación pública tanto en lo concerniente a la educación popular como en lo relativo a la nueva universidad de Berlín. Estos tres niveles se entrelazan dando lugar a un compromiso intelectual que implica que el filósofo permanece fiel a una vocación, presente desde sus primeros escritos, que está dirigida a la acción para transformar el mundo que le rodea. Aunque se manifieste de formas diversas, este compromiso lleva siempre a Fichte a hablar de política o de derecho en sus conferencias tanto científicas como de carácter popular. Desde *El Estado comercial cerrado* hasta los *Discursos a la nación alemana*, pasando por *Los caracteres de la edad contemporánea*, el escrito *Sobre Maquiavelo* o los *Diálogos sobre cosmopolitismo y patriotismo*, Fichte ahonda en la aplicación del derecho en relación con los Estados ya existentes, esto es, aborda las políticas concretas que habrían podido promover la transición a un Estado de razón (*Vernunftreich*) y la formación de una comunidad apta para un mejor orden de las cosas.³⁰ En este

²⁸ FICHTE, *Wissenschaftslehre 1811*, en GA2/12 p. 160.

²⁹ FICHTE, *Tatsachen des Bewusstseyns 1811*, en GA 2/12, p. 51.

³⁰ Véase: Carla DE PASCALE, «Fichte und die Verfassung des Vernunftreichs», en *Fichte-Studien* 29/2006, pp. 101-110.

sentido, Fichte se apropia de la definición dominante de la política como aplicación del derecho subvirtiendo su significado. El objetivo de sus clases es configurar una nueva comprensión de esta disciplina para que los futuros funcionarios (tanto profesores como políticos) puedan actuar de forma distinta a sus predecesores.

2.2. KANT EN LA DOCTRINA DEL DERECHO BERLINESA

La doctrina del derecho de 1812 se abre con la definición del objeto de la investigación y de su método:

Sobre el contrato. De manera puramente analítica, de un sólido fundamento del concepto de relación jurídica. En este concepto [tiene que] estar incluido todo: 1) el método 2) es muy simple, aunque requiere ejercicio 3) tenemos que fijarnos tanto más cuanto que el análisis se llevará a cabo sólo hasta unos límites determinados y nosotros debemos obtener el arte para hacerlo. Sobre la enseñanza proyectada todavía ejercicio <porque> sobre todo filosofía.³¹

Se trata entonces de la «exposición puramente analítica de un sólido fundamento», o sea, «del concepto de relación jurídica». Tratarlo según los principios de la doctrina de la ciencia significa analizar cómo este concepto se forma en la conciencia, o sea, arrojar una mirada científica sobre él. Aquí interviene el tema del ejercicio o de la práctica a partir de la atención para pensar al mismo tiempo objeto y concepto («fijarnos en este concepto»), lo cual constituía en Jena el rasgo de una filosofía real. Conseguir el arte (*Kunst*) no es más que apropiarse del método filosófico para obtener una «visión propia», una mirada científica, desmarcándose de la visión común y de sus errores. Actuando así se consigue también un ejemplo de cómo tratar un asunto filosóficamente.³²

Tal y como subrayábamos antes, Fichte se dirige a una comunidad de oyentes concreta, constituida por estudiantes con quienes está en diálogo constante. Sabe que estos siguen sus clases y que leen los ensayos de sus colegas. Por supuesto, los estudiantes están también al tanto de las polémicas tanto filosóficas o académicas como personales entre sus profesores. Y, además, viven en primera persona la dramática situación política y social con todos los cambios que ha implicado. Considerando este contexto comunicativo que era tan implícito y evidente en aquella época como imperceptible resulta para nosotros, puede deducirse que, si pensamos en otras doctrinas del derecho, Fichte quiere desmarcarse ante todo de las tesis de Theodor Schmalz y quizás también de las de Savigny. Mantiene con el primero una relación larga y compleja. Lo conoce en 1792 y se apoya en su teoría del derecho para la deducción del derecho natural que realiza en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*. Sin embargo, se aleja enseguida de él a partir de las *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*. De este modo da comienzo una larga polémica a distancia que se desarrolla

³¹ Ueber den Vortrag. Rein analytisch, einer Einen festen Grundlage, des Begriffs des Rechtsverhältnisses. In ihm [muß] alles enthalten seyn. – 1) Methode. 2) ist sehr leicht, jednoch übend. 3) in diesem Begriffe uns feststellen, um so mehr, da ja die Analyse hier nur bis zu gewissen Grenzen fortgeführt wird, und wir die Kunst, sie ferner zu machen, hier erhalten sollen. Ueber die beabsichtigte Belehrung hinaus noch Uebung: «weil» Philosophie überhaupt. (FICHTE, *Rechtslehre 1812*, en GA 2/13, p. 197).

³² Ibid.

en los años sucesivos por medio de referencias polémicas entre ambos. Con *Los discursos a la nación alemana* se aprecia proximidad a Savigny, pero la toma de distancia podría surgir durante el rectorado de Fichte o simplemente por el planteamiento histórico frente al derecho. En cualquier caso, esto no parece constituir un elemento dominante en el curso de 1812.

Señalábamos antes que, según Fichte, a la *Rechtslehre* le compete arrojar una nueva mirada sobre el concepto de relación jurídica. Su autor rechaza principalmente la distinción entre derecho natural y derecho positivo,³³ con lo cual parece aproximarse a la formulación de la *Metafísica de las costumbres*.³⁴ Su idea es que todo derecho es sólo derecho de razón (*Vernunftrecht*) y considera la distinción entre derecho natural y derecho instituido como la fuente de muchos de los errores enquistados en la ciencia jurídica de su época. Todo el derecho se fundaría «sobre un concepto *a priori*, absolutamente sobre un pensamiento: inteligible.»³⁵

En las notas preliminares leemos enseguida, respecto del concepto de derecho, que:

Einer solchen liegt zu Grunde ein absolut sich selbst machender Gedanke des Grundes eines gewissen Phänomens. (Soweit wir damals die Sache sahen / die Ableitung wird sich finden.) Die Erscheinungen sind, daß ist: der wissenschaftl. Blick sieht es werden, aus seinem Grunde, nach dem Gesetze desselben. ist wissenschaftlicher Blick./ Merken: Nothwendig unter Voraussetzung, dort faktisch.³⁶

Fichte se distancia desde el principio de una aceptación acrítica del concepto de derecho extraída del derecho vigente, esto es, del derecho producido históricamente cuyo origen considera insondable (*unerforschlich*) al nivel de una doctrina *a priori*. En este pasaje, el objetivo polémico de Fichte es, sin duda, Schmalz, a quien critica tanto en su *Diario*³⁷ como en su *Doctrina del Estado*.³⁸ Sin embargo, atendiendo a lo que aclara a continuación puede añadirse también a Kant. El problema de Kant consiste en no haber criticado suficientemente el derecho instituido aceptando ciertas concepciones que, si bien permanecen vigentes, no resultan todavía «necesarias» para Fichte pues carecen de fundamentación racional.³⁹

2.3. MODOS DE TRATAR LA RELACIÓN ENTRE KANT Y FICHTE EN EL MARCO DE LA CIENCIA DEL DERECHO NATURAL

Hace algunos años, al presentar el modo en el que iba a tratar la relación entre religión y moral en Kant y Fichte, Claudio Cesa observaba que *La religión dentro de los límites de la mera razón* y la *Metafísica de las costumbres* tuvieron «una influencia bastante modesta» en el

³³ Ibid., p. 199.

³⁴ KANT, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, p. 237.

³⁵ FICHTE, *Rechtslehre*, 1812 en GA 2/13, p. 199.

³⁶ Ibid.

³⁷ FICHTE, *Diarium I*, en GA 2/15 p. 230.

³⁸ FICHTE, *Staatslehre*, en GA 2/16 p. 41.

³⁹ Para un análisis específico sobre esta diferencia fundamental véase: Wolfgang BARTUSCHAT, «Zur Deduktion des Rechts aus der Vernunft bei Kant und Fichte», en Michael Kahlo (ed.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis: die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pp. 173- 193, en particular p. 181.

desarrollo del pensamiento fichteano.⁴⁰ Aunque a menudo se olvida, se trata de un asunto de por sí evidente si se tienen en cuenta las fechas de publicación de estas obras y lo que ocurrió en los años inmediatamente posteriores. Hay que considerar, primero, que tanto en materia de religión como en lo tocante al derecho, Kant publica sus obras mayores cuando Fichte ya había escrito tanto el *Ensayo de una crítica de toda revelación* como el *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*.⁴¹ En segundo lugar, hay que tener en cuenta que en los años inmediatamente posteriores a la publicación de la *Metafísica de las costumbres* se produjeron los acontecimientos que han pasado a la historia como la disputa sobre el ateísmo (*Atheismustreit*) y que llevaron a Fichte a dimitir de su cargo en Jena. El 7 de agosto de 1799, Kant declaró públicamente la incompatibilidad de la doctrina de la ciencia con la filosofía crítica.⁴² Ambas circunstancias provocaron que entre los filósofos no hubiera ninguna discusión más (ni pública ni privada) particularmente sobre sus tratados de derecho natural. Por eso, como ya sugería Cesa con respecto a la religión y a la moral, también si se quiere estudiar la influencia que Kant pudiera tener sobre la elaboración de la doctrina del derecho de Fichte hay que tener en cuenta no tanto la *Metafísica de las costumbres* como otros escritos anteriores que Fichte sí leyó con mucha atención cuando se encontraba elaborando su Derecho natural. La doctrina del derecho de 1812 permite calibrar en algunos puntos la insatisfacción de Fichte en relación con la obra kantiana de 1797.

Entre los escritos kantianos anteriores, la literatura crítica ha destacado a menudo la importancia de *Sobre la paz perpetua* a propósito del cual Fichte escribe una reseña en el *Philosophisches Journal* en 1796. Además, menciona este escrito en la introducción al *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* adelantando la posibilidad de que Kant comparta su punto de vista. Sin embargo, normalmente se pasa por alto el detalle de que, en la introducción de 1796, Fichte afirma que ha descubierto el ensayo kantiano tras haber concebido el fundamento de su teoría del derecho.⁴³ En la literatura crítica se habla muy poco de este problema, así como del ensayo *Acerca del dicho común*, de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* o de *La religión dentro de los límites de la mera razón* que, aunque tienen una influencia modesta en el pensamiento de Fichte sobre la religión, sí juegan un papel importante en la elaboración de su concepto de derecho.

Se analizan la relación entre las doctrinas del derecho de Fichte y de Kant principalmente en el marco de una comparación entre el *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* y la *Metafísica de las costumbres* porque ambas están consideradas las obras de madurez de sus autores sobre este asunto. Si bien acercarse a una de las dos obras como si se tratara de una respuesta a la otra constituiría sin duda un anacronismo, la comparación entre ambas puede ser legítima desde una perspectiva histórico-filosófica. Las dos obras podrían leerse, por ejemplo, como dos maneras contemporáneas y autónomas de tratar una misma

⁴⁰ Claudio CESA, «Morale e religione tra Kant e Fichte», en Cesa, *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna, 1992, pp. 167-189, en particular p. 169.

⁴¹ La *Metafísica de las costumbres* se publica en 1797, justo en medio de las dos partes del *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* aparecidas, sucesivamente, en 1796 y 1797.

⁴² KANT, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, en AA XII, p. 370.

⁴³ FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, en GA 1/3 p. 323.

problemática codificada por la disciplina del derecho público alemán (*Staatsrecht*) de la época.⁴⁴ En la mayor parte de los casos, los intérpretes parecen abstraerse con demasiada desenvoltura del ámbito problemático dentro del cual tanto Kant como Fichte inscriben sus disertaciones para terminar proyectando sobre ellas, de manera retroactiva, concepciones forjadas en siglos posteriores, como el «Estado de derecho» o el modelo constitucional de la democracia parlamentaria representativa con sufragio universal. Basta leer lo que ambos escriben sobre la forma de gobierno democrática, considerada por Kant un despotismo y por Fichte inaceptable, para darse cuenta de la distancia que nos separa de ellos.

En lo relativo al ámbito problemático del derecho natural en aquella época hay que recordar dos cosas. En primer lugar, que en los principados alemanes esta ciencia se había codificado como disciplina universitaria autónoma respecto de la filosofía moral y de la teología a partir de los tratados de Samuel Pufendorf que fue llamado a ocupar la primera cátedra sobre esta nueva «ciencia» en la Universidad de Heidelberg en 1667. En segundo término, que la recepción de la Revolución francesa en el contexto cultural alemán se articula en torno a los debates sobre la elaboración y la introducción del Código civil prusiano. En este momento histórico, la doctrina del derecho natural juega un papel muy importante en relación con la formación de los Estados nación europeos: legitimar el poder de los reyes o príncipes sin recurrir al aval papal o al derecho antiguo.

2.4. LA SEPARACIÓN ENTRE DERECHO Y MORAL EN FICHTE A PARTIR DE SUS REFERENCIAS A KANT

Mencionábamos antes que uno de los aspectos más interesantes del curso de 1812 se halla en el juicio que Fichte expresa sobre la *Metafísica de las costumbres*. La referencia explícita se encuentra, en realidad, en un pasaje un tanto enigmático del manuscrito, lo cual explica que incluso un lector normalmente muy atento como el mencionado Cesa errara también en este punto.⁴⁵ A la altura de las consideraciones preliminares, Fichte aclara que la doctrina del derecho «no es una parte de la ciencia moral (*Sittenlehre*)» ni «una ciencia práctica». A su modo de ver, hasta ese momento la doctrina del derecho se ha confundido con la ciencia moral.

*Neminem laede, suum cuique tribue. Quod tibi fieri non vis, alteri non feceris.*⁴⁶ Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.⁴⁷ Mi doctrina del derecho se publicó antes que la kantiana.⁴⁸ *Ensayo sobre la paz perpetua.*

⁴⁴ Aunque el empeño principal de Jean-Christophe Merle consista en mostrar cómo Kant se queda en el marco de las teorías del derecho natural del siglo XVIII mientras que Fichte se adelanta a la concepción de una justicia distributiva según Rawls, sorprende su poca consideración respecto de las concepciones de Rousseau, Erhard o Schmalz, así como de los intérpretes que subrayan la importancia de estos en la elaboración de la teoría fichteana, como es el caso de Schottky y Perrinjaquet (*cf.* MERLE, *Justice et progrès*, PUF, 1997).

⁴⁵ *Cfr.* CESA, «In tema di intersoggettività», en *Ibid.*, *Fichte e l'idealismo trascendentale, op. cit.*, pp. 189-234, en particular p. 223 y nota 97.

⁴⁶ Se trata de fórmulas presentes en KANT, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, p. 236-237.

⁴⁷ KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7 AA V, p. 54. Trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, (Emilio Miñana y Manuel García Morente), Sígueme, Salamanca, 2006, p. 49.

⁴⁸ KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Königsberg, 1797.

Respecto al libro: una buena introducción. Por lo que queda [se trata de]: viejos cuadernos sin claridad.⁴⁹

Al margen de las referencias indirectas a fórmulas empleadas por Kant, los cuadernos hallados con los resúmenes de los estudiantes (y desconocidos cuando Cesa formuló su hipótesis de que se trataba de la introducción a la obra de Fichte)⁵⁰ prueban que con «libro» Fichte se refiere aquí a la *Metafísica de las costumbres*. El juicio positivo que Fichte expresa sobre la introducción de la obra de 1797 probablemente se deba al hecho de que ahí Kant habla de la autonomía de las dos disciplinas en términos similares a los que el propio Fichte había adelantado tanto en su reseña como en su introducción de 1796. Nos referimos ante todo al criterio de distinción entre las dos legislaciones de la legalidad y de la moralidad:

A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama la *legalidad* (conformidad con la ley) pero a aquella en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama la *moralidad* (eticidad) de la misma.⁵¹

Como ya hiciera en 1796, también en 1812 Fichte reivindica ante sus estudiantes el haber sido el primero en distinguir el derecho de la moral. Sin embargo, conviene relativizar esta declaración. Reconstruyendo las líneas de desarrollo de la disciplina del derecho natural moderno, Karl Heinrich Heydenreich habla en 1795 de tres grandes épocas. Presenta la primera de ellas como una especie de prehistoria de la disciplina, caracterizada por un condicionamiento profundo por parte de la teología, de modo que como doctrina del derecho natural no se desarrollaría ninguna forma sistemática coherente hasta la segunda mitad del siglo XVII. Lo que define a la segunda época –dentro de la cual se incluirían autores como Hobbes, Espinosa, Pufendorf o Thomasius– sería, por un lado, el intento de desarrollar una doctrina verdaderamente autónoma, esto es, fundada sobre principios racionales y, por otro, la indistinción entre derecho y moral. La diferenciación de estos dos ámbitos marcaría finalmente la tercera época, en la cual Heydenreich incluye a autores como Wolff, Darjes, Crusius, Achenwald o Hufeland, aunque destacando que el único que llegó a formular una definición científica del derecho natural fue Kant.⁵² Pese a las objeciones que cabe hacer a esta clasificación –por ejemplo en lo tocante a si Pufendorf pertenece a la segunda o a la tercera época o al papel jugado por Kant–⁵³ hay que reconocerle a Heydenreich al menos el mérito de haber situado en primer plano uno de los asuntos centrales del debate del derecho público alemán tardío del siglo XVIII: justamente la distinción entre los ámbitos del derecho y de la moral. Tal y como lo prueba la fecha de publicación del libro de Heydenreich, esta distinción no puede entenderse de

⁴⁹ FICHTE, *Rechtslehre*, en GA 2/13 p. 199.

⁵⁰ FICHTE, «Rechtslehre 1812 – Nachschrift Halle», en GA 4/6 p. 9.

⁵¹ KANT, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, p. 219. Trad. cast.: *La metafísica de las costumbres*, (Adela Cortina y Jesús Conill), Tecnos, Madrid, 2008, p. 24.

⁵² Karl Heinrich HEYDENREICH, *System des Naturrechts nach kritischen Principien* 1794-1795, T 1-2. pp. 68-69; pp. 55-66. Para una problematización de esta clasificación véase Merio SCATTOLO, *Dalla virtù alla scienza*, Franco Angeli, Milano, 2003, pp. 410 *et passim*.

⁵³ *Ibid.* p. 411.

ninguna manera como una invención de Fichte, sino que se trata más bien de un problema que en su época se considera fundamental y abierto. También se podría adelantar que la distinción entre «foro interno» y «foro externo» constituye una de las marcas del derecho natural moderno a partir de Hobbes. Lo que Fichte no consideraba aclarado era la fundamentación racional de la obligatoriedad jurídica que se impone sólo bajo determinadas condiciones.

De la introducción a la *Metafísica de las costumbres*, Fichte valora precisamente la definición del objeto del derecho como relación jurídica⁵⁴ y el tipo diferente de obligación atribuida a las dos legislaciones: la jurídica fija deberes sólo externos sin tener en cuenta el acuerdo con los impulsos interiores, mientras que la ética exige conformidad con estos. Desde 1796, Fichte insiste en el carácter pragmático de la doctrina del derecho y en su obligatoriedad sólo bajo unas cuantas condiciones de reciprocidad para todos aquellos que quieran formar parte de una comunidad conforme al concepto de derecho. En este sentido, Fichte cree que en *Sobre la paz perpetua* Kant estaría de acuerdo en considerar la existencia del derecho sólo si hay una legislación y un aparato coactivo acorde con él.⁵⁵ Creemos que, en general, no se ha insistido suficientemente sobre la crítica implícita que Fichte dirige en estas páginas al ensayo *Über den Gemeinspruch* de Kant y tampoco sobre la circunstancia de que la teoría misma del *Eforado* constituye una crítica a la imposibilidad de una resistencia legítima a los posibles abusos del soberano.⁵⁶

Por otro lado, también resultan interesantes las consideraciones sobre la distinción entre técnica y práctica. Según Kant,

Todo lo práctico que debe ser posible según leyes de la naturaleza (la ocupación propia del arte) depende totalmente de la teoría de la naturaleza, en lo que se refiere a sus prescripciones; sólo lo práctico según leyes de la libertad puede tener principios que no dependen de teoría alguna; porque allende las determinaciones de la naturaleza, no hay teoría.⁵⁷

Ya en el curso de Erlangen sobre los *Principios de las doctrinas de Dios, de la moral y del derecho*, Fichte insiste sobre la circunstancia de que el derecho pertenece a la parte teórica de la filosofía así como en su analogía con la naturaleza o, más bien, con la mecánica natural.⁵⁸ Para distinguir la legislación jurídica y la moral, Fichte se refiere en 1812 a la ley del derecho como a una ley «pragmática» y a la ética como una «ley práctica». El derecho obliga sólo si todos (dentro de un grupo determinado) aceptan sus condiciones. Si no surge esta voluntad de todos no se puede hablar de la existencia del derecho en una comunidad. Fichte reformula como «pragmático» lo que en 1796 había designado como el rasgo «técnico-práctico» del derecho.

Wird er, weil der Gedanke, und die Aufgabe einer solchen Gemeinschaft willkürlich ist, gedacht als ein praktischer Begriff, so ist er bloss technisch-praktisch. d.h. wenn gefragt würde, nach welchen Grundsätzen eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, errichtet werden

⁵⁴ KANT, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, p. 230 (trad. cast. cit., p. 37).

⁵⁵ FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, en GA 1/3, p. 324.

⁵⁶ Véase MARCO RAMPAZZO BAZZAN, «Kant contro Kant nella dottrina del diritto di Fichte», en La Rocca, Bacin, *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, De Gruyter, Berlin, 2010, pp. 831-844.

⁵⁷ KANT, *Metaphysik der Sitten*, en AA VI, p. 217 (trad. cast. cit. p. 22).

⁵⁸ FICHTE, «Die Prinzipien der Gottes- Sitten- u. Rechtslehre», en GA 2/7, pp. 379 *et passim*.

könnte, wenn etwa jemand eine solche errichten wollte, so müsste geantwortet werden, nach dem Rechtsbegriffe.⁵⁹

En este pasaje, Fichte parece desde luego referirse a la distinción que Kant había formulado en la introducción a la *Crítica del juicio*:

Pero aquí, con respecto a lo práctico, queda sin determinar si el concepto que da la regla para la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad.

Mas esta última diferenciación es esencial. Pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, se trata entonces de principios *técnico-prácticos* (*technisch-praktisch*); pero si dicho concepto lo es de la libertad, se trata de principios *práctico-morales*; y como en la división de una ciencia racional todo depende de esa diferenciación de objetos cuyo conocimiento precisa principios distintos, los primeros pertenecerán a la filosofía teórica (en cuanto teoría de la naturaleza), mientras los otros serán enteramente los únicos que constituyen la segunda parte, o sea, la filosofía práctica (en cuanto teoría moral).⁶⁰

Cabe destacar que Kant incluye en la dimensión «técnico-práctica» las reglas de la prudencia (*Klugheit*), de la administración del hogar (*Haus*), de la economía (*Wirtschaft*), etc. Esto está relacionado con la transformación del significado de la política que tiene lugar en el siglo XVIII.⁶¹ Esta deja entonces de ser tenida por ciencia práctica para pasar a ser considerada administración o aplicación del derecho y de todas las demás ciencias del Estado o disciplinas de las que se sirven los políticos para administrar este (*Polizeiwissenschaften*). Fichte integra esta transformación semántica en el párrafo 21, al considerar como «política» la aplicación del derecho.⁶²

2.5. EL SOLL JURÍDICO

En tanto que concepto racional, el concepto de derecho enuncia una tarea bajo la forma de un *Soll*. Hans-Jürgen Verweyern aclara que este *Soll* se compone en realidad de dos momentos. Por un lado, está el «debe» que se impone de forma individual cuando el individuo reconoce el derecho como un concepto racional o un imperativo de la razón que ordena sin prestar atención a los fines o a los efectos que se produzcan. Por otro lado, existe una forma de cálculo pragmático, esto es, «técnico-práctico» basado en el compromiso recíproco de no atacar la libertad de los demás.⁶³ Bajo el primer aspecto tenemos el derecho como capítulo de la ley moral; bajo el segundo, la formulación fundamental de la doctrina pura del derecho.

Con esta distinción entre tareas técnico-prácticas (pragmáticas) y práctico-morales se corresponde la diferenciación entre imperativos kantianos. Si tenemos en cuenta la

⁵⁹ FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, en GA1/3, p. 320.

⁶⁰ KANT, *Kritik der Urteilskraft*, en AA V, p. 172. Trad. cast.: *Crítica del discernimiento*, (ed. de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas), Antonio Machado Libros, Madrid, p. 116.

⁶¹ M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Franco Angeli, Milano, 2003, pp. 370-381.

⁶² FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, en GA 1/4, p. 80.

⁶³ H.-J. VERWEYERN, *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg/München, 1975, p. 264.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres,⁶⁴ el imperativo es generalmente la fórmula mediante la que se expresa la orden de la razón, esto es, la representación de un principio objetivo en la medida en que esto resulta vinculante para la voluntad. Mientras que el imperativo categórico se impone por sí mismo (sin tener en cuenta los fines o cuidarse de los efectos concretos), el imperativo hipotético presenta en cambio la necesidad práctica de una acción posible como objetivamente necesaria en tanto que medio para alcanzar un determinado objetivo.⁶⁵ Fichte se sirve de estas distinciones kantianas para diferenciar el derecho de la moral. Si la moral ordena de manera categórica y de forma individual, el derecho obliga en cambio sólo bajo determinadas condiciones (análogamente a la ley permisiva de la que Kant habla en *Sobre la paz perpetua*). La lógica del derecho es pragmática, pues si se quiere alcanzar determinado resultado consistente en la institución de una comunidad jurídica, hay que cumplir con una cuantas acciones. Si estas no se realizan, no habrá ninguna consecución del derecho en esta comunidad concreta.⁶⁶ Para que exista una comunidad determinada todos los que forman parte de ella tienen que actuar de cierta manera que se define en cuanto tal como jurídica.⁶⁷ Así, la disertación del derecho racional introduce, según Fichte, un criterio para juzgar la conformidad con él de los Estados existentes. El hecho de que Fichte se sirva de distinciones kantianas para abordar este tema no significa que siga las formulaciones de Kant al respecto, que tienen que ver con su rechazo de la distinción entre crítica y doctrina. Según Kant, el derecho no expresa un imperativo categórico, sino un deber incondicionado. La comunidad jurídica constituye una idea regulativa, funcionando como criterio de juicio sobre el derecho existente.⁶⁸

Llegados a este punto podemos discriminar a qué textos se refiere Fichte al hablar de «viejos cuadernos sin claridad». Nuestra hipótesis es que se trata del ensayo *Acerca del dicho común* y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En 1812, Fichte repite la crítica a quienes tratan la doctrina del derecho como si fuera un capítulo de la doctrina moral. Para entender que con «viejos cuadernos» Fichte se está refiriendo a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* hay que recordar lo que le había escrito a Reinhold el 29 de agosto de 1795. Al estudiar el derecho natural para su curso del semestre de invierno, Fichte había comprendido que «falta una deducción del concepto de derecho y que todas las explicaciones a este respecto son sólo formales, presuponiendo como un hecho en nosotros tanto la presencia de este concepto como su significación».⁶⁹ Esta carta desvela entonces cómo, al criticar a los «neokantianos» en su introducción al *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Fichte está disimulando en realidad su verdadero objetivo polémico que no es otro que Kant. En la misiva a Reinhold, Fichte añade que releendo la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se ha dado cuenta de cómo «la insuficiencia de los principios kantianos y del presupuesto que él no ve se vuelven evidentes».⁷⁰ Se trata de dos carencias

⁶⁴ GA 3/2 p. 385.

⁶⁵ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA IV, p. 413.

⁶⁶ Véase Mariano GAUDIO, «El estado natural del hombre es el Estado», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 1/2010. Publicado el 14 junio 2010, consultado el 26 marzo 2016. URL : <http://ref.revues.org/324>

⁶⁷ FICHTE, *Rechtslehre 1812*, en GA 2/13, 198.

⁶⁸ BARTUSCHAT, «Zur Deduktion des Rechts aus der Vernunft bei Kant und Fichte», *op. cit.*, pp. 182-184.

⁶⁹ GA 3/2, p. 385.

⁷⁰ *Ibid.*

fundamentales. Por una parte, Fichte juzga insuficiente la deducción del concepto de derecho propuesta por Kant. El hecho de que una determinada máxima contradiga el predicado de la universalidad para los seres racionales no le parece razón suficiente para obligar a un individuo a asumirla y menos aún para imponerles a todos los que forman parte de una comunidad que hagan lo mismo transformándola en un derecho. Por otra parte, al no fijar límites reales a la esfera de acción de los individuos en el plano sensible en que se encuentran o en el que se obstaculizan materialmente, Kant no consigue definir el ámbito específico del derecho. Según Fichte, desde la perspectiva de una colisión o de una molestia física entre los cuerpos que se hallan dentro de un espacio determinado no sirve de nada apelar al mandato moral para determinar los límites del libre arbitrio de los individuos ahí presentes, pues la ley moral vincula únicamente a quienes la reconocen como tal y deciden obedecerla sin que haya ninguna garantía para los demás de que alguien se atiene a ella de verdad y no va a poner en peligro su existencia. Al criticar a quienes se dicen kantianos, que serían, según Immanuel Hermann Fichte, quienes comparten la idea de que el derecho constituye un ámbito de la ley moral,⁷¹ el filósofo de Rammenau se está refiriendo directamente al fundador de la filosofía crítica.

Esta constatación persuade a Fichte a seguir la indicación más clara (*der deutlichste Wink*)⁷² de Maimon, que consideraba la coacción exterior en sí misma como completamente contraria a la ley moral, definiendo por tanto el derecho natural como «*die Wissenschaft von den, durch das Moralgesetz a priori bestimmten, nothwendigen und allgemeingültigen scheinbaren Ausnahmen von demselben*».⁷³ Tal como lo han aclarado importantes intérpretes (Metzger, Walz, León, Schottky y más recientemente Oncina Coves, Perrinjacquet o Vogel), las contribuciones de Erhard desempeñan un papel fundamental en la definición de la separación entre el derecho y la moral que Fichte plantea en 1796.⁷⁴ Al criticar a Fichte en su reseña sobre las *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*, Erhard propone entender el concepto de «derecho natural» de dos maneras distintas. Por un lado, como derecho del estado de naturaleza (*Naturzustandrecht*) que define como «el derecho que, en el estado de naturaleza, estoy autorizado a presuponer como válido frente a los demás» y que, según él, coincide con los derechos humanos. Por otro lado, como derecho natural, (*Naturrecht*) *sensu stricto*, esto es, lo que «yo puedo conocer por medio de la ficción de un estado primitivo».⁷⁵ El concepto de derecho como derecho natural tiene también un valor moral, constituyendo una amonestación para todos aquellos que quieran formar parte de una asociación jurídica sin entrar en conflicto (*Collision*) ni obstaculizarse entre sí.⁷⁶ Se configura, además, como ideal

⁷¹ I. H. FICHTE, *Vorrede des Herausgebers*, en J.G. Fichte, *Sämtliche Werke*, 3, p. VIII et *passim*.

⁷² GA 2/3, p. 406.

⁷³ Salomon MAIMON, «Über die ersten Gründe des Naturrechts», en Niethammer (ed.), *Philosophisches Journal*, 1^{er} Band, 2^{er} Heft, 1795, pp. 141-174, en particular p. 142.

⁷⁴ En una carta a Niethammer, fechada el 23 octubre de 1795, Erhard explica que «los demás atribuyen su crítica a la contribución de Fichte a Maimon» reconociendo que «algunas de sus tesis pueden apoyar esta idea». Esta proximidad se notaría, según Erhard, también en su artículo *Über die Alleinherrschaft* (der *Neue Teutsche Merkur*, 1793 1. Bd. 3 St., pp. 267-304 y Band 4. St., pp. 360-386) que probablemente Fichte había leído [véase *Fichte im Gespräch*, *op. cit.*, T. I, p. 309].

⁷⁵ Johann Benjamin ERHARD, *Rezension* zu «Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution», en *Philosophisches Journal*, Bd. 2, Heft 5, pp. 47-84, en particular p. 79.

⁷⁶ ERHARD, *Apologie des Teufels* en *Philosophisches Journal*, Bd 1, H. 2 p. 136.

en un proceso de *Ilustración* a partir del derecho positivo existente.⁷⁷ Erhard afirma al mismo tiempo que, en lo relativo a su existencia efectiva, el derecho no depende de la moral y que su concepto es «con respecto a sus características, determinable enteramente por medio de la razón teórica.» El derecho describe entonces una relación particular entre determinados seres humanos. «El derecho no se deduce de la moral, sino de la posible compatibilidad recíproca de los impulsos egoístas de los hombres.»⁷⁸ A partir de este planteamiento, Fichte concibe como objeto del derecho el concepto de relación jurídica: la idea de que el derecho no es una propiedad del individuo, sino una determinación particular de una actividad de intercambio (*Wechselwirkung*) como condición de desarrollo de la moralidad.⁷⁹ Radicalizando esta cuestión en contra de Schmalz y Kant, en 1812 Fichte rechaza la distinción entre derecho positivo y derecho natural traduciendo esta noción como derecho de razón (*Vernunftrecht*). Es este un concepto por medio del cual se podría, según él, proceder a una nueva distribución de los derechos de propiedad reconocidos a los miembros del Estado.

Según Fichte, la doctrina del derecho debe construirse sin recurrir a la ley moral porque la voluntad buena no permite fundar la obligación jurídica. El derecho no puede, por tanto, apelar a la lealtad ni a la confianza (*Treue und Glaube*), esto es, a los principios sobre los cuales se fundaba la estructura de la sociedad en la primera modernidad y que siguen operando en la definición de las órdenes y sus derechos en el *Allgemeines Landrecht* que entra en vigor en 1794. Como sugería Erhard, la ley moral confiere una nueva sanción al derecho porque la regla del derecho según la cual hay que limitar la libertad individual por medio del concepto de libertad de todos los demás corresponde a la ley del acuerdo absoluto de todos que se aborda como tal en la doctrina moral (*Sittenlehre*). Sin embargo, esta misma regla no juega ningún papel en la definición de la obligación del derecho que se funda sólo en un acuerdo entre determinados individuos para vivir juntos aceptando todas las consecuencias de su decisión.⁸⁰

Con respecto a la ficción del estado de naturaleza que Fichte traduce en 1796 como derecho originario, hay que recordar que en su clase del 21 de abril de 1812 evoca a Hobbes para alejarse de su concepción. Considera que su postura ha quedado «contradicha» por la experiencia, ya que en la historia podemos contar con otras formas de convivencia surgidas de un principio distinto al *Bellum omnium contra omnes*. El ejemplo de los antiguos germanos (y con ello Fichte se refiere al relato de Tácito) prueba empíricamente que los seres humanos pueden constituirse en comunidad siguiendo simplemente su sentimiento natural de sociabilidad, sin necesidad alguna de instituir un pacto entre ellos.⁸¹ De este modo, Hobbes generalizaría una mera posibilidad histórica, análoga a las que nos contaron unos viajeros del siglo XVIII sobre los habitantes de los mares del sur.⁸² La referencia de Fichte a estas narraciones revela el papel jugado por *La religión dentro de los límites de la mera razón* en la construcción de su «Hobbes» y

⁷⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁷⁸ *Ibid.* pp. 135-137. Trad. cast.: *Apología del diablo*, (ed. y trad. de Faustino Oncina Covas), Er, Revista de Filosofía, Sevilla, 1993, p. 22.

⁷⁹ Marc MAESSCHALCK, *Éducation et jugement pratique chez Fichte*, en J.G Goddard (ed.), *Le moi et la liberté*, PUF, Paris, 2003, pp. 135-163.

⁸⁰ GA 1/3 p. 320-322.

⁸¹ Fichte, *Rechtslehre* 1812, en GA 2/13, p. 200.

⁸² Johann Reinhold Forster, *Reise um die Welt während den Jahren 1772 bis 1775*, T. 1, Berlin, 1778, p. 131.

su asociación a determinada visión del estado de naturaleza. En efecto, Kant afirma en 1793 que la existencia de una tendencia perversa en el hombre no necesita de ninguna demostración formal dada «la multitud de estridentes ejemplos que la experiencia nos pone ante los ojos *en los actos* de los hombres.» Con el estado de naturaleza pueden «compararse en esta hipótesis las escenas de crueldad no provocada en las ceremonias sangrientas de Tofoa, Nueva Zelanda e Islas de los Navegantes.»⁸³ Además, Kant se refiere claramente al Hobbes del *De Cive* en el segundo párrafo de la primera sección de la tercera parte, considerando el estado de naturaleza jurídico como «una guerra de todos contra todos».⁸⁴

No cabe duda de que Fichte había leído con atención el texto de Kant sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón* que además trataba el mismo tema que en *Ensayo de una crítica de toda revelación*, texto que lo había dado a conocer al público alemán.⁸⁵ Si el 12 de mayo de 1793 Kant le pide a Fichte que compare ambos ensayos,⁸⁶ en su respuesta del 20 de septiembre Fichte se muestra confiado en que su próxima lectura de la *Metafísica de las costumbres* le procure «la misma alegría» que *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Añade que se está inspirando en este texto para desarrollar una de las argumentaciones de sus *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*.⁸⁷

CONCLUSIÓN: CON KANT MÁS ALLÁ DE KANT

La huella de Kant en la filosofía del derecho de Fichte no parece poder analizarse en el marco de una simple confrontación entre dos visiones, sino como algo más complejo que tiene que ver, por un lado, con la problematicidad y el carácter aporético del derecho codificado como disciplina universitaria a finales del siglo XVIII dentro de la disciplina del derecho público alemán (*Staatsrecht*) y, por otro lado, con el proceso de elaboración de su propia filosofía por parte de Fichte. Aquí la referencia a Kant se sobrecarga con debates puntuales y diversas polémicas con otros kantianos, particularmente con Rehberg, Erhard y Schmalz. En este proceso parece posible atribuirle a Kant un doble papel en la elaboración de la filosofía del derecho fichteana: si bien Kant constituye, por una parte, el objetivo polémico de Fichte, su filosofía es al mismo tiempo la «caja de herramientas» de este último en sus argumentaciones contra el propio Kant. Bajo esta perspectiva, los textos de Fichte pueden considerarse, si no como un campo de batalla donde Kant se enfrenta a sí mismo, sí al menos como un intento de ir, con Kant, más allá de él mismo, lo cual resulta, ciertamente, incomprensible sin él.

⁸³ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en AA, VI, pp. 32-33. Trad. cast.: *La religión dentro los límites de la mera razón* (trad. de Felipe Martínez Marzoa), Alianza, Madrid, 1969, p. 42.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 96-97.

⁸⁵ El escrito había sido publicado anónimamente por el editor de Kant, que ayudó así al joven Fichte. Muchos atribuyeron el escrito al propio Kant porque todo el mundo sabía que estaba trabajando sobre el mismo tema. Finalmente, el filósofo de Königsberg revelaría el nombre del verdadero autor.

⁸⁶ GA 3/1, p. 408.

⁸⁷ Así lo recuerda también Alexis Philonenko en *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Vrin, Paris, 1976, pp. 80-83.

RESUMEN: Este artículo analiza cómo Fichte se refiere a Kant en las lecciones introductorias de su curso sobre la doctrina del derecho impartido en la nueva Universidad de Berlín en 1812. Al abordar estas lecciones nos planteamos la tarea de destacar la huella de los escritos del filósofo de Königsberg en la elaboración del concepto de derecho de Fichte. Según nuestra hipótesis, en 1812 Fichte desvela que Kant es el verdadero objeto de unas críticas que había disimulado anteriormente en 1796 al dirigirlas a los “nuevos kantianos” con la esperanza de recibir su apoyo. Nuestro objetivo es, por tanto, doble: por una parte, intentamos introducir en la lectura del curso berlinés y, por otra, tratamos de dar unas indicaciones para un estudio histórico-filosofico de la relación entre los dos autores.

PALABRAS-CLAVE: derecho, Kant, Fichte.

ABSTRACT: This paper studies how Fichte refers to Kant at the beginning of his lectures on Rechtslehre, that he holds at the University of Berlin in the Spring of 1812. On this way its aim is to analyze the presences of Kant in the elaboration of Fichte's concept of right. Following our hypothesis, 1812 Fichte discloses completely his criticism to Kant, that he had dissimulated in 1796 by addressing it to the so-called “new Kantians”. In 1796 Fichte didn't criticize directly Kant, because he hoped yet to gain his endorsement. On this way our purpose is double. We aim at introducing to the Berliner lecture on right on the one hand, and at enlightening the historic-philosophical perspective from which the relationship between the doctrines of right of both Philosophers has to be analyzed on the other one.

KEYWORDS: Right, Kant, Fichte.

BIBLIOGRAFÍA

FICHTE, J. G. Gesamtausgabe (GA). Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bände, 1962ff.

- *Grundlage des Naturrechts*, en GA1/3.
- *Bestimmung des Gelehrten*, 1794, en GA 1/3, p. 26. Trad. cast.: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (ed. de F. Oncina Coves y M. Ramos Valera), Istmo, Madrid, 2002, p. 37.
- *Anweisung zum seligen Leben*, en GA 1/9.
- *Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*, en GA 1/10.
- *Die Prinzipien der Gottes- Sitten- u. Rechtslehre*, en GA 2/7.
- *Deduzierter Plan*, en GA 2/11. «Advertencias, respuestas, cuestiones», en GA 2/5. Trad. cast.: *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época* (Jacinto Rivera de Rosales y Oscar Cubo eds.), Dykinson, Madrid, 2009.
- *Wissenschaftslehre 1811*, en GA2/12.
- *Tatsachen des Bewusstseyns 1811*, en GA 2/12.
- *Rechtslehre 1812*, en GA 2/13.
- *Transzendental Logik*, en GA 2/14.
- *Diarium I*, en GA 2/15.
- *Staatslehre*, en GA 2/16.
- «Rechtslehre 1812 – Nachschrift Halle», en GA 4/6.

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften* (AA). Preußische Akademie der Wissenschaften (Bände 01-22); Deutsche Akademie der Wissenschaften (Band. 23); Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bände 24-29), 1902ff.

- *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7 AA V. Trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, (Emilio Miñana y Manuel García Morente), Sígueme, Salamanca, 2006.
- *Kritik der Urteilskraft*, en AA V. Trad. cast.: *Crítica del discernimiento*, (ed. de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas), Antonio Machado Libros, Madrid, p. 116.
- *Die Metaphysik der Sitten*, AA VI. Trad. cast.: *La metafísica de las costumbres*, (Adela Cortina y Jesús Conill), Tecnos, Madrid, 2008.
- *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*, en AA XII.

- *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA IV.

BARTUSCHAT, W., «Zur Deduktion des Rechts aus der Vernunft bei Kant und Fichte», en Michael Kahlo (ed.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis: die Deduktion der §§ 1-4 der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pp. 173-193.

CESA, C., «Morale e religione tra Kant e Fichte», en Cesa, C., *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bologna, 1992, pp. 167-189.

DE PASCALE, C., «Fichte und die Verfassung des Vernunftreichs», en *Fichte-Studien* 29/2006, pp. 101-110.

ERHARD, J.B., *Rezension* zu «Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution», en *Philosophisches Journal*, Bd. 2, Heft 5, pp. 47-84.

_____, *Apologie des Teufels* en *Philosophisches Journal*, Bd 1, H. 2 p. 136. Trad. cast.: *Apología del diablo*, (ed. y trad. de Faustino Oncina Coves), Er, Revista de Filosofía, Sevilla, 1993.

FICHTE J.G., *Rechtslehre. Vorgetragen von Osten bis Michaelis*. [Auf der Grundlage der Ausgabe von Hans Schulz]. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Richard Schottky, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.

_____, *Späte wissenschaftliche Vorlesungen III*, Neu herausgegeben von Hans-Georg von Mainz, Ives Radrizzani und Martin Siegel unter Mitarbeit von Erich Fuchs, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2012.

ERICH FUCHS (ed. en Zus. A. con Reinhard Lauth y Walter Schiecke), *Fichte im Gespräch, Berichte der Zeitgenossen*, V. 4, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 264, 331-334, 446.

_____, «Fichte a Berlino. Un filosofo che pensa e agisce», en *Rivista di storia della filosofia* 2/2003, pp. 429-443.

FORSTER J. R., *Reise um die Welt während den Jahren 1772 bis 1775*, T. 1, Berlin, 1778.

GAUDIO, M., «El estado natural del hombre es el Estado», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 1/2010. Publicado el 14 junio 2010, consultado el 26 marzo 2016. URL : <http://ref.revues.org/324>.

HAMMACHER, K., «Fichte und die Freimaurerei», en *Fichte-Studien* 2/1990, pp.138-159.

HEYDENREICH, K. H., *System des Naturrechts nach kritischen Principien* 1794-1795, T 1-2. pp. 68-69.

LAUTH R., «Einleitung» a *J.G. Fichte, Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen II*, Fromman Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt, pp. XV-LVIII; Simone FURLANI, *L'ultimo Fichte*, Guerini, Milano, 2003.

LAWATSCH H.H., «Fichte und der hermetische Demokratie der Freimaurerei», en *Fichte-Studien* 3/1991, pp. 204-218.

M. LENZ, *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, T. I, Weisenhausen, Halle, 1910.

MAIMON, S., «Über die ersten Gründe des Naturrechts», en Niethammer (ed.), *Philosophisches Journal*, 1^{er} Band, 2^{es} Heft, 1795, pp. 141-174.

MAESSCHALCK, M., *Éducation et jugement pratique chez Fichte*, en J.G Goddard (ed.), *Le moi et la liberté*, PUF, Paris, 2003, pp. 135-163.

MERLE, J.C. *Justice et progrès*, PUF, 1997.

ONCINA COVES, *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*, Anthropos – Rubí, Barcelona, 2009.

PHILOLENKO, A., *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Vrin, Paris, 1976.

RAMPAZZO BAZZAN, M., «Kant contro Kant nella dottrina del diritto di Fichte», en La Rocca, Bacin, *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, De Gruyter, Berlin, 2010,

RICHIR, M., «Fichte et la terreur», en: F. Furet y M. Ozouf, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, vol. 3 - The Transformation of Political Culture 1789 – 1848*, Pergamon Press, 1989, pp. 233-252.

SCATTOLA, M., *La nascita delle scienze politiche dello Stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del settecento tedesco*, Franco Angeli, Milano, 1994.

_____ *Dalla virtù alla scienza*, Franco Angeli, Milano, 2003.

H. SCHELSKY, *Einsamkeit und Freiheit: Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf, 1971.

SCHIERA, P., «La Prussia fra polizia e “lumi”»: alle origini del “Modell Deutschland”», *Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, I (1975), pp. 51-84.

_____, «Costituzione, società e scienza nel Vormärz», en *Ibid.*, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, il Mulino Bologna, 1987, pp. 11-43.

VERWEYEN, H.-J., *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg/München, 1975.

Marco Rampazzo Bazzan is Cofund Marie Curie Fellow at the FISPPA Department of the University of Padova. He earned a PhD in Political Philosophy and History of Political Thought at the Universities of Padova and Poitiers (2006) with a thesis on Rousseau's influence on Fichte's doctrine of law (1793-1797). He was awarded a DAAD scholarship for a research stay at the Bayerischen Akademie der Wissenschaften (2001). He worked as a research engineer for the Euro-philosophy project at the University of Toulouse (2010-2013). He is the President of the Groupe de Recherches Matérialistes (Paris). His main research interests are in Political Philosophy (16th-20th Centuries), History of concepts, German Classical Philosophy and French Philosophy.

Marco Rampazzo Bazzan é atualmente bolsista Marie Curie no Departamento de Filosofia da Universidade de Padova. Obteve o doutorado pela Universidade de Padova e Poitiers (2006) com uma tese acerca influência de Rousseau sobre Fichte. Foi bolsista DAAD em Munique, na Bayerischen Akademie der Wissenschaften (2001). Trabalhou como engenheiro da pesquisa do projeto Euro-Philosophie na Universidade de Toulouse. É o presidente do Groupe de Recherches Matérialistes (Paris). Os interesses principais da sua pesquisa são a filosofia política, a história dos conceitos, a filosofia clássica alemã e a filosofia francesa.

Recebido / Received: 1/03/16

Aprovado / Approved: 22/03/16

**FICHTE EM DEBATE COM SCHILLER ACERCA
DA HERANÇA DA *CRÍTICA DO JUÍZO***
*THE DEBATE BETWEEN FICHTE AND SCHILLER
AS TO THE LEGACY OF THE CRITIQUE OF JUDGMENT*

Giorgia Cecchinato

1. A QUERELA DAS HORAS

No verão de 1795, Fichte enviou para a revista *As Horas (Die Horen)* a primeira parte de um texto intitulado *Sobre o espírito e a letra na filosofia - Numa série de cartas*¹. Neste escrito ele retomava e articulava em maneira original alguns dos temas fundamentais das suas preleções *Sobre a diferença entre o espírito e a letra na filosofia*, que pertenciam ao ciclo mais amplo de preleções intitulado *De officiis eruditorum* de 1794/95. Schiller, editor da revista *Die Horen*, recusou a publicação do manuscrito e explicou os motivos desta escolha numa carta. Ele declarou-se insatisfeito tanto com a forma inadequada e confusa, quanto com o conteúdo, ao ver dele, demasiado abstrato e não correspondente ao título. Pois Fichte tinha anunciado um escrito sobre o espírito e letra na filosofia e no manuscrito, ao invés, fala principalmente do espírito na arte². A dureza das palavras de Schiller é tanto mais surpreendente considerado o tamanho da admiração deste por Fichte. Schiller, pois, assistiu entusiasta as preleções do ciclo *De officiis eruditorum* no verão 1794 e retomou alguns dos conceitos fundamentais da filosofia de Fichte e elaborando-os posteriormente nas cartas sobre *A educação estética do homem*³.

¹ Os textos de Fichte são citados da *Johann Gottlieb Fichtes Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1962-. I, Werke; II, Nachgelassene Werke; III, Cartas; IV, Nachschriften. Em seguida a Obra completa será citada como FICHTE, GA, o número da série em número romano, o número árabe do volume e o da página, enfim o número da página da tradução portuguesa. O escrito *Sobre o espírito e a letra na filosofia - Numa série de cartas* encontra-se em GA, II/6, 333-361. A tradução usada é FICHTE, J.G., *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Tradução, Introdução e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas, 2014.

² Sobre a história do manuscrito, sobre o contexto e a correspondência entre Fichte e Schiller acerca do manuscrito recusado, veja U. Rezzante Vaccari, *Introdução* a FICHTE, J.G. (2014) pp. 9 – 88; veja também a correspondência entre Fichte e Schiller acerca do manuscrito recusado sempre em FICHTE, J.G. (2014), pp. 169 – 203.

³ Veja a interessante interpretação de ACOSTA, E. (2011). Acosta defende com bons argumentos a profunda diversidade de ponto de vista e de pressupostos teóricos entre os dois pensadores.

Os motivos implícitos da recusa e do duro juízo de Schiller podem ser vários: podemos avançar uma hipótese mais superficial e pensar que Schiller ofendeu-se porque Fichte na *terceira carta* designa Goethe e não Schiller como o gênio literário mais dotado e mais amado da nação alemã e fala dos dramas goethianos *Tasso* e *Ifigênia* como obras-primas da humanidade⁴. Considerando o conteúdo das cartas, podemos avançar uma hipótese mais articulada, que não exclui necessariamente a anterior: Schiller reconheceu neste escrito fichteano um desafio, ou pelo menos uma crítica, enquanto Fichte retomou na mesma forma de cartas, as mesmas questões de *A educação estética* do homem que Schiller publicou em 1795 na revista *As Horas*, propondo porém uma teoria diferente⁵.

Nos escritos teóricos que Schiller elaborou na década de noventa do século XVIII propõe-se pois de solucionar os problemas deixados abertos pela filosofia crítica kantiana, em particular a questão da fundamentação objetiva do juízo de gosto e conseqüentemente do belo. A possibilidade de fundamentar o juízos de gosto significava, pois, oferecer ao sistema unidade e certeza, quer dizer cientificidade, mas, o que é mais importante, é o fato de que isso teria representado uma garantia da objetividade do belo, ou seja da liberdade do fenômeno e no fenômeno⁶. Schiller indicou a chave para superar os dualismos kantianos entre razão e natureza, liberdade e necessidade, no reconhecimento e na valorização da natureza mista do homem, como ser sensível e racional. Conseqüentemente afirma a necessidade da realização harmônica deste dois componentes. Toda a obra filosófica de Schiller é permeada pela vontade não somente de pensar e fundamentar teoricamente esta conexão, mas também de oferecer instrumentos para realiza-la concretamente⁷. O conceito de graça, em *Graça e dignidade*, representa uma primeira elaboração teórica desta unidade. Na obra epistolar *A educação estética do homem*, esta unidade representa o ideal de aperfeiçoamento da humanidade; no entanto, Schiller, como Kant, tenta salvaguardar a autonomia do belo da esfera moral e do âmbito da realidade fenomênica objetiva do que trata a ciência: o belo não ensina nada, não muda nada, nem nos torna melhores, ele simplesmente nos torna conscientes da possibilidade de realizar a nossa natureza de seres sensíveis e livres e de desenvolver as nossas capacidades (SCHILLER, 1995, 109-111). A bela aparência, por um lado, enobrece a realidade e a faz aparecer permeável à realização do nosso ideal; por outro, enquanto torna o homem consciente de sua força e possibilidade de se determinar como quiser, torna possível, “sem um salto demasiado violento” (KU, AA: V 353)⁸, a passagem à moralidade, à realização da natureza humana. Vê-se que já há um significativo deslocamento respeito à relação entre belo e bem moral instituída por Kant na *Crítica do Juízo*. Em primeiro lugar Schiller tem uma concepção da natureza humana que considera a interdependência das duas componentes, sensível e moral, por isso a realização

⁴ Sobre isso veja CECCHINATO, G. (2009,2).

⁵ Na minha tese de doutorado há um capítulo dedicado à questão do espírito e da letra na filosofia onde discuto estas possibilidades. Veja CECCHINATO, G. (2009,1).

⁶ Veja BARBOSA, R. (2004)

⁷ Cf. MACOR, L.A. (2008) em particular o cap. I. A autora mostra como a filosofia kantiana, não somente a filosofia crítica, mas também os ensaios históricos, forneceram a Schiller soluções e instrumentos teóricos para questões e problemas que já estavam presentes na época da sua formação na *Karlsschule*, como por exemplo aquele da unidade de espírito e corpo, razão e sensibilidade.

⁸ São as palavras que Kant usa para se referir à função sistemática do gosto, que, embora permanecendo independente da moralidade, permite encontrar uma passagem do prazer sensível ao âmbito moral.

racional da natureza humana precisa de um desenvolvimento da sensibilidade. Lembramos que para Kant a relação simbólica, cuja condições são acuradamente preparadas ao longo da obra inteira, permite sim uma exibição de algo livre e racional no plano do sensível, mas ela é apenas indireta, isto é mantém a distancia entre os dois planos. Se a razão tem interesse a promover o sentimento ligado ao belo, como indicado por Kant no § 42 da *Crítica do Juízo*, é porque os dois sentimentos são próximos por parentela, mas o belo não tem como tarefa a promoção dos fins morais, nem os promove em sentido direto. Schiller tenta manter esta divisão e esta independência da experiência estética da experiência moral, o impulso formal é independente dos demais, mas o belo tem um efeito direto sobre a moralidade. Isso acontece porque Schiller interpreta o conceito de “natureza humana” dando um peso maior, do que Kant fazia, à componente sensível, pois quando Kant fala de natureza humana ele aponta quase exclusivamente para a faculdade racional ou para o fundamento sovrasensível da natureza humana.

Por conseguinte podemos entender porque nas *Cartas* Schiller polemiza contra uma interpretação demasiado rigorosa da filosofia prática kantiana, que vê a sensibilidade como obstáculo para a realização da razão. Esta teoria não seria fiel ao espírito da filosofia de Kant, mas apenas à letra.

A questão da diferença entre espírito e letra tem raízes religiosas, na *Segunda Epístola aos Coríntios*, explicando a diferença entre a velha e a nova aliança entre Deus e o seu povo, são Paulo declara que as leis antigas são escritas na pedra enquanto as novas nos corações, é o espírito portanto o que vivifica as leis, ao contrário a mera letra as rende algo morto. Lutero esta diferença se torna uma questão fundamental da reforma protestante. No final do século XVIII este topos da cultura cristã e alemã revivesceu em relação às questões estéticas levantadas pelo classicismo: segundo Winckelmann os gregos antigos não podiam ser apenas imitados no sentido da simples produção de cópias das obras, ao invés a força normativa do modelo grego devia se expressar na capacidade do artista moderno de colher o espírito desta cultura e de revivesce-lo nas obras dos modernos. Em segundo lugar, o *topos* da letra e do espírito foi retomado pelos filósofos pós-kantiano para justificar uma interpretação que se afastava do texto do filósofo de Königsberg, colhendo porém um sentido que estava presente e que Kant mesmo não conseguiu explicitar o até que não chegou entender. Escreve Schiller na carta XIII comentando as tarefas da cultura: “Numa filosofia transcendental o que é decisivo é libertar a forma do conteúdo e manter o necessário puro de todo o contingente, habituamo-nos facilmente a pensar o material meramente como um empecillo e a sensibilidade numa contradição necessária com a razão, porque ele lhe obstrui o caminho. Uma tal representação não está de forma alguma no espírito do sistema kantiano, embora possa estar na letra” (SCHILLER, 1995, 67-68).

É provável que esta alusão seja direta a Fichte, e que este, em seu escrito *Sobre o espírito e a letra em filosofia*, responda e relance a questão da fundação da experiência estética, da interpretação da filosofia de Kant, em particular da leitura da *Crítica do Juízo* e, enfim, aquela do papel da arte em relação a filosofia no contexto mais amplo da reflexão sobre desenvolvimento e da destinação da humanidade.

2. OS IMPULSOS

Schiller desloca a questão da relação entre racionalidade calculadora e sensibilidade de um plano transcendental, assim como esta aparecia na filosofia de Kant, para um plano antropológico, deste modo racionalidade e sensibilidade tornam-se impulsos fundamentais do homem: o impulso formal ou racional e o impulso material ou sensível. O primeiro é o impulso da vontade racional de imprimir o selo da própria autonomia e universalidade em toda a materialidade sensível, tanto na natureza quanto no próprio mundo social; por meio do impulso formal, são racionalizadas as atividades humanas, bem como são organizadas e divididas as funções dos membros da sociedade. O segundo impulso representa a resistência da matéria, a anarquia e irracionalidade dos desejos, a violência selvagem e a energia sem direção. Schiller fornece também uma interpretação histórico-genética destes dois impulsos. O sensível caracteriza as comunidades primitivas e selvagens, apenas o impulso racional rende possível a organização da sociedade, o avanço nas ciências e o refinamento nos costumes (cf. SCHILLER, 1995, 67-69). Porém, uma racionalização excessiva da sociedade está longe de constituir um progresso apenas positivo, pois, ao negar o impulso sensível genuíno, o homem afasta-se da natureza; ao organizar e especializar o trabalho, produz alienação e perde sua própria energia vital, abrindo espaço para a decadência nos costumes. Schiller chama bárbaro a este estado excessivamente racional e refinado da humanidade e identifica como bárbara a sociedade da sua época.

Schiller encontra um contraponto para esta cisão entre selvagem e bárbaro na sociedade grega, na qual o homem teria vivido, de modo espontâneo e imediato, em harmonia consigo mesmo e com os outros, desenvolvendo todas as suas faculdades e atitudes, tanto espirituais quanto físicas. O problema, porém, é que o “homem-fragmento” (SCHILLER, 1995, 40) da modernidade não pode mais voltar à inocência do mundo grego. Por isso, como sua vida e todas as suas atividades são marcadas pela técnica (arte) e pela artificialidade, ele recorre à arte, no sentido atual, de arte bela para estabelecer as condições de uma nova unidade. Esta, por meio de um jogo livre, é capaz de cumprir uma tarefa que não pode ser realizada pela política: estabelecer as condições para realização da liberdade no mundo. Somente a experiência da fruição da arte enobrece o caráter do homem e fornece um instrumento de diálogo e de confronto necessários ao Estado e à política, mas que não podem ser proporcionadas por nenhuma instituição. É pois pelo caminho do belo que chega-se à liberdade (SCHILLER, 1995, 26). A política já fracassou muito, a liberdade não pode ser imposta exteriormente, os homens devem ser enobrecidos e prontos para ela, por isso serve a arte (SCHILLER, 1995, 35).

O impulso lúdico, que ativa o livre jogo da arte, não consiste num terceiro impulso ao lado dos outros dois, mas consiste na capacidade espontânea de po-los em jogo, a saber, em ação-recíproca segundo um duplo movimento dialético que por um lado sensibiliza o impulso racional e, por outro, racionaliza o sensível. Estes dois impulsos esgotam o conceito de natureza humana, porém para permitir o desenvolvimento harmônico dos dois é preciso pensá-los em ação recíproca, ou seja numa relação de reciprocidade na qual os dois sejam reciprocamente fundamentados e limitados, ou seja numa relação em que cada um chegue à sua máxima manifestação justamente pelo fato do que o outro é ativo. A beleza, e a atitude que ela proporciona, o que Schiller chama de impulso estético, ou impulso ao jogo, permite

criar aquele estado intermédio em que os dois impulsos podem interagir (SCHILLER, 1995, 83). O impulso lúdico é capacidade de criar esta disposição livre, um estado que unifica toda a realidade, por isso não conhece limites (SCHILLER, 1995, 113), com o impulso lúdico Schiller “amplifica” a função mediadora do juízo estético na *Crítica do juízo*. Os dois mundos porém, o racional e o sensível, continuam separados, como em Kant, mas a interação livre é garantida pelo impulso lúdico, o qual permite um desenvolvimento harmônico do homem e, conseqüentemente, a realização da liberdade, neste sentido podemos afirmar que Schiller mantém o dualismo Kantiano, mas tenta força-lo por meio da concepção conceito de impulso e de ação recíproca, com a ação recíproca dos impulsos racional e sensível, atuada pelo impulso lúdico, é possível que a racionalidade seja sensibilizada e o sensível racionalizado, mantendo porém ambos a própria essência.

Schiller retoma a noção de impulso, assim como a de ação recíproca, da *Doutrina-da-ciência* do 1794. Segundo Fichte tudo o que é humano deriva do impulso. O impulso é uma força ativa, uma tendência a auto-atividade (*Selbsttätigkeit*), como tal, ela é essencialmente prática. O impulso tende a realizar a infinidade e a absolutez da essência do eu absoluto, do qual o eu finito, concreto, sensível é expressão. Temos aqui uma diferença importante da concepção do impulso de Schiller: este, como vimos distingue radicalmente um impulso racional e um impulso sensível, em quanto Fichte coloca no impulso racional, que realiza a infinidade do eu, também os impulsos da sensibilidade. Pois o impulso racional não pode realizar-se completamente, e encontra sempre limitações que ele esforça-se de superar, este revela-se portanto como a forma de atividade tipicamente humana que tende ao infinito porém é finita, é espontânea, porém encontra resistência. Assim configura-se por Fichte um único impulso fundamental, que se expressa em modos e direções diferentes. Ao ver do Fichte, Schiller, formulando um impulso material, como freio sensível à atividade espiritual da forma, não entendeu a verdadeira essência do impulso. A matéria, na verdade, assim como a sensibilidade é uma limitação interna do impulso, o impulso é originariamente limitado, pensar um impulso à limitação é um absurdo (*Unsinn*). A matéria existe só como limitação, não possui realidade independente, é o eu finito que confere realidade às próprias limitações e a filosofia tem de mostrar a origem desta ilusão.

A partir desta tendência unitária para realizar o impulso fundamental, é possível distinguir em primeiro lugar dois diferentes manifestações dele: o impulso de conhecimento e o impulso prático em sentido estrito. Estes dois impulsos perseguem a harmonia das coisas externas (*Ding*) com a representação interna dela (FICHTE, GA, 339, 115). O impulso de conhecimento aspira conhecer as coisas assim como eles são, ou seja, o conhecimento visa obter representações das coisas, que estejam conforme com as propriedades das coisas. O impulso prático em sentido estreito aspira a modificar as coisas para conformar estas as representações, do que nos desejamos (FICHTE, GA, 340, 117). Há em terceiro lugar um outro impulso, que é o impulso à representação pela representação. Este não se refere as coisas como elas são, nem às coisas como elas devem ser, mas apenas se relaciona à nossa faculdade de representação. Assim escreve Fichte iniciando a descrição deste impulso: “Este último impulso, que em toda a sua generalidade ainda não tem nome, queremos denominar provisoriamente de impulso estético, da mesma forma que se denominou até agora como até agora um ramo dele” (FICHTE, GA,

340-341, 117-119). A denominação de impulso estético é portanto só provisória e refere-se a uma parte, uma ramificação de um impulso mais abrangente que ainda não tem nome.

Esta passagem é muito importante, em primeiro lugar porque o carácter provisório da definição do impulso estético sublinha a sua ligação ao contexto em que é formulada. Fichte fornece esta teoria dos impulsos confrontando-se com Schiller, sobre a relação entre sensibilidade e razão no horizonte da questão do desenvolvimento pleno da humanidade. Fichte coloca-se neste horizonte e usa uma linguagem homogênea àquela do Schiller para facilitar a compreensão dos leitores da revista *Die Horen* e o confronto com a obra de Schiller. Interpretando esta formulação da tripartição dos impulsos como contingente, relativa à polémica com Schiller podemos explicar aliás porque uma tal divisão não se encontre em nenhuma outra obra de Fichte onde se fala de impulsos, pensamos sobre tudo à *Sittenlehre* do 1796.

Ainda mais importante é a constatação do fato de que o impulso estético seria apenas uma parte, um ramo, de um impulso universal, que é o impulso à representação pela representação. A possibilidade de se referir à nossa faculdade de relacionar-se as coisas, aos objetos, independentemente dos objetos constitui, pois, não apenas a possibilidade da experiência estética e das consequências libertadoras que esta provoca, como seria segundo Schiller, mas constitui a possibilidade da própria filosofia. Na reflexão filosófica a atenção dirige-se ao representar mesmo: “Eu reflito sobre a minha atividade presente na minha própria representação; e uma tal representação é sim possível. Nisso [...] consiste enfim a essência da filosofia transcendental, em que não o representado, mas o representar mesmo seja representado” (FICHTE, GA, II/3, 325).

Por isso não é o impulso estético a condição da filosofia mesma, mas o impulso estético é pelo contrário uma parte, eu falaria, uma manifestação de um impulso universal, mais amplo, que, embora Fichte, nas primeiras cartas que expediu para Schiller, não o explicita, é legítimo identificar com o espírito em geral (FICHTE, GA, III/3, 37). Veremos mais antes como justificar esta conclusão, agora vamos seguir o texto de Fichte.

Ele prossegue com a descrição do impulso estético distinguindo-o dos demais dois. O impulso estético não se refere a objetos para conhecê-los, nem relaciona-se a fins determinados para realizá-los. Além disso ele, assim como o impulso prático, relaciona-se a um sentimento de prazer; mas dado que o prazer do impulso prático deriva da correspondência entre a existência do objeto desejado e a nossa representação dele, é sempre possível saber se, e quando, o prazer chegará; pelo contrário o prazer do impulso estético é surpreendente porque não vai satisfazer um desejo já existente, e é imprevisto, porque a atitude mais propícia para o prazer estético é a ausência de qualquer fim prático e de qualquer intenção de conhecimento. O objeto torna-se então apenas a ocasião para o sujeito relacionar-se consigo mesmo, o que é essencial na experiência estética é o voltar em si mesmo.

É interessante notar que a descrição do impulso estético manifesta um surpreendente contiguidade com o caminho argumentativo de Kant nos primeiros parágrafos da *Análitica do juízo estético*, apesar do fato de que Fichte não fala de beleza nem de juízo de gosto. Ele preocupa-se com a distinção da experiência estética como fruição, por um lado, da experiência

prática e daquela do conhecimento, de outro. Fichte quer sublinhar a especificidade do prazer estético, como prazer não patológico e como modalidade específica de revelar-se de uma relação do sujeito consigo mesmo, independentemente do objeto. Consequentemente é possível propor a hipótese que a inteira segunda carta do escrito fichtiano, onde é desenvolvido o impulso estético, seja nada mais que uma “tradução” em termos de *Trieblehre* de uma das partes mais importantes da *Análítica do juízo estético*. Que esta hipótese seja plausível é provado por Fichte mesmo, que, numa carta a Schiller, responde à acusação do editor da revista de interessar-se neste escrito só por o espírito na arte e de não tratar do espírito na filosofia como o título anunciava. Fichte responde a Schiller que embora não tivesse intenção de expor uma doutrina do gosto, achou ter conseguido no escrito recusado “uma claridade, que não pode ser encontrada em nenhum outro lugar, sobre alguns assuntos de Kant na doutrina do gosto, com os quais resultados encontro-me na maior parte de acordo”(FICHTE, GA, III/2, 336).

3. O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA ESTÉTICA DE FICHTE

É Fichte mesmo, portanto, que se relaciona diretamente a Kant e a *Crítica do Juízo*, a qual é também o ponto de referência primário do Schiller. O declarado acordo dele com a doutrina do gosto kantiana diz respeito ao caráter subjetivo da experiência estética e a sua diferença específica, quer da prática, quer do conhecimento. Com isso todavia não se quer de concluir com Aléxis Philolenko, que Fichte não desenvolva uma estética filosófica própria porque ele já estava satisfeito com a doutrina do gosto de Kant⁹. Pois, além da evidente congruência de argumentações, a mudança da abordagem filosófica de Fichte respeito a Kant já comporta diferença de soluções também em âmbito estético. A análise do final da segunda carta e da terceira vai mostrar que as reflexões de Fichte se desenvolvem originalmente respeito à *Crítica do Juízo* e em polémica com Schiller. O texto das *Cartas sobre o espírito e a letra em filosofia* manifesta uma dobra alma: por um lado uma ligação muito forte com a *Crítica do juízo*, e com as *Cartas* de Schiller, sobretudo respeito à descrição dos impulsos, e por um outro lado um desenvolvimento original de uma teoria estética que retoma o princípios fundamentais do próprio pensamento.

Depois da descrição do impulso estético Fichte introduz um elemento novo: o senso estético. O senso estético nasceu espontaneamente quando o homem conseguiu uma certa segurança respeito à natureza e respeito aos outros homens, quando ele não investiu mais todas as suas forças e todos os conhecimentos para satisfação das necessidades elementares (FICHTE, GA, I/6, 351, 140).

O sentido estético desenvolve-se como faculdade de liberar-se das necessidades imediatas, e como tal é a condição da existência de uma outra faculdade, que, pelo contrário, não nasce espontaneamente, mas é arbitrária e pode ser cultivada: isto é o gosto. O gosto julga com desinteresse e universalidade graças àquela liberdade que o senso estético lhe garante (FICHTE, GA, I/6, 351, 140-141.). De fato, como especifica Fichte trata-se, no caso do gosto, de um conhecimento, sem escopo, sem regras pressupostas. Este é arbitrário e precisa de um exercício

⁹ Veja sobre este debate entre pesquisadores fichteanos Cecchinato G. (2009, 1).

continuo, mas funda-se sobre a faculdade espontânea de suspender a relação comum com as coisas, ou seja, sobre o senso estético (FICHTE, GA, I/6, 351, 141).

Fichte introduz um nível mais alto de atividade e de independência do fenômeno que realiza-se na experiência estética: “dessa contemplação que progride pelo fio da realidade, mas onde já não nos interessam mais as qualidades reais da coisa, e sim sua concordância com nosso espírito, a imaginação, educada tendo em vista a liberdade, logo se eleva à liberdade plena” (FICHTE, GA, I/6, 352, 142). Aquela livre força criativa que permite de passar do gosto como julgamento à liberdade plena da criação é o espírito. Fichte não está aqui introduzindo uma subdivisão entre fruição e criação da arte, pelo contrario, ele está tentando de justificar como seja possível que também o observador possa participar de uma atividade criativa. Pois na observação quer da arte quer da natureza o ponto de partida é sempre um objeto, mas não são as propriedades do objeto em si, que concordam com a exigência do impulso, mas sim, pelo contrario, a representação que o sujeito compõe a partir do objeto. Neste sentido a experiência estética é em primeiro lugar um acordo consigo mesmo. A introdução do espírito como elemento vivificador no passo citado tem pois duas funções fundamentais: do ponto de vista da fruição, corta a ultima ligação do expectador com o objeto artístico, por isso nesta experiência de libera composição da representação é possível compartilhar o estado do animo do artista e por conseguinte a fruição torna-se uma segunda criação (FICHTE, GA, I/6, 358, 157); do ponto de vista da criação, o espírito, vivificando a obra, é o que libera a obra da ligação com as regras da produção, a saber, com o momento objetivo e técnico, doando-lhe aquela individualidade exemplar e inimitável que constitui enfim sua universalidade (FICHTE, GA, I/6, 351-352, 140-145).

O espírito é definido por Fichte como força vivificadora que desenvolve a interioridade humana, erguendo-a sobre o mundo sensível, além dos lugares comuns, e da superficialidade (FICHTE, GA, I/6, 347, 143). Não trata-se de uma instância individual, mas de algo como um substrato eterno e universal, que faz do homem aquele que ele é, ou melhor, aquele que ele teria de ser. Fichte introduz aqui também o conceito de gênio. A distinção entre espírito e gênio neste texto não é sempre clara, pois ambos são criadores, propõe-se aqui a seguinte interpretação: o gênio é aquele individuo por meio do qual o espírito se encarna e cria. Por isso as obras do gênio são obras do espírito e neste sentido gênio e espírito podem ser usados, assim como Fichte faz as vezes, como sinônimos. O fato de que os conceitos não sejam aqui definidos claramente, de modo que as competências deles talvez se confundem é a consequência do fato de que todos fundamentam-se naquela única força reflexiva capaz de arrancar-se dos modos comum de ver e sentir as coisas. Esta força é o espírito que tem como funções impulso e senso estético e cuja personificação é o gênio. Nesta força espiritual baseia-se a experiência estética em toda a sua riqueza e a filosofia também.

Fichte retoma a definição de gênio como favorito da natureza e do espírito como vivificador da obra que Kant já deu, mas amplia o alcance destes conceitos. A natureza do gênio é enfim a sua espiritualidade, da qual ele não pode dispor a vontade e da qual ele não é consciente.

A constitutiva inconsciência quer da produção, quer da fruição da obra deriva do fato que o Eu na experiência estética de fato supera, ou abstrai ou ignora o objeto, ou seja (na linguagem técnica fichtiana) o não-eu. Na reflexão filosófica pode-se abstrair de tudo o que é externo ao Eu, mas isso acontece por uma livre escolha e por meio de um trabalho fatigoso. Na experiência artística esta oposição é espontaneamente suprassumida, o eu intui a si mesmo como auto-ativo e como igual a si mesmo, ele abstrai na arte, assim como na filosofia, do objeto, mas na arte não é consciente disso a não ser no sentimento.

A espiritualidade da obra realiza aquela que Fichte chama de ilusão verdadeira, ou seja a arte faz desaparecer o mundo real, que a consciência comum acredita ser independente e oposto ao eu, e o faz aparecer como produzido pelo eu. Mas nem o artista nem o espectador são conscientes do que, que acontece, eles ignoram a origem transcendental desta experiência. Em graça desta ilusão a arte contribui ao desenvolvimento infinito da humanidade: se o mundo aparece como feito pelo eu, não há obstáculos a realização do fim último do homem, que é o triunfo absoluto da razão e da liberdade. A experiência artística pressupõe espiritualidade e, ao mesmo tempo a promove. Sem ser moral, em sentido estreito, ela contribui o desenvolvimento da moralidade.

4. CONCLUSÕES

Tanto as supostas acusações de Schiller contra Fichte, na nota da carta XIII, quanto as de Fichte contra Schiller estavam de qualquer modo justificadas a partir do respectivos pontos de vistas: Schiller critica Fichte por ter interpretado a moralidade kantiana de modo literal e rígido, isso porque Fichte submete todas as manifestações humanas ao impulso fundamental de racionalizar e libertar o eu de todos os obstáculos; Fichte acha ter interpretado o espírito verdadeiro da *Crítica do juízo*, em quanto a exigência de unidade lá posta pode ser resolvida, ao ver dele, apenas conjugando liberdade e mundo no mesmo impulso fundamental, a primeira como força que vai o infinito, o segundo como freio e resistência (*Widerstand*). Neste sentido se referindo a Schiller, Fichte afirma que “a ideia de elevar os homens, pela educação estética, a merecer a liberdade e assim, à própria liberdade conduz a um círculo” (FICHTE GA, I/6, 348, 137). A experiência artística segundo Fichte não pode despertar liberdade nenhuma se esta não for pensada, desde sempre, originariamente como algo que deve realizar-se, como força propulsiva de todos os nossos atos. Por isso não faz sentido confiar apenas experiência estética para libertar o homem. Esta é sem dúvida importante porque nos mostra o mundo como produzido pelo eu, mas não é suficiente para afirmar a liberdade no mundo, apenas a filosofia, e em particular por meio do trabalho do sábio, que encarna o saber como doutor da ciência, pode guiar a humanidade rumo à racionalidade e conseqüentemente à liberdade.

RESUMO: O artigo propõe uma interpretação do escrito de Fichte Sobre o espírito e a letra numa série de cartas tendo em vista, por um lado, o contexto histórico da assim chamada “querela das Horas” entre o filósofo de Rammenau e Schiller, por outro lado as pretensões, avançadas por ambos os filósofos de ter entendido o espírito verdadeiro da filosofia de Kant.

PALAVRAS-CHAVE: espírito, letra, natureza humana, arte, estética, Kant, Schiller, Fichte

ABSTRACT: The paper provides an interpretation of Fichte's On the Spirit and the Letter in Philosophy. The proposed reading underlies the link that ties this work to Kant's "Critique of Judgment" and Schiller's Letters on the Aesthetic Education of Man. On the one hand, Fichte addresses the questions raised by Schiller in his Letters, based on the foundations of the philosophy of the former. On the other hand, in addressing those questions, Fichte refers to Kant, claiming that this work of his provides a clear and consistent interpretation of one of the most important parts of the Third Critique.

KEYWORDS: spirit, letter, human nature, art, aesthetic, Kant, Schiller, Fichte.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, E., *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2011.

BARBOSA, R. *Schiller e a cultura estética*. Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro: 2004.

CECCHINATO, G., *Das Problem einer Ästhetik bei Fichte*, Würzburg, 2009.

_____, *Il più bel fiore dell'umanità. Riflessioni sul Giudizio di Fichte a proposito dell'Ifigenia di Goethe*. Em Bertinetto, A. (Org.), Fichte Online, v. 2, 2009, p. 143-156.

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften* (AA). *Preußische Akademie der Wissenschaften (Bände 01-22); Deutsche Akademie der Wissenschaften (Band. 23); Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bände 24-29), 1902ff.*

• *Kritik der Urteilskraft* (AA 05), 1790. Tradução minha.

FICHTE J.G., *Johann Gottlieb Fichtes Gesamtausgabe* (GA) *der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitsky (Org.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962-. I, Werke; II, Nachgelassene Werke; III, Cartas; IV, Nachschriften.

• *Über Geist und Buchstabe in einer Reihe von Briefen* (GA, I/6, 333-361). Tradução portuguesa FICHTE, J.G., *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Tradução, Introdução e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas, 2014.

IVALDO, M., *Einbildungskraft als Geist in der Philosophie und der Kunst bei Fichte*. Em Radrizzani, I., Oncina Coves, F. (org.) *Fichte und die Kunst*. Fichte Studien 41. 2014, pp. 125-144.

MACOR, L.A., *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller dall'illuminismo al criticismo*. Pisa: ETS, 2008.

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

Giorgia Cecchinato atualmente é professora adjunta de estética na UFMG possui graduação em Filosofia pela Università degli studi di Padova (2001) e doutorado (2009) em Filosofia pela Ludwig-Maximilians-Universität em Munique. Foi Pesquisadora e encarregada de ensino na Ludwig-Maximilians-Universität em Munique (2007-2008) e bolsista DAAD na Universidade Federal do Paraná. Foi pesquisadora na Università degli studi di Padova (2008-2009). Atua sobretudo na área de filosofia moderna, com destaque nos seguintes temas: Kant, Idealismo alemão, filosofia do século 18, em suas implicações estéticas e morais. Atualmente desenvolve uma pesquisa sobre literatura e filosofia no primeiro romantismo alemão.

Giorgia Cecchinato is professor of Aesthetic and History of Modern Philosophy at the Federal University of Minas Gerais. She studied Philosophy in Padua and obtained her PhD at the Ludwig-Maximilians-Universität in Munich (2009). She lectured at the Ludwig-Maximilians-Universität (2007-2008) and was granted a scholarship by the DAAD for a research stay at the Federal University of Paraná (UFPR). Her main research interests are in the area of Modern Philosophy, with a focus on Kant, German Idealism, the connections between Aesthetics and Moral Philosophy in the 18th Century philosophy. She is presently carrying out a research on literature and philosophy in Early German Romanticism.

Recebido / Received: 07/02/16

Aprovado / Approved: 21/03/16

POR QUE REJEITOU KANT EXPLICAÇÕES FISIOLÓGICAS NA SUA ANTROPOLOGIA?¹

Thomas Sturm

Um dos princípios centrais de Kant com respeito às ciências humanas é a pretensão de que não se pode, e não se deve usar um vocabulário fisiológico ao estudar cognições, sentimentos, desejos e acções humanas do ponto de vista da sua antropologia «pragmática». A pretensão é bem conhecida, mas os argumentos que sobre ela Kant apresenta não foram ainda devidamente discutidos. Eu arguo contra interpretações erróneas desta pretensão, e apresento as razões de Kant em favor dela. Os críticos contemporâneos de uma «antropologia fisiológica» rejeitam explicações fisiológicas de estados mentais como mais ou menos epistemologicamente dúbias. Kant não favorece tais pretensões de *ignorância* – e ainda bem que o faz, pois nenhuma destas pretensões era à altura suficientemente justificada. Ao invés, ele desenvolve uma original tese de irrelevância com respeito ao conhecimento empírico da base fisiológica da mente. Os seus argumentos em favor desta pretensão derivam da sua original e, até agora, pouco compreendida crítica de uma certa concepção de história pragmática, a qual está relacionada com as suas visões antropológicas com respeito à nossa capacidade de criar novas regras de acção, com a dinâmica social da acção humana e a relativa inconstância da natureza humana. A tese de irrelevância altera também as suas visões do objectivo e da metodologia da antropologia. Mediante isto, Kant argumenta em favor de uma abordagem distinta à descoberta de uma «ciência geral do homem».

¹ Tradução de Fernando Silva (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa) a partir de: Sturm, Th. (2008). Why did Kant reject physiological explanations in his anthropology? *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, 495-505. Os editores da revista *Estudos Kantianos* agradecem a autorização para a publicação gratuita da presente tradução à Elsevier, detentora dos direitos da revista *Studies in History and Philosophy of Science*.

1. INTRODUÇÃO: UM PUZZLE SOBRE ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

Tanto na sua concepção, como nos seus conteúdos, as lições de antropologia de Kant entre 1772/73 e 1795/96,² bem como a sua *Antropologia num enfoque pragmático*, de 1798, constituem a sua reacção aos múltiplos tentames do século XVIII para estabelecer uma nova ciência empírica do domínio humano. Rousseau defende que «Notre véritable étude est celle de la condition humaine.» («O nosso verdadeiro estudo é o da condição humana»): Rousseau, 1959-1995, Vol. IV, p. 252. Algo diferentemente, Hume observa que «A natureza humana é a única ciência do homem; e, até hoje, foi a mais negligenciada» (Hume, 1978 [1739-1740], p. 273). À altura, muitos outros autores contestam também que uma «ciência do homem» é da maior importância, mas que ela tem de ser melhorada muito para além do infeliz estado que então ostentava. Já na primeira lição, encontramos Kant a repetir as asserções dos seus predecessores: «Nada parece ser tão interessante para o homem do que esta ciência, e porém, nenhuma foi mais descuidada do que precisamente esta» (XXV, 7).³ Só gradualmente Kant desenvolve a concepção e o conteúdo da sua antropologia, mas o resultado é uma concepção totalmente nova de uma ciência compreensiva do domínio humano.

Mais especificamente, a sua opção por desenvolver uma antropologia «pragmática» constitui um gesto para lá de duas abordagens concorrentes, as quais, nesta época – especialmente no contexto alemão –, são as principais opções de uma investigação empírica geral da cognição, do sentimento e do desejo humanos. Por um lado, há a concepção chamada, especialmente, mas não apenas pela escola de Christian Wolff, «psicologia empírica». Por outro lado, perfila-se a concepção de uma antropologia «fisiológica» ou «médica», defendida proeminentemente por Ernst Platner (1744-1818), professor de filosofia e medicina em Leipzig. Estas abordagens diferem, entre outros aspectos, na questão sobre se é possível estudar e explicar estados mentais em termos fisiológicos. Enquanto os psicólogos defendem que as explicações da mente têm de proceder na base de um sistema de faculdades mentais básicas e derivadas, os antropólogos advogam que temos de dar um passo em frente, e explicar a actividade mental tendo por base processos (neuro-)fisiológicos. A partir de pelo menos a segunda metade da década de 70, Kant rejeita ambas as concepções (R1502a (= XV, 800f.); XXV, 472, 856, 1211; VII, 119, 141, 161).

Tudo isto é consabido. Menos familiar, e ainda por explicar, está uma notória diferença entre as reacções de Kant a estas concepções de psicologia e antropologia. Na sua própria antropologia, ele aceita e usa o idioma teórico das psicologias empíricas – aquele das faculdades mentais (CPR A849/B877; X, 242; XXVIII, 223, 541, 584, 876; XIX, 756f.) – mas, em 1786, defende que a psicologia empírica nunca virá a tornar-se uma ciência natural propriamente dita (IV, 471). A sua reacção às antropologias fisiológicas é virtualmente oposta. Ele rejeita a sua linguagem teórica, a saber, aquela de estados corporais ou neurais enquanto explicação de

² Estamos aqui em excelente situação, pois existem aqui mais anotações de lições dos alunos de Kant do que em qualquer outra parte da sua leccionação: mais manuscritos estão disponíveis, e eles foram editados mais cuidadosamente do que as suas outras lições (vd. a introdução dos autores ao vol. XXV de *Kants gesammelte Schriften* (Kant, 1900–)).

³ As citações de Kant referem-se ao volume e ao número de página de *Kants gesammelte Schriften* (1900–), excepto no caso da *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, citada ao longo do texto como *CPR*), a qual é citada de acordo com a primeira (A-) e a segunda (B-) edições de 1781 e 1787 (Kant, 1998). As traduções são minhas.

estados mentais, mas nunca advoga que estas antropologias não possam ser científicas. Por que estas avaliações divergentes? E como se relacionam elas com a sua concepção de antropologia?

Apesar do crescente interesse na sua antropologia, esta divergência quase não foi notada (vd, por exemplo, Brandt, 1999, 2003; Frierson, 2003; Gregor, 1974; Hatfield, 1998; Hinske, 1966; Jacobs, 2003; Kim, 1994; Makkreel, 2001; Neukirchen, 1914; Pozzo, 2001; Wilson, 2006; Wolandt, 1988; Wood, 2001, 2003; Zammito, 2001). A pretensão de Kant, segundo a qual a psicologia empírica não pode vir a ser uma ciência natural, tem sido muito discutida (ex. Gouaux, 1972; Hatfield, 1998; Leary, 1982; Mischel, 1967; Nayak & Sotnak, 1995). Eu próprio tratei desta pretensão noutra ocasião (Sturm, 2001, 2006), defendendo que ela se dirige apenas a um grupo muito específico de concepções destas disciplinas, nomeadamente as introspeccionistas, e que a sua crítica de modo algum significa que ele pensa que as ciências humanas não podem em geral tornar-se verdadeiras ciências. Aqui, analisarei a reacção de Kant em relação às antropologias fisiológicas, e a razão por que o filósofo favorece a sua «antropologia pragmática» em detrimento destas. Isto, claro está, não responde por inteiro às questões sobre o porquê de Kant preferir chamar à sua abordagem «antropologia», em vez de «psicologia empírica», e o porquê de ele pensar que os prospectos científicos da primeira são melhores do que os da última. Mas assim se oferecem elementos necessários para uma interpretação compreensiva, e mais adequada, das considerações filosóficas de Kant com respeito às ciências humanas.

Em primeiro lugar, apresentarei características centrais de concepções de antropologia fisiológica no século XVIII. Em segundo lugar, apresentarei objecções típicas, movidas contra esta abordagem por contemporâneos de Kant. Elas são habitualmente de natureza epistemológica ou metodológica: defende-se que as hipóteses fisiológicas sobre quando, por quê ou como estados mentais ocorrem são demasiado especulativas, ou não logram alcançar aquilo que se propõem alcançar. Estas objecções permanecem pouco convincentes, pelo menos na época de Kant. Em terceiro lugar, dirigir-me-ei à sua rejeição das antropologias fisiológicas, a qual não está epistemologicamente ou metodologicamente fundamentada. O seu argumento original é que as explicações psicofisiológicas são *irrelevantes* para uma antropologia pragmática. Nas últimas duas secções, discutirei uma possível, mas não verdadeira base – e depois sim, a verdadeira base para este argumento de irrelevância. O último radica na sua reflexão sobre as então influentes concepções de «história pragmática», e, intimamente relacionado com isto, as suas visões antropológicas sobre a natureza humana.

2. ANTROPOLOGIA FISIOLÓGICA NO SÉCULO XVIII

A asa de um moinho de vento atinge com força a cabeça de um rapaz de doze anos. Encontram-no na erva, inconsciente, os ossos do seu crânio expostos. Algumas partes da sua saliente matéria cerebral misturam-se com o sangue; outras estão coladas à sua testa e roupas. Ele perdeu cerca de «três onças», ou 36 gramas, de matéria cerebral. Como forma de tratamento, trepanação é ponderada, mas rejeitada por poder causar uma ainda maior perda de sangue, novas lesões cerebrais e morte. O rapaz é tratado conservadoramente, as suas feridas

apenas cobertas e a estas aplicadas essências herbais. Surpreendentemente, o rapaz não apenas sobrevive, como se cura por completo, sem sinais de loucura ou deficiência mental.

Esta história provém de um relatório médico de 1756, apresentado por Johann Theodor Eller (1689-1760), um aluno de Hermann Boerhaave, e posteriormente um médico famoso em Berlim. Eller discute ele próprio semelhantes lesões, e os seus contemporâneos respeitam as suas considerações. Em 1770, o ensaio fora já publicado em quatro versões, em latim, alemão e francês (Laehr, 1900, Vol. II, Pt. 1, p. 426; Vol. II, Pt. 2, pp. 619f.). Eller, como Galen e outros antes dele, interpreta o caso mostrando que lesões cerebrais nem sempre conduzem à morte ou a doença mental. No entanto, ele faz notar também que algumas lesões cerebrais causam de facto perdas de memória, ou da capacidade de controlar os seus próprios movimentos corporais, de faculdades linguísticas, e por aí diante. Se uma pessoa perde a sua capacidade para «travar uma conversa coerente», isto tem de ser explicado mais ou menos como segue: em lugar, as imagens sensoriais causaram anteriormente impressões em certas partes do cérebro, a partir das quais desenvolvemos as nossas ideias (por exemplo, nomes ou conceitos) das coisas. Depois, devido a certas lesões cerebrais, perdemos conceitos e nomes, e consequentemente vemo-nos inibidos nas capacidades mentais que dependem destas ideias (Eller, 1756, pp. 1326f.).

Relatórios semelhantes poderiam ser aduzidos a este (por exemplo, Krüger, 1756, Apêndice: pp. 9f., 33-35, 124f.). Eles mostram que uma consequência típica de se ver a espécie humana como pertencendo à natureza é que se exige uma explicação da mente humana em termos fisiológicos. A ideia para isto é ancestral, mas durante o século XVIII ela torna-se crucial como uma das principais abordagens no contexto das ciências humanas, amiúde chamada antropologia «médica» ou «fisiológica», como é testemunhado pela influente *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, publicada por Platner em 1772. Aqui, não se pode ser dogmático com as designações. O professor de medicina e filosofia em Helmstedt, Johann Gottlieb Krüger (1715-1759), um estudante próximo de Wolff, e o famoso historiador natural suíço Charles Bonnet subscrevem o mesmo programa, embora sob o título de «psicologia» (Krüger, 1756; Bonnet 1755, 1760). O mesmo faz David Hartley nas suas *Observations on Man* (1967 [1749]), sem usar tais designações disciplinares. Por conseguinte, mais importante do que designações é considerar o que une estas investigações psicofisiológicas. Focar-me-ei em duas características essenciais: a determinação do assunto, e assumpções sobre metodologia.

Primeiramente, com respeito ao assunto: em contraste com os psicólogos contemporâneos, os defensores de antropologias fisiológicas não visam apenas estudar a vida mental de seres humanos, ou desenvolver explicações de estados mentais com base numa teoria de faculdades mentais. Bem pelo contrário, eles querem estudar tanto a mente como o corpo, e especialmente as relações empiricamente discerníveis entre ambos. Isto não implica um monismo materialista com respeito à relação ontológica entre mente e corpo, ou um reducionismo psicofisiológico. Já no século XVII, Descartes afirma que apesar de «ser difícil explicar» como mente e corpo se relacionam, o facto é que eles se relacionam claramente, como é mostrado pela «experiência, que é tão clara que não pode ser de modo algum negada» (Descartes, 1964-, Vol. V, p. 163). Esta «experiência» pode ser afirmada em geral, mas pode também ser estudada nos seus detalhes

mais específicos, como é mostrado por relatórios médicos tais como aquele apresentado acima. Ao assim proceder, pode-se deixar em aberto as disputas ontológicas. Como diz Hartley:

É suficiente para mim que haja uma certa conexão, de uma ou outra espécie, entre as sensações da alma e as comoções suscitadas na substância medular do cérebro; que é a que todos os médicos e filósofos concedem. (Hartley, 1967 [1749], Vol. I, p. 511)

Apesar de ser em última instância um dualista, Platner escreve também:

... não poderemos observar e registar alguma coisa sobre as relações mútuas entre alma e corpo, que seja interessante e útil para o ser humano...?... a minha sensação diz-me que a partir da eficácia de certos objectos procedem certas ideias na minha alma e, por sua vez, das representações na minha alma certos movimentos do meu corpo. Se isto acontece devido a alguma harmonia pré-estabelecida, ou mediante alguma influência real, pode ser irrelevante para mim desde que a questão diga respeito a se eu posso aprender algo interessante para a felicidade da humanidade a partir das relações entre alma e corpo. (Platner, 1772, pp. ix-xii; cf. Bonnet, 1760, pp. xx-xxiii)

Metodologicamente, a inclusão de conhecimento empírico sobre corpo e cérebro traz necessariamente à cena a pesquisa fisiológica. Em adição, a abordagem de uma antropologia fisiológica requer que os fisiólogos ou médicos se familiarizem com a psicologia. Nesta linha, Platner descreve a sua *Antropologia* como uma tentativa de superar a divisão entre investigações fisiológicas e psicológicas:

Parece-me que o conhecimento do ser humano pode ser dividido em três ciências. Em primeiro lugar, pode-se estudar as partes e actividades da máquina enquanto tal, sem olhar às restrições que estes movimentos recebem da alma; isto, a anatomia ou fisiologia. Em segundo lugar, pode-se da mesma maneira investigar os poderes e propriedades da alma sem considerar os efeitos contributivos do corpo ou as alterações que ocorrem na máquina; isso seria a psicologia... Finalmente, pode-se estudar corpo e alma nas suas relações e restrições um sobre o outro, que é aquilo a que chamo antropologia. Naturalmente, a antropologia conterá também algumas observações que dizem respeito apenas ao corpo, ou algumas que dizem respeito apenas à alma. Contudo, estas observações têm de ser ulteriormente, de um ponto de vista ou de outro, de algum modo relacionadas; e aquelas que não têm esta relação não pertencem propriamente a esta ciência. Por conseguinte, não quis escrever nem apenas uma psicologia, nem apenas uma anatomia ou uma fisiologia (Platner, 1772, pp. xv-xvii).

Embora Platner se preocupe também com alegadas influências da alma sobre o corpo, o seu principal interesse é alcançar explicações fisiológicas de processos e funções mentais. Bonnet é aqui um pouco mais reflectivo do que Platner, acrescentando várias reservas sobre o estatuto das pretensões psicofisiológicas. Em primeiro lugar, Bonnet reclama que embora haja relações empiricamente cognoscíveis entre cérebro e alma, deve-se considerar que o cérebro é apenas o «instrumento» imediato da alma. Apesar de ele ser o órgão factual das actividades mentais, poderão existir em princípio outros instrumentos. Em segundo lugar, Bonnet defende que não é crucial correlacionar, quanto mais identificar com precisão, certas partes do cérebro ou fibras nervosas e as suas actividades com certas propriedades ou actividades mentais – mesmo se se revelasse certa a assumpção de que há um tipo (básico) de actividade mental para cada tipo (básico) de actividade nervosa. Devido a estes argumentos, e devido à sua assumpção de que só conhecemos «a alma mediante os seus poderes; e de que só conhecemos esses poderes mediante

os efeitos dos mesmos», as visões de Bonnet podem ser caracterizadas, em termos mais recentes, como um funcionalismo: as actividades mentais são essencialmente caracterizadas pelas suas causas e efeitos típicos, e é apenas um facto contingente que as actividades mentais sejam percebidas por actividades fisiológicas (Lewis, 1966; Churchland, 1988, pp. 36-42). Para além disso, Platner não resiste à tentação de, na sua *Anthropologie*, tratar assuntos metafísicos respeitantes à natureza da alma e à sua independência ontológica do corpo. Em contraste com isto, Bonnet aceita a doutrina de Locke segundo a qual não podemos conhecer as essências reais de substâncias, o que se aplica tanto para o corpo como para a mente (Bonnet, 1760, pp. xiv, xx). Consequentemente, ele advoga que o nosso conhecimento sobre a mente e sobre a relação desta com o corpo ou o cérebro é estritamente empírico (ibid., p. xvii).

Os inquéritos psicofisiológicos da época são devotados a várias questões empíricas. Como podem as memórias reaparecer após períodos de sono ou inconsciência? Como pode a emergência de representações ser explicada fisiologicamente? Para além disso, há a famosa questão cartesiana sobre a localização da alma no cérebro, a qual é então habitualmente vista como uma questão empírica sensível. Está o «assento da alma» no corpo todo, no sangue ou no coração, ou em alguma estrutura única do cérebro, tal como a glândula pineal (a hipótese de Descartes), o *corpus callosum* (como pensam La Peyronie e Bonnet), ou simplesmente em todo o cérebro (a visão de Platner; 1772, pp.44-49f.)?⁴

Escusado será dizer, o estado da investigação psicofisiológica era à altura fragmentário e problemático. No entanto, uma tal investigação afigurava-se fascinante aos olhos dos contemporâneos. E, para além de tudo, ela promete ser útil num respeito prático, na medida em que o conhecimento sobre as condições e consequências fisiológicas dos estados mentais pode ser usado para preservar ou melhorar a saúde humana. Para além disso, como se tornará claro na próxima secção, a investigação resiste às objecções epistemológicas e metodológicas que não tardariam a ser-lhe movidas pelos contemporâneos. Muitos debates do século XVIII sobre as possibilidades e os limites do projecto da antropologia fisiológica prenunciam as disputas de então sobre explicação e redução psicofisiológica, a metodologia apropriada para investigar a mente, ou a posição científica das disciplinas envolvidas. Isso convida à reflexão sobre quão inovadoras e férteis as mais recentes discussões são. Contudo, cingir-me-ei aqui sobretudo a apresentar o debate histórico. Se noto algumas similaridades de passagem, faço-o apenas de modo a indicar que as considerações de Kant diferem tanto dos argumentos contemporâneos dominantes, quanto dos argumentos actuais.

3. ARGUMENTOS DE IGNORÂNCIA CONTRA INVESTIGAÇÕES PSICOFISIOLÓGICAS: HERZ E TETENS

Em 1773, o antigo aluno de Kant, Marcus Herz, publicou uma recensão detalhada sobre a *Anthropologie* de Platner. A recensão trata Platner com interesse e respeito.⁵ Ele próprio

⁴ Sobre estes debates, vd. Hagner (1996-1997).

⁵ Uma tendência similar pode ser encontrada em outras recensões (vd. Feder, 1772; Küttner, 1773; Cf. Linden, 1976, pp. 41-61, 53, 77, 79 f., 82, 85, 155-157; Kosenina, 1989, pp. 12, 26-41; Zammito, 2001: pp. 252 f.). As apreciações positivas foram

um médico e filósofo, Herz subscreve o programa psicofisiológico, e aceita algumas das visões específicas de Platner: as suas doutrinas do fluído nervoso, ou a pretensão de que as impressões são transmitidas ao cérebro mediante um fluído nervoso (o que é contrário à teoria de Hartley, de acordo com a qual os nervos são capilamentos sólidos, e transmitem impressões sensoriais mediante várias oscilações). No entanto, Herz de modo algum se abstém de criticar. Passo a considerar as suas preocupações metodológicas e epistemológicas.

(A). Em primeiro lugar, Herz defende que Platner extrai conclusões de uma base empírica muito pequena. Por exemplo, para Platner, estar vivo e ser mentalmente são, são condições necessárias para possuir uma alma. Supostamente, pessoas mortas ou ensandecidas não têm alma. Para além disto, ele reivindica também que «nenhuma parte do cérebro tem a vantagem de, em caso da sua diminuição, a isto se seguir a morte ou a loucura» (Platner, 1772, p. 47). Por conseguinte, a alma não pode estar localizada em nenhuma parte ou estrutura particulares do cérebro; ela tem de ser todo o cérebro. Herz opõe-se a este raciocínio. Em primeiro lugar, Platner não oferece um argumento que explique o porquê de os critérios de estar vivo e ser mentalmente são deverem ser essenciais para ter mente. Em segundo lugar, Platner não discute de modo suficientemente aprofundado estudos de caso tais como o de Eller, sobre o rapaz atingido pela asa do moinho. À primeira vista, estes parecem suportar as visões de Platner; mas, tal como Eller argumentara, algumas lesões levam com efeito a diminuições mentais específicas. Por isso, a evidência empírica de Platner respeitante à localização da alma no cérebro é no mínimo demasiado unilateral (Herz, 1773, pp. 32, 40f.).

(B). Para além disso, Herz defende que apesar de existir já algum conhecimento fiável sobre a anatomia do cérebro, estamos ainda longe de teorias sobre como «todas as determinações particulares» de todo o estado fisiológico de um ser humano estão conectadas a mudanças do seu estado mental (ibid, pp. 29f.).

(C). Finalmente, há uma preocupação epistemológica potencialmente mais profunda. Herz aborda uma à data muito discutida visão, a saber, que a memória, ou recordar coisas mesmo após fases de sono ou inconsciência, é tornado possível por certos vestígios no cérebro, as ditas «ideias materiais». Esta pretensão havia sido tornada ilustre por Descartes, e está também presente nas hipóteses de Eller sobre a perda de conceitos e das capacidades de falar e conversar coerentemente. Contudo, Herz objecta:

... até agora, nenhum analista foi tão feliz que descobrisse o mínimo vestígio de uma ideia no cérebro, e apesar de ser a priori certo que as ideias na mente estão conectadas com alterações no cérebro, é igualmente evidente que todas as hipóteses inventadas com a intenção de explicar esta alteração no cérebro baseiam-se em nada a não ser especulações meramente prováveis. (Herz, 1773, pp. 46 f.)

Este argumento, é ele apenas um de objecção (B), a saber, que as explicações fisiológicas do mental não foram *até então* (ou não serão no futuro previsível) senão meras especulações prováveis? Ou será que Herz pensa que elas permanecerão *para sempre* especulativas? O último caso poderá parecer improvável, dado o acordo básico de Herz com a abordagem de Platner de

repetidas quando Platner publicou uma edição revista intitulada *Neue Anthropologie* (Feder, 1790; Hildebrandt, 1792). O próprio Platner, contudo, descreve a primeira edição como uma «obra da juventude», cheia de erros (Platner, 1790, Prefácio).

procurar por «conexões» empíricas entre mente e cérebro. No entanto, Herz pode também ter em vista um problema familiar a recentes debates sobre mente e cérebro, mas também presente no século XVIII. Ao se perscrutar o cérebro, nunca se descobrirá nenhuma semelhante «ideia material». O que se pode observar são os nervos e as suas actividades, mas não os estados mentais tal como eles se apresentam ao sujeito que os experiencia. Leibniz (1965-, Vol. VI, p. 609) usara uma experiência do pensamento para corroborar uma tal consideração. De acordo com os materialistas da sua época, o cérebro era um aparelho mecânico semelhante a um moinho. Se fosse possível um observador humano tornar-se suficientemente pequeno para entrar numa tal máquina cerebral, o que veria ele? Nada a não ser manivelas, alavancas, rodas, e por aí diante. Contudo, não se veria nenhuns estados mentais conscientes. Não é necessário, e porventura não se deveria inferir desta diferença fenoménica que os estados mentais e fisiológicos têm de ser ontologicamente distintos – apesar de essa inferência ter sido feita a partir do século XVIII, e até hoje.⁶ Mas, por outro lado, pode-se pensar que a experiência do pensamento mostra que há algo estranho em *explicar* os estados mentais em termos de estados fisiológicos. Há que fazer mais trabalho conceptual e teórico a fim de mostrar como tais explicações são possíveis (cf. Levine, 1983).

Esta preocupação tem razão de ser, especialmente se se assumir que os antropólogos fisiológicos pressupõem que a explicação de estados mentais em termos de estados fisiológicos tem de proceder mediante «movimentos» entre estados mentais e corporais – por outras palavras, se se assumir uma concepção *meccanicista* de explicação. A dada altura, Kant compreende o projecto deste modo (vd. Secção 5, abaixo). Em boa verdade, o próprio Platner defende que uma tal opção não seria uma solução, antes seria ela própria um enigma irresolúvel:

Se se conceber o comércio entre a alma e o corpo enquanto a maneira como as ideias na alma são produzidas a partir de movimentos da matéria, e os movimentos da matéria a partir de ideias na alma... então seria da maior ignorância se se esperasse descobrir este segredo, ou sequer se imaginasse tê-lo já descoberto. (Platner, 1772, p. x)

O estudo empírico de correlações entre estados mentais e físicos não requer uma tal assumpção (ibid., p. xi). Bonnet tão-pouco assume uma tal concepção meccanicista, visto defender que as explicações psicofisiológicas afirmam apenas regularidades empíricas. Por conseguinte, o projecto de uma antropologia fisiológica (ou psicologia) permanece intocado.

Um outro grupo de críticas, desta feita mais direccionado contra Bonnet, é desenvolvido por Johann Nicolas Tetens (1979 [1777]). Segundo ele,

Aquilo que na recente psicologia foi chamado o método analítico, ou também o método antropológico [tem de ser caracterizado de tal modo que] se considere as alterações na alma de um ponto de vista em que elas sejam algo do cérebro, enquanto o órgão interior da alma, e se tente explicá-las enquanto tais propriedades e alterações do cérebro. O materialista dissolve tudo em alterações corporais, as quais são uma consequência de uma organização interior. Com efeito, os psicólogos meccanicistas distinguem a alma imaterial, o Eu, do órgão corporal...; no entanto, eles visam também... mostrar como o sentimento, o representar, a consciência, o pensar, o prazer, a dor,

⁶ Por exemplo, por Chalmers (1996). Não vejo que os seus argumentos suplantem as normais objecções feitas pelos materialistas, como Churchland (1988), pp. 13 f., 29.

a volição, a acção não só agem sobre a organização do cérebro, como consistem até em alterações e propriedades do último. (Tetens, 1979 [1777], Vol. I, pp. iv-v)

Esta objecção envolve uma confusão. Tetens identifica o «método antropológico» com aquele de um procedimento «analítico» na investigação da vida mental. No século XVIII, o método analítico nas ciências empíricas é compreendido basicamente como uma ferramenta para descobrir e justificar explicações causais (Hintikka & Remes, 1974; Koertge, 1980). Isso, em princípio, nada tem que ver com uma redução explicativa de fenómenos mentais a fenómenos fisiológicos. Bonnet (1760, pp. ii-iii), que defendia resolutamente o uso do método analítico, não o faz com o propósito da redução psicofisiológica, mas para alcançar explicações funcionalistas. Para além disso, as preocupações que à altura eram justificadamente levantadas com respeito ao uso do método analítico em psicologia não comprometem as investigações psicofisiológicas; bem pelo contrário. Christian Gottfried Schütz, que discute o método criticamente, já antes de Platner propusera seguir «a psicologia mais como uma antropologia», isto é, com recurso à medicina (Schütz, 1771, p. 268).

Tetens tem razão ao dizer que os antropólogos fisiológicos visam ulteriormente uma qualquer espécie de explicação fisiológica da mente. Ele defende – tal como Herz, na objecção (B) –, que os resultados de tais investigações não eram «até agora nada... senão mera conjectura», e que isto «assim perdurará por muito tempo» (Tetens, 1979 [1777], Vol. I, p. vi). Não obstante, ele admite que os fenómenos mentais dependem sistematicamente de fenómenos neurofisiológicos; e admite até que, em relação ao problema respeitante a possibilidade de «ideias materiais», «é muito provável» que

cada alteração no cérebro – a qual, enquanto uma alteração corporal, tem de consistir num movimento – deixe um vestígio persistente no cérebro... o que dá às fibras movidas uma inclinação para repetir os movimentos originais, e isto tão facilmente que a impressão externa relevante não mais é exigida.

Mas, apesar disto, ele nega que «aquilo a que chamamos representações *consista* nestas propriedades do cérebro» (ibid. pp. vii f.; *italicos meus*). Isto, uma vez mais, falha o sentido. Nem Hartley, nem Bonnet, nem Platner estão comprometidos com uma teoria da identidade materialista. Bem pelo contrário: Platner, pelo menos, é um dualista confesso.

Por fim, Tetens nota que mesmo que as explicações fisiológicas do mental fossem um dia alcançadas, uma certa ordem metodológica garantiria que as investigações psicológicas tivessem de vir primeiro. Afinal de contas, como é possível que se explique estados mentais sem primeiro os ter perscrutado detalhadamente, a fim de ver como eles se enquadram em categorias psicológicas (ibid., pp. xiii f.)? Este requisito é plausível, apesar de Tetens o revestir de uma versão algo ingénua de introspeccionismo (Sturm, 2001, pp. 170f., 174-178). Contudo, nada disto exclui a possibilidade de explicações psicofisiológicas.

Numa palavra: no século XVIII, muitas das objecções contra uma antropologia fisiológica são metodológicas ou epistemológicas. Ou se defende que as investigações e explicações psicofisiológicas existentes são demasiado fragmentárias ou especulativas, ou se duvida que

tais explicações sejam de todo possíveis. Assim, de diferentes maneiras, o ponto comum é que somos ignorantes em relação à base fisiológica da mente. Mas nenhum dos argumentos dados para as várias reivindicações de ignorância é convincente, nem mesmo de um ponto de vista contemporâneo.

4. A REJEIÇÃO DE KANT DAS EXPLICAÇÕES PSICOFISIOLÓGICAS: IRRELEVÂNCIA, NÃO IGNORÂNCIA

Kant está claramente ciente destes debates. O seu primeiro anúncio de que tem um «plano» distinto de antropologia pela sua própria mão, apresentado numa carta a Herz em 1773, dirige-se especificamente contra a antropologia fisiológica de Platner (X, 146 f.). Kant nota aqui que leu a recensão de Herz, e que já fazia menção crítica das obras de Bonnet e de Platner desde as primeiras lições de antropologia (XXV, 9, 472, 855f., 1210f.). Que Kant está familiarizado com a obra de Tetens desde o fim da década de 70, é bem sabido dos leitores da *Crítica da Razão Pura* (cf. X, 232, 270, 341, 346; Carl, 1989, pp. 119-126).

Não raras vezes, os intérpretes defendem que a oposição de Kant à antropologia fisiológica tem fundamentos metodológicos ou epistemológicos tais como os discutidos. Por exemplo, Allen Wood defende que a atitude de Kant é, por um lado, «devida à sua visão de que o estudo da natureza humana está ainda num estágio relativamente precoce e insatisfatório em comparação com o que um dia poderá vir a ser» (Wood, 1999; pp. 196 f.; cf. Wood, 2003, pp. 39, 45 f.; Kim, 1994, p. 95; Zammito, 2001, p. 98). Para além disso, diz-se de Kant que «duvidava também da nossa capacidade para estudar a natureza humana, mesmo que o façamos tão bem quanto possível» (Wood, 1999, p. 197). Wood explica isto dizendo que, em primeiro lugar, Kant pressupõe certos «padrões de conhecimento científico», e em segundo lugar, toma como um facto «que o assunto da antropologia não pode cumpri-los» (ibid.).

O que se deverá pensar desta interpretação? Com respeito ao primeiro ponto – o «estádio precoce e insatisfatório» da antropologia fisiológica –, isto não é um problema para os paladinos desta abordagem, pois todos eles o aceitam como um dado adquirido. Com respeito ao segundo ponto, que indica que Kant não reclamaria apenas ignorância factual, mas também ignorância de princípios, isto levanta vários problemas. Para começar, Wood não especifica o que quer dizer quando fala de «padrões de conhecimento científico» que, alegadamente, «não podem ser cumpridos pelo assunto da antropologia». Estará ele a referir-se ao argumento de Kant em relação à dificuldade de aplicar a matemática ou métodos experimentais à psicologia empírica (IV, 471)? Kant nunca dirige estas considerações à concepção da antropologia fisiológica, e uma análise mais cuidada das passagens relevantes revela que a objecção apenas funciona contra as psicologias introspeccionistas da época, as quais muito provavelmente Kant tinha em mente (Sturm, 2001, 2006). Para além disso, ao considerar Kant como uma determinação do assunto da antropologia pode obstar à aplicação a si de certos métodos, isto refere-se à sua antropologia pragmática (por exemplo, VII, 119); não é a concepção fisiológica que deve estar aqui em jogo.

Com efeito, pode parecer que Kant por vezes rejeita as antropologias fisiológicas devido a problemas metodológicos ou epistemológicos, semelhantes àqueles levantados por

Herz ou Tetens. Numa lição ministrada na primeira metade da década de 70, pode-se ler: «A passagem do movimento corporal para o mental não pode ser explicada para além disto; consequentemente, Bonnet e outros erram deveras quando crêem que podem inferir com certeza do cérebro para a alma» (XXV, 9). Kant defende aqui que não há nenhuma «explicação» para a «passagem» (Übergang) entre processos fisiológicos e mentais, e que as inferências de processos mentais a partir da observação de processos corporais são incertas. Mas ele nunca elabora verdadeiramente tais – como vimos, deveras questionáveis – argumentos cépticos. Ele continua a expressar dúvidas com respeito à cognoscibilidade de relações específicas entre mente e corpo – por exemplo, com respeito às hipóteses sobre as «ideias materiais», como a base fisiológica da memória, ou da associação de ideias (VII, 119, 176; cf. XII, 32). Mas, em contraste com esta avaliação da psicologia empírica, Kant nunca vai contra a possibilidade de uma antropologia fisiológica. O problema sobre se temos um conhecimento psicofisiológico mais ou menos fiável não é importante na sua agenda quando reflecte sobre os pressupostos da sua antropologia pragmática.⁷

Será, pois, que a rejeição de Kant das antropologias fisiológicas é sem fundamento? Não; ele tem uma objecção mais importante e persistente. Na sua carta a Herz, de 1773, Kant diz que visa tratar nas suas lições de antropologia

mais os fenómenos e suas leis, e não os primeiros fundamentos da modificação da natureza humana em geral. Por conseguinte, rejeito aqui a subtil e, a meu ver, para sempre fútil investigação sobre como os órgãos do corpo se relacionam com os penamentos. (X, 145)

Como diz Kant, as investigações psicofisiológicas podem ser abandonadas se se perseguir certos objectivos práticos – e isto é assim independentemente de serem ou não tais investigações «subtis» ou «para sempre fúteis». Do mesmo modo, até à *Antropologia num enfoque pragmático*, Kant salienta que mesmo que tivéssemos um tal conhecimento, ele não seria útil «num respeito pragmático». Ele defende que se de facto tivéssemos conhecimento psicofisiológico relevante, ele seria *irrelevante* para a sua antropologia pragmática (VII, 119, 176). Por vezes, Kant associa de tal modo o seu argumento de irrelevância ao de ignorância, que é possível que não se consiga distinguir ambos.⁸ Mas a diferença é sobejamente clara: uma coisa é ser (ou factualmente ou em princípio) ignorante de uma coisa, e outra bem diferente é serem um tal conhecimento ou ignorância irrelevantes.

⁷ Interessa-lhe, claro está, nas suas contribuições referentes à relação entre saúde mental e corporal (por ex., XV, 939-951; VII, 95-114). Mas estas discussões não influenciam o seu contínuo melhoramento da concepção de antropologia pragmática. Kim (1994), p. 95, sugere também que as discussões críticas de Kant das teorias com respeito ao dito «assento da alma» no corpo ou no cérebro influenciaram com efeito a sua antropologia pragmática. O debate em torno do alegado assento da alma era de facto um dos tópicos favoritos das investigações psicofisiológicas da altura, e Kant rejeita consistentemente todo o projecto – em termos algo mutáveis – desde o seu *Sonhos de um Visionário*, de 1766, até ao seu «Postscriptum» a Über das Organ der Seele, de Soemmerring (II, 320-328, 345; XII, 30-35; XIII, 397-414; cf. Soemmerring, 1796; McLaughlin, 1985; Hagner, 1996-1997, pp. 33-36). No entanto, ele nunca usa isto para corroborar a sua concepção de antropologia pragmática.

⁸ Até hoje, apenas Gregor indicou que uma tal distinção pode e deve ser feita: «Mas o estudo da fisiologia está na sua infância, e, como diz Kant, simplesmente não sabemos o suficiente sobre o cérebro para explicar a actividade humana em termos de eventos nas células cerebrais... Para além disso – e isto, creio, é um ponto separado –, não sabemos como usar o conhecimento fisiológico em favor dos nossos propósitos» (Gregor, 1974, pp. xv). No entanto, discordo com o argumento adicional de Gregor, segundo o qual ambos os pontos são igualmente importantes para Kant.

Em suma: Kant estava ciente de pelo menos algumas das comuns objecções metodológicas e epistemológicas contra o projecto de uma antropologia fisiológica, mas não as adoptou, nem as desenvolveu. A sua rejeição do projecto baseia-se mais na consideração da irrelevância do mesmo. A próxima questão, a ser colocada nas seguintes secções, é a seguinte: porque apreciou Kant as investigações psicofisiológicas deste modo?

5. A BASE DA TESE DE IRRELEVÂNCIA DE KANT I: É O ARGUMENTO DE KANT QUE A ANTROPOLOGIA «PRAGMÁTICA» É «CONHECIMENTO DO MUNDO»?

Que argumento pode Kant ter como suporte à tese de irrelevância? Uma primeira opção é referir-se a uma distinção que ele apresenta a meio da década de 70. Refiro-me à distinção entre «conhecimento escolar» (*Schulkenntnis*) e conhecimento do mundo (*Weltkenntnis*) (II, 443; XXV, 472, 855 f., 1210 f.; VII, 122; R1502a (=XV, 800 f.)). Mediante isto, Kant apresenta a sua visão em relação a um debate contemporâneo sobre a tarefa da filosofia. Muitos pensavam que a filosofia era demasiado estéril, escolástica e abstracta, e que ao invés deveria tornar-se mais popular e útil para o mundo humano (vd. Brandt, 1999, pp. 168-170). Kant nunca aceita tais queixas sem mais, e continua a insistir que a verdadeira filosofia deveria manter uma distância em relação à superficial popularidade e practicalidade (A855/B883; VI, 206-209; X, 57). Mas, ao mesmo tempo, pensa que no reino do estudo empírico do pensar, do sentir, do querer e do agir humanos, como ele surge exposto na sua antropologia pragmática, a popularidade e a practicalidade são mais facilmente possíveis e desejáveis. Ao mesmo tempo, ele defende que a antropologia fisiológica é uma espécie de conhecimento escolar (II, 443; VII, 121; X, 145f.; XXV, 853). Quase nenhum intérprete deixa de notar a distinção escola-mundo, e muitos vêem-na como uma (nova) razão para a sua rejeição da antropologia fisiológica (Brandt, 1999; Brandt & Stark, 1997, p. xix; Kim, 1994; Makkreel, 2001; Pozzo, 2001; Wilson, 2006, p. 25; Wood, 2001; Zammito, 2001, pp. 292, 298, 301).

Mas como pode isto constituir um argumento com respeito à irrelevância da antropologia fisiológica? Seriam necessárias aqui várias premissas:

- (1) Há uma distinção entre duas espécies de doutrinas, a saber, «conhecimento escolar» (*Schulkenntnis*) versus «conhecimento do mundo» (*Weltkenntnis*): o primeiro é teórico, o último prático.
- (2) O «conhecimento escolar» é irrelevante para o «conhecimento do mundo».
- (3) A antropologia pragmática é uma espécie de «conhecimento do mundo», ao passo que a antropologia fisiológica é uma espécie de «conhecimento escolar».

De onde se depreende que

- (4) A antropologia fisiológica é irrelevante para a antropologia pragmática.

Este argumento levanta vários problemas. Em primeiro lugar, porquê aceitar a assumpção implícita em (1), de que o conhecimento do mundo não é teórico, ou em (3), de que ele

– e consequentemente também a antropologia pragmática – não pressupõem nenhum conhecimento escolar? Em segundo lugar, há um óbvio contra-argumento em favor de uma abordagem psicofisiológica, com respeito a todas as premissas de (1) a (3). Tal como se notou nas Secções 2 e 3, Platner e outros defendem que as suas investigações poderiam ser úteis num respeito prático, a saber, para preservar e melhorar a saúde humana. Herz (1773, pp. 31, 37) até entende isto como sendo crucial para aguçar as fronteiras da antropologia fisiológica. Por conseguinte, é falso assumir que tais antropologias são (ou se pretendem) puramente teóricas.

Não precisamos de continuar a considerar tais problemas, pois o argumento agora exposto não é o argumento principal de Kant. Ainda que ele apresente (1) e (3) a meio da década de 70, e talvez numa fase inicial também aceite (2), a sua visão muda posteriormente.

Em primeiro lugar, nas suas declarações originárias sobre a distinção escola-mundo, Kant subdivide o conhecimento do mundo em duas espécies. A geografia física trata dos objectos dos «sentidos externos»; ao passo que a antropologia trata de um objecto do sentido interno, a saber, o ser humano. Isto baseia-se numa divisão epistémica que Kant vem a criticar fortemente nos anos 80. Esta rejeição também se torna crucial para a sua rejeição das psicologias empíricas da época, que ele vê como estando comprometidas com o introspeccionismo. O ser humano não é meramente um objecto do sentido interno, nem podemos ter conhecimento introspectivo independentemente do conhecimento baseado nos sentidos externos (Sturm, 2001, pp. 170f., 174-178). Agora, mesmo depois de Kant ter alcançado esta visão, ele ainda subdivide o conhecimento do mundo nas duas espécies mencionadas, a saber, a geografia física e a antropologia pragmática. Contudo, ele faz isto não mais sobre fundamentos epistemológicos, mas sobre fundamentos *ontológicos*. As duas disciplinas são distinguidas com respeito a especificidades do seu assunto: o ser humano é o único objecto na natureza que é um agente livre. Esta peculiaridade também possui um certo valor para nós, na medida em que estamos mais interessados em seres humanos do que em outros objectos naturais (XXV, 1435; VII, 119). Desde o início dos anos 80, Kant declara até que, em linguagem comum, «conhecimento do mundo» é idêntico a este «conhecimento do ser humano» (Menschenkenntnis) – o ser humano percebido como um agente, ou agente livre (XXV, 854, 1210, 1435). Na *Antropologia* de 1798, ele precisa a sua visão dizendo que a antropologia é uma espécie de conhecimento do mundo, mas que só e pragmática se contribuir para o conhecimento do ser humano como um agente livre, um ser com razão, e um «cidadão do mundo». Enquanto a geografia física, ou o conhecimento sobre as qualidades anatómicas ou raciais humanas, são também espécies de conhecimento do mundo, elas não são pragmáticas, antes pertencem ao «conhecimento teórico do mundo» (VII, 120; cf. VII, 299, ênfase meu). Assim, Kant não mais aceita as premissas (1) e (3).

Em segundo lugar, desde pelo menos o início dos anos 80, Kant afirma de modo bem claro que «conhecimento escolar» e «conhecimento do mundo» não se excluem mutuamente. Em vez disso, o último pressupõe o primeiro: «... em primeiro lugar, todas as ciências têm de ser adequadas à escola, depois podem também ser populares...» (XXV, 853; cf. XXV, 1208, 1435). Isto, exige-o ele também da sua antropologia pragmática:

O conhecimento do ser humano em geral é também chamado antropologia, mas há duas versões deste: ou é (1) *Anthropologia pragmatica* se considerar o conhecimento do ser humano como sendo

útil na sociedade, ou é (2) Anthropologia scholastica se for tratada mais como um conhecimento escolar. *A primeira é uma aplicação da última na sociedade.*» (XXV, 1210, meu ênfase)

Uma tal antropologia, enquanto conhecimento do mundo, que tem de se seguir à escola... » (VII, 119)

Disto se depreende, pois, que o argumento acima esboçado não pode ser o argumento amadurecido de Kant para a sua tese de irrelevância (4). Do mesmo modo, tem de ser claro que os problemas levantados contra o argumento não afectam as visões mais amadurecidas de Kant.

Em suma: a tese de irrelevância de Kant não se baseia sobre a – questionável – assumpção de que as investigações psicofisiológicas sejam irrelevantes porque são meramente teóricas, ou porque elas sejam meramente uma espécie de conhecimento escolar. Não é o conhecimento escolar *per se* que é na visão de Kant irrelevante para a antropologia pragmática, mas apenas o conhecimento (psico) fisiológico. Por outras palavras, temos de compreender que tipo de utilidade prática Kant visa com respeito à sua própria antropologia, e por que razão isso torna o conhecimento psicofisiológico irrelevante. Para além disso, Kant defende que algum conhecimento escolar é relevante para a antropologia pragmática, contrariamente à premissa (2). A única questão é qual este é – ou, para usar um vocabulário que também Kant usa em contextos similares (XXV, 1435; VII, 121) – qual é a base sistemática da antropologia pragmática. Esta questão não pode ser inteiramente respondida aqui, embora a venha a aflorar mais à frente.

6. A BASE DA TESE DE IRRELEVÂNCIA DE KANT II: DA HISTÓRIA PRAGMÁTICA À ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA

Assim, reiteramos: por que razão defende Kant que as investigações psicofisiológicas são irrelevantes para a sua antropologia? Visto que ele frequentemente nota que tais investigações não são *pragmaticamente* úteis, deve haver um sentido de conhecimento «pragmático» que pavimente o caminho em direcção a um argumento para a tese de irrelevância.

No século XVIII, a instância paradigmática de uma ciência pragmática é a história. Em particular, são os historiadores alemães que, desde meados do século XVIII, favorecem o termo *pragmatische Geschichte*. O termo não se refere a obras históricas populares, nem, como se poderia talvez esperar dadas as presentes noções do que é pragmático, a estudos que tentem veicular conhecimento praticamente útil em vez da verdade sobre a história. Bem pelo contrário, ele expressa um número de esforços sérios para melhorar o estatuto científico da história. Kant está ciente disto, e a sua concepção de antropologia pragmática é por isto influenciada. Mas ele critica também as concepções de história pragmática. Alguns destes pontos não são desconhecidos,⁹ mas não foram suficientemente analisados para revelar como isto está associado à sua tese de irrelevância.

⁹ Os historiadores de história científica notaram a existência do conceito de história pragmática. Contudo, isto foi feito em grande parte sem analisar as controvérsias sobre o seu verdadeiro significado (por ex., Blanke & Fleischer, 1990, p. 100; Muhlack, 1991; Witschi-Bernz, 1972, pp. 60, 73-75, 81, 87). Entre as poucas excepções a esta regra, estão Reill (1975), pp. 40-45; (1985); Kolmer (1983); Kühne-Bertram (1983). A percepção que Kant faz do conceito é notada por Brandt & Stark (1997), pp. xiv-xvii; Brandt (1999), pp. 51-53. Kühne-Bertram (1983), pp. 172 f., Wood (2003), p. 43 e Zammito (2001), pp. 241, 297 f., também reconhecem esta relação, mas com interpretações questionáveis.

6.1. HISTÓRIA PRAGMÁTICA NO SÉCULO XVIII

No século XVIII, a história é amiúde vista como uma importante parte da base empírica de uma ciência geral da natureza humana. Por exemplo, David Hume nota que «A humanidade é de tal modo a mesma, em todas as épocas e lugares, que a história não nos informa de nada novo ou estranho neste respeito particular» (1975 [1748-1751], p. 83). E por conseguinte:

Estes registos de guerras, intrigas, facções e revoluções são outras tantas colecções de experiências mediante as quais o político ou o filósofo moral fixam os princípios da sua ciência, da mesma maneira que o médico ou o filósofo natural se familiariza com a natureza de plantas e outros objectos externos mediante as experiências que forma a respeito destes. Por outro lado, nem a terra, a água e outros elementos, examinados por Aristóteles e Hipócrates, são mais similares àqueles que hoje estão sob a nossa observação, do que o é o homem descrito por Pólibo e Tácito em relação àqueles que agora governam o mundo. (ibid., pp. 83 f.)

A famosa *História da Inglaterra* (1754-1762) de Hume é compreendida enquanto um tal recurso para a ciência da natureza humana, e como um extraordinário exemplo de uma história pragmática. Embora o próprio Hume não faça uso desta linguagem, os censores usaram-na para descrever a sua obra (Anon., 1755; Anon, 1764). Kant vê-a da mesma maneira (XXV, 472, 1105). Do mesmo modo, o projecto de uma história pragmática é então amiúde tomado de maneiras que lembram as assumpções de Hume sobre a relação entre história e a ciência da natureza humana. Contudo, há debate sobre quais são os mais específicos requisitos para uma verdadeira história pragmática. Vários significados são-lhe associados:

- (i) As histórias pragmáticas são aquelas que tratam de assuntos públicos ou políticos, isto é, de acção social, em diversas épocas e locais.
- (ii) Uma história pode ser chamada «pragmática» se disser respeito aos motivos e a outras espécies de causas de acções humanas.
- (iii) Histórias podem ser chamadas «pragmáticas» se tentarem alcançar, ou contribuir para uma história geral da humanidade – «geral» não no sentido de uma completude de detalhes, mas de uma compreensão abarcante das principais condições e estádios do desenvolvimento histórico humano.
- (iv) Uma história pode ser chamada pragmática se dela se puder inferir certas conclusões práticas para a acção na esfera pública ou política.

Estes aspectos não se excluem estritamente, mas podem ser pesados de modo diferente. Assim, vários autores falam do objectivo de alcançar o «grau supremo» (Gatterer, 1767, p. 84), ou «uma mais verdadeira compreensão» (Anon. 1768, p. 315) de história pragmática. Uma história pode ser mais ou menos pragmática consoante preencha um, alguns ou talvez todos os requisitos, (i) a (iv). Para além disso, os diferentes aspectos nem sempre podem ser suavemente combinados. Uma limitação de (i) – dir-se-ia, em direcção a domínios bastante específicos de acção social – pode entrar em conflito com (iii) ou (iv). Se um autor estiver interessado na história dos Jesuítas, então muito provavelmente ele não verá necessidade de um sistema

universal da história. Mas então, poderá não ser claro se se pode extrair lições práticas de uma história dos Jesuítas – isto é, poderá não ser claro quanto outras sociedades ou épocas poderão beneficiar com ela.

Até meados do século XVIII, a maior parte das concepções concentram-se nos requisitos (i) e (iv) (Köler, 1714, p. i; Zedler, 1732-1754, Vol. 52, p. 1403; Anon., 1755). Depois, alguns autores introduzem a visão de que o historiador pragmático tem de explicar as «mais certas e ocultas molas propulsoras, na conexão correcta dos eventos» (Abbt, 1761, p. 119; cf. Engel, 1774, p. 188). Isto combina (i) e (ii); para além disso, (iv) não mais é essencial para o conceito. Em 1767, o influente organizador de pesquisa histórica alemã, Johann Christoph Gatterer (1727-1799), leva isto mais além. Ele escarnece de antigas *historiae* obtusas, que listam detalhes em mera concordância com tabelas cronológicas, e ousam chamar aos resultados «pragmáticos» (Gatterer, 1767, pp. 77f.). O «mais elevado grau do pragmático na história» apenas é alcançado se o historiador trazer as suas investigações «até à ideia de uma conexão geral das coisas no mundo» (*zu der Vorstellung des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge in der Welt (Nexus rerum Universalis)*); Gatterer, 1767, pp. 84 f.; cf. p. 80). Gatterer expressa que o historiador pragmático tem de ulteriormente tornar-se um «filósofo», assim se referindo à necessidade de encontrar máximas adequadas para a explicação das acções (uma ideia que ele talvez tenha derivado de Hume, 1748-1751, pp. 85-88, 98). Isto, admite ele, não é meramente uma questão de generalizar as observações históricas (Gatterer, 1767, p. 84). Em suma, Gatterer não está interessado em (iv), e concentra-se em (i) e (iii). Ele defende que as histórias pragmáticas no sentido de (i), ou (i) e (iv), são entediantes, ou não devem ser tomadas a sério a menos que acompanhadas de (ii), o requisito da explicação causal, e de (iii), um esquema ou «sistema» mais compreensivo de como os eventos e processos históricos estão combinados.

Em 1768, o historiador da igreja Johann Matthias Schroeckh defende que (iv) só pode ser totalmente alcançado se (i) e (iii) forem pressupostos (1768, p. 275). Por exemplo, ele nota que nem todo o detalhe histórico tem de ser relatado. A difícil tarefa do historiador é seleccionar aqueles detalhes que sejam relevantes tanto para dar causas verdadeiras na complexidade dos eventos, como para analisar aqueles processos históricos a partir dos quais podemos aprender assuntos sociais ou políticos. Tal como ele ilustra por exemplos, a história da igreja não raras vezes se entrelaçou com processos políticos e outros, e, por sua vez, influenciou estes. Por conseguinte, as causas e os efeitos podem operar ao longo de séculos, e um evento pode de facto ter sido posto em marcha por muitas causas diferentes. Todas estas dificuldades têm de ser resolvidas para que uma história pragmática possa «aguçar a nossa prudência» (*ibid.*, p. 266). Por tais razões, não se pode esperar extrair lições políticas, ou outras lições práticas, de uma mera cronologia.

6.2 A RECEPÇÃO POSITIVA DE KANT DA HISTÓRIA PRAGMÁTICA

Kant conhece o termo «*pragmatische Geschichte*» e os debates em seu torno por várias fontes que não precisamos de considerar aqui (por ex., Anon., 1768). Ele discute-o em lições de lógica nos anos 70 (XXIV, 297, 492; R3376-3377; R3481), e depois nas lições de antropologia a partir de 1775-1776. É aqui que pela primeira vez ele menciona a *História*

de Hume positivamente, por não estar confinada a uma cronologia de guerras, mudanças de impérios, etc., antes visar uma compreensão mais ampla dos assuntos humanos, assim sendo uma útil fonte empírica para uma antropologia pragmática (XXV, 472).

Kant subscreve um significado mais amplo de «pragmático». O objectivo da sua antropologia é trazer todos os «fenómenos» humanos, mas especificamente as acções, sob «regras» (Regeln), confinadas apenas àqueles fenómenos que «têm uma relação com o comportamento prudente dos homens». Para além disso, o registo antropológico das acções humanas têm de ser tornado completo ou sistemático. Uma «história mundial» não está completa como uma «história da humanidade» se meramente recontar a cronologia de guerras, impérios, e por aí diante (XXV, 472). Em 1784-1785, Kant aduz que a história é «escolástica» se só se ocupar com uma descrição de eventos passados, e «pragmática» se se souber «as intenções privadas de um ser humano e as intenções públicas de uma república». Para além disso, ele defende que só na base da última pode a história tornar-se «útil» (XXV, 1212; cf. IV, 417; VII, 120-122). Numa palavra, o conceito de história pragmática de Kant começa a partir dos requisitos (i) a (iii), e defende que (iv) só pode ser cumprido se (i) a (iii) também o forem.¹⁰

6.3. AS CRÍTICAS DE KANT À HISTÓRIA PRAGMÁTICA

Contudo, em questões importantes Kant diverge dos historiadores pragmáticos. Em 1784-1785, ele salienta que «Agora todos exigem de uma história que seja pragmática, mas em boa verdade há muito poucos livros históricos escritos num estilo propriamente pragmático» (XXV, 1212). Ora, dado que Kant aceita a concepção mais compreensiva de história pragmática do seu tempo, o que faltaria? A resposta reside no facto de que ele se opõe a duas suposições com respeito ao conhecimento do historiador sobre relações causa-efeito em acções. Como se pode desenvolver uma compreensão abarcante dos assuntos humanos, e aplicá-la a histórias especiais? Hume, Schroeckh e outros assumem, em primeiro lugar, que o historiador pode e deve assumir que a natureza humana é deveras *constante*. Em segundo lugar, a história pode ser usada para descobrir conhecimento geral de relações causa-efeito nas acções humanas. Schroeckh (1768, pp.275-278; cf. as citações de Hume dadas acima)¹¹ defende que, sem a suposição de constância, o historiador não pode discernir causas de eventos há muito ocorridos; nem seria possível extrair lições práticas da história se a natureza humana não fosse constante. O historiador tem de pressupor que as mesmas espécies de intenções ou pensamentos que agora causam acções assim o fizeram também no passado. Para além disso, Schroeckh defende que a suposição de constância pode ser feita com segurança; os eventos históricos estão conectados por épocas e pessoas, e tal como um evento recente pode iniciar uma guerra, um evento similar pode ter ocorrido há séculos e só agora suscitar essa mesma guerra.

Kant opõe-se tanto à suposição ontológica de uma constância da natureza humana, como à ideia metodológica de que a história basta para estabelecer leis causais específicas da acção humana. Com respeito à última suposição, ele salienta duas dependências entre história

¹⁰ A asserção de Hahn (1974) de que Kant repete Köler (1714) e Pólibo é, por conseguinte, falsa.

¹¹ As visões de Gatterer (por ex., 1767, pp. 84 f.) são mais complexas, mas omiti-las-ei aqui.

e antropologia. Em primeiro lugar, ele partilha do argumento de Hume de que a história oferece evidência em favor e contra hipóteses respeitantes às regras da acção humana (XXV, 734, 857, 1212, 1436; VII, 121). Em segundo lugar, porém, a história não pode *por si só* oferecer o conhecimento geral de regras conectando cognições, desejos (e outros que tais) com as acções de que cada estudo histórico específico tem de partir. Muitos historiadores não têm realmente muito «conhecimento da humanidade» (*Menschenkenntnis*); isto é, eles não têm um conhecimento sistemático dos pensamentos, dos sentimentos, das inclinações e das paixões humanas em cuja base possam explicar as acções. Sem antropologia pragmática, nem se poderia ter um «esboço» de uma história verdadeiramente pragmática, quanto mais executá-la (XXV, 1212; cf. 857 f.; R1482 (= XV, 659); VII, 120). Esta é, como julgo claro, uma objecção plausível. *Alguma* teoria de fundo da acção humana tem de ser assumida em qualquer relato histórico. Kant convida o historiador a tornar essa teoria tão sistemática e rigorosa quanto possível, ou a tomar o melhor relato científico disponível, em vez de confiar, dir-se-ia, nas tradicionais assumpções psicológicas.

Com respeito à assumpção de uma constância da natureza humana, a crítica de Kant das histórias pragmáticas torna-se ainda mais profunda. Isto prende-se com as suas contribuições para teorias de grande escala do desenvolvimento histórico da humanidade, bem conhecidas dos seus ensaios sobre história, publicados desde meados dos anos 80. Em boa verdade, estes desenvolveram-se a partir das lições de antropologia desde meados dos anos 70 (Brandt & Stark, 1997, p. lii). Por conseguinte, vejamos como a sua tese de uma (relativa) inconstância da natureza humana se desenvolve a partir das próprias visões antropológicas.

6.4. A RELATIVA INCONSTÂNCIA DA NATUREZA HUMANA

Até à lição de 1775-1776, Kant subscreve a tese da constância – «a natureza da humanidade não se altera» –, em contraste com as mais «locais condições» de sociedades ou indivíduos específicos (XXV, 471). Na secção final desta lição, contudo, pela primeira vez intitulada «Sobre o carácter da humanidade em geral» (XXV, 675), vemo-lo discutir o desenvolvimento da humanidade do estado de natureza até níveis de civilização. Neste contexto, ele apresenta importantes assumpções que – não mais tarde do que 1781 ou 1782 – mudam a sua visão sobre constância e inconstância humana, e os seus princípios básicos com respeito à antropologia pragmática. As novas e importantes assumpções dizem respeito a factores básicos da dinâmica da interacção social. Que me seja permitido elencar e explicar os seus argumentos principais.

(1.) *Dependência humana da sociedade.* Os seres humanos necessitam da ajuda de outros de várias maneiras. Primeiro carecemos de educação, e mais tarde de outras formas de cooperação social a fim de alcançarmos os nossos objectivos e melhorar as possibilidades de agir de certas maneiras. Para além disso, a nossa auto-estima e honra dependem do julgamento de outros seres humanos (XXV, 680).

(2.) *Egoísmo humano.* Ao mesmo tempo, infelizmente, os seres humanos não são por natureza caridosos uns com os outros. Somos guiados sobretudo por inclinações de interesse próprio. Não confiamos uns nos outros; somos invejosos; cada um tenta manipular e explorar

o outro. Até mesmo os hábitos civilizados tais como a modéstia ou a boa educação, vestir boa roupa quando nos encontramos com outros, ou caçar coelhos com eles, têm como principal desígnio alcançar o apoio e reconhecimento dos nossos iguais (por exemplo, XXV, 680 f.; 690-692, 865).

(3.) *O ponto de vista da primeira pessoa.* Que tais coisas aparentemente mundanas sejam possíveis, isso está enraizado em outros factos humanos básicos, que Kant nota já na lição de 1772-73. A princípio, ele não retira destes factos consequências relevantes. Eles são os seguintes: há uma importante diferença entre termos estados mentais, e termos estados físicos ou biológicos. Não só podemos notar que estamos em tal e tal estado mental – dir-se-ia, que sentimos uma dor ou temos um desejo. Ao contrário de meros animais, podemos também estar felizes ou tristes com tais estados mentais, ou podemos vê-los como sendo apropriados ou desapropriados, e podemos considerar os nossos próprios estados – e também aqueles de outras pessoas – com um olho crítico, reflectir sobre eles e alterá-los (XXV, 10f., 474f.). Por outras palavras, podemos ter, e frequentemente temos de facto, estados mentais de segunda ordem. Estes exigem um ponto de vista de primeira pessoa sobre os estados mentais de primeira ordem: saber que se está infeliz devido a uma certa dor, e que se deseja que a dor desapareça, exige que se saiba de quem é a dor. Para além disso, se assumirmos que outra pessoa tem estados mentais de segunda ordem sobre os seus estados de primeira ordem, vemo-la como possuindo também um tal auto-conhecimento e auto-reflexão. O ponto de vista da primeira pessoa, enquanto aquilo que permite a reflexão crítica sobre os nossos próprios pensamentos, sentimentos, desejos e acções, é tão básico na sua abordagem à antropologia, que Kant começa sempre as lições com ele. Mediante isto, ele distingue-nos dos outros animais:

O Si contém aquilo que distingue a humanidade de todos os outros animais. Se o meu cavalo pudesse apreender o pensamento do Si, eu teria de descer dele e vê-lo como meu companheiro. O Si faz do homem uma pessoa, e este pensamento dá-lhe o poder sobre tudo, torna-o o objecto da sua própria consideração. O Si acompanha todos os nossos pensamentos e acções. (XXV, 859; cf. XXV, 1215f., e 1438; VII, 127)

O nosso «egoísmo», bem como a nossa mal-afamada «insocial socialidade» (VIII, 20; cf. VII, 322), seriam impossíveis sem uma tal noção do si. A minha dependência de ser reconhecido e apoiado por outros pressupõe que eu assumo que eles me tomam como uma pessoa com certas crenças, desejos e intenções. Para além disso, eu quero que eles pensem em mim de certa maneira; mas, claro está, as nossas atitudes intersubjectivas nem sempre encaixam umas nas outras. Outros não gostam do meu egoísmo, embora estejam a agir sob a mesma tentação (VII, 127-130).

(4) *Prudência e aprender a adoptar o ponto de vista da terceira pessoa.* Ora, o que fazer com o dilema de ser tanto egoísta, como extremamente dependente do apoio e reconhecimento de outros? Se eu quero agir prudentemente, tenho de aprender que os outros também têm esse egoísmo, e que isso pode ser útil para tomar em consideração o seu ponto de vista. Por exemplo, tenho de dar a outros a ocasião de falar elogiosamente deles próprios. Então, eles desenvolverão

uma ainda melhor opinião de mim, apoiar-me-ão, e por aí diante (por exemplo, XXV, 474 f., 860; VII, 127-130).

(5) *Invenção de novos papéis e regras sociais*. Mas a interacção social facilmente se torna mais complexa. Não só eu percebo os outros como tendo motivos egoístas e capacidades para esconder tais motivos; mas eles percebem-me da mesma maneira. Eu posso perceber o teu comportamento decente como não estando direccionado para me dar o reconhecimento, o respeito e o apoio que eu naturalmente mereço. O mesmo podes tu fazer. Por conseguinte, os nossos propósitos básicos de receber respeito e apoio não podem ser exercidos de modo demasiado óbvio, e temos de ser capazes de encontrar novas maneiras para perseguir os nossos objectivos prudentemente. Não podemos repetir formas de conduta infinitamente após elas terem revelado motivos egoístas. Por outro lado, isto pode conduzir a formas de *role-playing* na sociedade onde cada indivíduo está sob a ameaça de perder a sua personalidade. Em concordância com isto, as lições de antropologia de Kant são mais e mais permeadas com pretensões sobre *role-playing* humano na sociedade, a nossa «ocultação» e «dissimulação» de intenções egoístas perante os outros e, especialmente, com a necessidade social de desenvolver caracteres; na verdade, de não ter de todo um carácter.¹²

(6) *Os novos papéis e regras tornam-se «segunda natureza»*. Por conseguinte, nesta interacção os humanos desenvolvem *novas* regras de interacção, ou uma «segunda natureza» (VII, 121). Mas isso significa que as nossas acções não caem simplesmente sob regras, como se fossem meras leis naturais; ao invés, nós *seguimos* certas regras com maior ou menor deliberação racional. Uma máxima de acção seriamente auto-reflectida é parte do carácter de uma pessoa enquanto *Denkungsart*, um termo técnico que Kant apresenta em 1777-1778 (XXV, 821 f.; VII, 285). Tais regras são feitas por nós próprios, ao invés das leis da natureza que nos são dadas. Assim, podemos ser produtores em vez de meros produtos do nosso desenvolvimento (isto não é nenhuma assumpção datada: vd. Brandtstädter, 1998).

(7) *Limites da inconstância da natureza humana*. Seria incorrecto atribuir a Kant a visão de que nada na natureza humana é constante (contra, por exemplo, Wood, 2003, p. 56). Isso faria com que as suas visões descessem ao nível daquelas do seu opositor Johann Gottfried Herder, e de posteriores historiadores. Kant pensa que enquanto muitos dos nossos desejos, as maneiras como deliberamos sobre eles e as regras de conduta que formamos, são bastante flexíveis, outras propriedades da humanidade não o são. As nossas capacidades perceptivas são mais constantes. O mesmo acontece com a existência das nossas capacidades de memória, razão, e por aí diante, e com o facto de que estas capacidades se aplicam a certos propósitos. O mesmo acontece com o complexo facto da nossa social insocialidade, que torna possível a plasticidade e a perfectibilidade da natureza humana. Outros pontos poderiam ser aduzidos. As suas visões sobre interacção humana, e sobre a dinâmica desta, contêm um desafio para as actuais ciências humanas: o de alcançar uma correcta compreensão da plasticidade da natureza humana sem que se omita que esta inconstância é constringida pelas nossas capacidades dadas e as possibilidades de desenvolvimento das mesmas.

¹² Cf. XXV, 474 f., 504 f., 1197, 1217-1219, 1353-1355, 1438 f., 1455; VII 151 f. Com respeito ao desenvolvimento do carácter, vide toda a segunda parte das lições de antropologia desde meados da década de 70.

Para além disso, é de notar que Kant não vê a plasticidade da acção humana e os seus motivos meramente como uma ilusão, talvez devido a limitações na nossa capacidade de descobrir leis estritas da natureza humana. Por outro lado, isto tão-pouco é um facto bruto, inexplicável. Tais são as diferentes respostas de Hume (1975 [1748-1751], pp. 85-88) à inconstância ou irregularidade observáveis da natureza humana. Para Kant, a inconstância humana é devida ao facto de que o ser humano é um *animal rationale* – ou, como ele finalmente diz, um *animal rationabile*, cuja capacidade de razão pode ser ainda melhorada, e que para isto depende da sociedade humana (VII, 321).

(8). *Como a nova visão de natureza humana muda a concepção de antropologia.* Finalmente, a firmeza da visão de Kant sobre a limitada inconstância da humanidade torna-se clara a partir do facto de que ele dela extrai consequências para as suas visões sobre a *metodologia* e *objectivos* da sua antropologia. Com respeito à metodologia, ele reconhece que quando notamos que estamos a ser observados, sentimo-nos desconfortáveis e não agimos de maneira «natural»; ou tendemos a esconder os nossos motivos (por exemplo, XXV, 1218f., 1436). Para além disso, desenvolvemos uma «segunda natureza» de acordo com variações da história e da sociedade. A nossa interacção com os outros, guiada que é pela razão, é precisamente o que suscita isto. Devido a esta «segunda natureza», o observador antropológico não tem de assumir que há ali uma natureza humana rígida a ser estudada. Para além disso, ele não pode tornar as suas intenções demasiado explícitas, pois, de outro modo, os sujeitos sob estudo poderão então dissimular, fingir que têm menos intenções egoístas do que realmente têm, e por aí diante (VII, 120f.).

Em adição, a rejeição da assumpção de constância afecta a maneira como devemos compreender o *objectivo pragmático* da sua antropologia. O conselho pragmático ganho com esta disciplina difere do conhecimento aplicado baseado no conhecimento de relações causa-efeito em outras ciências. A antropologia pragmática não é uma doutrina de prudência no sentido de que listaria empiricamente imperativos hipotéticos da forma «Se eu tiver o propósito *P*, então eu tenho de executar a acção *A*» (IV, 415-419). Com efeito, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (IV, 416 n.), Kant fala de regras pragmáticas como sendo úteis para (a) manipular outras pessoas em favor dos nossos próprios propósitos (*Weltklugheit*), ou (b) ordenar e unificar os nossos próprios diferentes propósitos em favor de uma nossa duradoura vantagem ou felicidade (*Privatklugheit*). Kant aduz que a utilidade de (a) se baseia ulteriormente sobre (b). Na *Antropologia*, a noção do que é pragmático ou prudente é por vezes identificada com (a) (VII, 201, 271 f., 322; cf. XXV, 855, 1210). Em concordância com isto, cada leitor da sua antropologia pode procurar conselho sobre como manipular outras pessoas, e talvez aprender como o fazer em prol da sua felicidade duradoura. Mas tais conselhos são quando muito dados indirectamente, ou vêm com um grão de ironia – como quando Kant diz que o jovem rapaz poderia casar bem se ao menos pudesse desviar o olhar de um dente em falta ou de uma verruga na face da sua amada (VII, 131f.). A rejeição de Kant da assumpção de constância clarifica o porquê de ele pensar que não se pode prever rigorosamente o que agentes deliberantes farão a partir daquilo que fizeram no passado. Conselhos práticos sobre como lidar com eles não podem ser algo tão estável como o conhecimento técnico baseado em relações causais naturais.

Para além disso, a concepção kantiana de antropologia pragmática não se baseia nem em (a), nem em (b). Numa outra passagem da *Fundamentação*, ele afirma (c) que o «significado correcto» do termo «pragmático» é «mais bem determinado» (!) se dele se disser que não se refere a felicidade individual, mas sim ao bem-estar geral (IV, 417n.). Uma história pragmática, diz-se, é aquela que instrui a sociedade sobre como perceber a sua vantagem melhor do que as suas predecessoras. Uma correcta «história pragmática da espécie humana» poderia ser escrita com base na assumpção sobre as «predisposições» (*Anlagen*) daquela espécie. Ela analisaria especificamente o progresso das constituições políticas que têm como fim trabalhar em direcção à instauração de uma união cosmopolita de nações republicanas (R1438, 1442-1444, c. 1776-1778; R1467, ca. 1785-1788). Isto é aquilo que nem os mais sofisticados historiadores pragmáticos visaram, uma vez que não aplicaram a espécie relevante de *Menschenkenntniß*. Em contraste, quando temos tal conhecimento baseado na antropologia pragmática, compreendemos a dinâmica da nossa interacção social, e as dificuldades sistemáticas de inferir regras práticas para a nossa perseguição egoísta de felicidade. O melhor que podemos fazer é perceber que o sucesso social muito depende de tomar em consideração o ponto de vista de outras pessoas. Em vez de as manipularmos, talvez seja mais racional vê-las como potenciais *Weltbürger* («cidadão do mundo»), e agir de acordo com isto (VII, 119, 130; esp. 198f, 228f., 323f.).

6.5. DE VOLTA À TESE DE IRRELEVÂNCIA

Mas, por fim, como podem todas estas considerações corroborar a tese de irrelevância? Duas razões emergem das considerações acima mencionadas. Em primeiro lugar, o antropólogo kantiano tem razões para não ir tão longe nas suas explicações como o quer o antropólogo fisiológico. Kant diz que a razão central para a sistematicidade das faculdades básicas (cognição, sentimento e desejo) que estruturam a sua antropologia reside no seu foco temático na *acção*: os seus argumentos de que o desejo pressupõe o sentimento, e de que, por sua vez, o sentimento pressupõe a cognição, são ditos de tal modo que estas conexões tornam possível a explicação empírica da acção (XXV, 1068, 1334; V, 9 n.; VI, 211). Quando os antropólogos fisiológicos tentam explicar o mental em termos fisiológicos, isto é irrelevante para o antropólogo pragmático, pois isso não é necessário para explicar as acções humanas (XXV, 472).

É claro, concluir a tarefa de explicar a acção neste ponto talvez pareça arbitrário. Contudo, reside na rejeição de Kant de uma constância simples com respeito à natureza humana uma segunda, mais profunda razão para ver o vocabulário fisiológico como irrelevante. Este vocabulário não é apropriado para uma compreensão das regras da acção humana como estando incrustadas numa dinâmica social complexa e aberta, e possuindo um carácter parcialmente feito por si mesmas. Só o vocabulário intencional das crenças, dos desejos e das acções é apropriado para uma tal tarefa. Porquê? Só este idioma permite aos agentes reflectirem criticamente e alterarem os seus estados mentais de um ponto de vista da primeira pessoa. Isto, por sua vez, é uma condição necessária para a invenção de novos papéis e regras sociais, e para o desenvolvimento de uma «segunda natureza» dos seres humanos. O conhecimento prático para a acção social, que derivamos do reconhecimento desta dinâmica social, é marcadamente diferente do conhecimento prático a ser ganho a partir de uma antropologia fisiológica.

Conhecimento que é útil para a saúde humana é uma coisa; conhecimento útil para acção social é outra. Kant explica este ponto de modo algo ambíguo quando diz, numa não raras vezes citada afirmação programática na sua *Antropologia*, que ao se usar um idioma fisiológico, permanece-se um «mero observador» que «não entende como pôr» o conhecimento sobre a base fisiológica de estados mentais «ao serviço dos seus fins» (VII, 119). É claro que somos capazes de manipular estados mentais, digamos, ao usar cirurgia ou drogas. A discussão de Kant sobre os efeitos do álcool é consistente com isso (VII, 169-172). Mas um tal controlo é diferente do controlo racional que exercemos ao reflectir e criticar os nossos estados mentais, o que, no fundo, é aquilo que o antropólogo pragmático visa ensinar, vendo-nos assim tal como nós nos vemos a nós próprios, a saber, como agentes livres (VII, 119). Nenhum conhecimento fisiológico é relevante para isto.

A segunda razão para a tese de irrelevância reforça também as considerações de Kant sobre as relações entre antropologia pragmática e história pragmática, acima discutidas (Secção 6.3): se a antropologia deve desempenhar um papel explicativo de suporte para a história, e se, por sua vez, a história deve desempenhar um papel evidencial para a antropologia, então ambas as disciplinas têm de usar o mesmo idioma. A saber, a linguagem dos seres humanos enquanto agentes, ou das acções a serem explicadas por regras conectando cognições, sentimentos ou desejos humanos com as suas acções.

Em suma: defendo que a rejeição de Kant das investigações psicofisiológicas, ao contrário daquelas de outros críticos contemporâneos, não se baseia em objecções epistemológicas ou metodológicas. Isto é uma vantagem, dada a debilidade destas objecções. Em vez disso, Kant defende que as investigações psicofisiológicas são irrelevantes para a sua antropologia pragmática. As suas razões para a tese de irrelevância são bastante complexas. Elas emergem gradualmente das suas lições de antropologia durante as décadas de 70 e 80, e envolvem uma reconsideração do próprio conceito do que deveria ser uma antropologia pragmática, expressa na crítica que Kant faz até mesmo à mais ambiciosa concepção de história pragmática disponível no seu tempo. Estas reflexões levam Kant a pensar que a natureza humana, embora possua características constantes, mostra também características essencialmente inconstantes, muito devido à nossa capacidade de reflectir racionalmente sobre os nossos estados mentais, e desenvolver auto-criticamente novas regras e formas de acção. O idioma fisiológico não tem lugar para uma tal visão da natureza e da acção humanas, e é por conseguinte irrelevante para uma antropologia pragmática. Uma tal visão pode ainda hoje ser levada a sério, e é irrelevante para a identidade da psicologia vis-à-vis as neurociências (Brandstädter, 1980, 1998).

De modo consistente com o seu consabido interesse geral em clarificar as fronteiras entre as diferentes ciências, por forma a evitar confusão e a promover o progresso da pesquisa (vd. IV, 265; VII, 7; CPR B vii), Kant advoga assim uma fronteira entre dois tipos diferentes de antropologia. Contudo, ao contrário dos contemporâneos, bem como dos actuais defensores de uma distinção entre investigações psicofisiológicas e investigações que tratam o idioma psicológico ou intencional como *sui generis*, ele não baseia a sua distinção entre antropologia fisiológica e pragmática em considerações anti-reducionistas respeitantes à relação entre mente e corpo.

Não defendo que a concepção com que Kant acaba no fim da sua carreira é perfeitamente coerente. Duvido que ele próprio achasse que era, visto que nunca parou de tentar melhorá-la. Mas a sua concepção coloca desafios interessantes até mesmo aos actuais debates sobre os fundamentos e as peculiaridades de algumas das ciências humanas.

AGRADECIMENTO

Este ensaio é formado a partir de partes do meu livro (Sturm, 2009), especialmente os Capítulos 2, e 5 a 8. Estou muito grato a Patricia Kitcher, Eric Watkins e um censor anónimo deste jornal pelos comentários e críticas.

REFERÊNCIAS

- [Abbt, T.] (1761). Hundert und ein und fünfzigster Brief. Anmerkungen über den wahren Begriff einer pragmatischen Geschichte. *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, 9(151), 118-125.
- ANON. (1755). Review of D. Hume, *History of Great Britain, Vol. 1*. *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 147(8 December), 1350-1354.
- ANON. (1764). Review of D. Hume, *Geschichte von Großbritannien. Neue Zeitungen von gelehrten Sachen*, 59(23 July), 467-468.
- ANON. (1768). Review of J. M. Schröckh, *Christliche Kirchengeschichte. Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen*, 79(30 September), 315-316; 80(3 October), 319-320.
- BLANKE, H. W., & FLEISCHER, D. (Eds.). (1990). *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie* (vols. 2). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- BONNET, C. (1755). *Essai de psychologie ou considerations sur les operations de l'âme, sur l'habitude & sur l'éducation*. London.
- BONNET, C. (1760). *ESSAI ANALYTIQUE SUR LES FACULTÉS DE L'ÂME*. COPENHAGEN: A. PHILIBERT.
- BRANDT, R. (1999). *Kritischer Kommentar zu Kants 'Anthropologie in pragmatischer Hinsicht'*. Hamburg: Meiner.
- BRANDT, R. (2003). The guiding idea of Kant's anthropology and the vocation of the human being. In B. Jacobs, & P. Kain (Eds.), *Essays on Kant's anthropology* (pp. 85-104). Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDT, R., & STARK, W. (1997). Einleitung. In I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Vol. XXV (R. BRANDT, & W. STARK, EDS., PP. VII-CL). GÖTTINGEN: W. GRUYTER.
- BRANDTSTÄDTER, J. (1980). Gedanken zu einem psychologischen Modell optimaler Entwicklung. *Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie*, 28, 209-222.
- BRANDTSTÄDTER, J. (1998). Action perspectives on human development. In R. M. Lerner (Ed.), *THEORETICAL MODELS OF HUMAN DEVELOPMENT* (PP. 807-863). NEW YORK: WILEY.
- CARL, W. (1989). *Der schweigende Kant*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- CHALMERS, D. (1996). *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press.
- CHURCHLAND, P. (1988). *Matter and consciousness* (rev. ed.). Cambridge, MA: MIT Press. (First published 1979)
- DESCARTES, R. (1964–). *Oeuvres de Descartes*. (C. Adam, & P. Tannery, Eds.) (11 vols.) Paris: Vrin. (First published 1897–1913)
- ELLER, J. T. (1756). Philosophische Betrachtungen über einen besonderen Vorfall mit einem Knaben von zwölf Jahren, welchem ein Windmühlenflügel die Hirnschale eingeschlagen, wodurch ein beträchtlicher Theil Gehirn herausgegangen, und wovon er bey dem allen, ohne dass die geringste Unordnung in den Seelenkräften vorgegangen, voellig geheilt worden. *Physikalische Belustigungen*, 28, 1311–1330.
- ENGEL, J. J. (1774). Über Handlung, Gespräch und Erzählung. *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und Künste*, 16, 177–256.
- [FEDER, J. G. H.] (1772). Review of E. Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 67(4 June), 571–574.
- FRIERSON, P. (2003). *Kant on freedom and moral anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GATTERER, J. C. (1767). Vom historischen Plan und der sich darauf gründenden Zusammenfügung der Erzählungen. *Allgemeine historische Bibliothek*, 1, 15–89. (Reprinted in H. W. Blanke, & D. Fleischer (Eds.). *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie* (Vol. 2, pp. 621–662). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann– Holzboog 1990.
- GOUAUX, C. (1972). Kant's view on the nature of empirical psychology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 8, 237–242.
- GREGOR, M.J. (1974). Translator's introduction. In I. Kant, *Anthropology from a pragmatic point of view* (M. J. Gregor, Trans.) (pp. ix–xxv). The Hague: Nijhoff.
- HAGNER, M. (1996–). Zur Geschichte und Vorgeschichte der Neuropsychologie. In H. Markowitsch (Ed.), *Grundlagen der Neuropsychologie* (= Enzyklopädie der Psychologie, Themenbereich C: Theorie und Forschung, Serie I. Biologische Psychologie (40 vols. to date) (Vol. 1, pp. 1–201). GÖTTINGEN: HOGREFE.
- HAGNER, M. (1997). *Homo cerebrialis: Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*. Berlin: Berlin Verlag.
- HAHN, M. (1974). Geschichte, pragmatische. In J. Ritter, & K. Gründer (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (12 vols.) (Vol. 3, pp. 401 ff.). Darmstadt: Schwabe.
- HARTLEY, D. (1967). *Observations on man: His frame, his duty and his expectations*. Hildesheim: Georg Olms. (First published 1749)
- HATFIELD, G. (1998). Kant and empirical psychology in the 18th century. *Psychological Science*, 9, 423–428.
- [HERZ, M.] (1773). Review of E. Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 20–21, 25–51.
- HILDEBRANDT, G. F. (1792). Review of E. Platner, *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 106(1), 20–27.

- HINSKE, N. (1966). Kants Idee der Anthropologie. In H. Rombach (Ed.), *Die Frage nach dem Menschen* (pp. 410–427). Freiburg: Alber.
- HINTIKKA, J., & REMES, U. (1974). *The method of analysis*. Dordrecht: Reidel.
- HUME, D. (1754–1762). *The history of England* (vol. 6). London: A. Millar.
- HUME, D. (1975). *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals* (L. A. Selby-Bigge, Ed.; rev. by P. H. Nidditch). Oxford: Oxford University Press. (First published 1748–1751)
- HUME, D. (1978). *A treatise of human nature* (L. A. Selby-Bigge, Ed.). Oxford: Oxford University Press. (First published 1739–1740)
- JACOBS, B. (2003). Kantian character and the problem of a science of humanity. In B. Jacobs, & P. Kain (Eds.), *Essays on Kant's anthropology* (pp. 105–134). Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, I. (1900–). *Kants gesammelte Schriften* (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Ed.) (29 vols. to date). Berlin: G. Reimer [later W. de Gruyter].
- KANT, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft* (J. Timmermann, Ed.). Hamburg: Meiner. (First published 1781; 2nd ed. 1787)
- KIM, S. B. (1994). *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*. Frankfurt: P. Lang.
- KOERTGE, N. (1980). Analysis as a method of discovery during the scientific revolution. In T. Nickles (Ed.), *Scientific discovery, logic, and rationality* (pp. 139–157). Dordrecht: Reidel.
- KÖLER, J. D. (1714). *Lectorem benevolum programme de historia pragmatica ad lectiones suas publica et orationem de dissensum*. [Altdorf].
- KOLMER, L. (1983). G. C. Lichtenberg als Geschichtsschreiber: Pragmatische Geschichtsschreibung und ihre Kritik im 18. Jahrhundert. *Archiv für Kulturgeschichte*, 65, 371–415.
- KOSENINA, A. (1989). *Ernst Platners Anthropologie und Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- KRÜGER, J. G. (1756). *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Halle & Helmstädt: C. H. Hemmerde.
- KÜHNE-BERTRAM, G. (1983). Aspekte der Geschichte und der Bedeutungen des Begriffs 'pragmatisch' in den Philosophischen Wissenschaften des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 27, 158–186.
- [KÜTTNER, K. G.] (1773). Review of E. Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, 14, 214–247.
- LAEHR, H. (1900). *Die Literatur der Psychiatrie. Psychologie und Neurologie 1459–1799* (vols. 2). Berlin: Reimer.
- LEARY, D. E. (1982). Immanuel Kant and the development of modern psychology. In W. R. Woodward, & M. G. Ash (Eds.), *The problematic science: Psychology in the nineteenth century* (pp. 17–42). New York: Praeger.
- LEIBNIZ, G.W. (1965–). *Die philosophischen Schriften* (C. I. Gerhardt, Ed.) (7 vols.). Hildesheim: OLMS. (FIRST PUBLISHED 1875–1890)
- LEVINE, J. (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354–361.

- LEWIS, D. (1966). An argument for the identity theory. *Journal of Philosophy*, 63, 17–25.
- LINDEN, M. (1976). *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*. Bern: H. Lang.
- MAKKREEL, R. A. (2001). Kant on the scientific status of psychology, anthropology and history. In E. Watkins (Ed.), *Kant and the sciences* (pp. 185–201). Oxford: Oxford University Press.
- MCLAUGHLIN, P. (1985). Soemmering und Kant: Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten. In G. Mann, & F. Dumont (Eds.), *Samuel Thomas Soemmering und die Gelehrten der Goethezeit* (pp. 191–201). Stuttgart: G. Fischer.
- MISCHEL, T. (1967). Kant and the possibility of a science of psychology. *The Monist*, 51, 599–622.
- MUHLACK, U. (1991). *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*. München: Beck.
- NAYAK, A. C., & SOTNAK, E. (1995). Kant on the impossibility of the ‘soft sciences’. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 133–151.
- NEUKIRCHEN, A. (1914). *Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie*. Ph.D. thesis, University of Bonn.
- PLATNER, E. (1772). *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. Leipzig: Dyck.
- PLATNER, E. (1790). *Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. Leipzig: Crusius.
- POZZO, R. (2001). The nature of Kant’s anthropology lectures at Königsberg. In R.-P. Horstmann, & V. Gerhardt (Eds.), *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* (5 vols.) (Vol. 4, pp. 416–423). Berlin: De Gruyter.
- REILL, P. H. (1975). *The German Enlightenment and the rise of historicism*. Berkeley: University of California Press.
- REILL, P. H. (1985). Die Geschichtswissenschaft um die Mitte des 18. Jahrhunderts. In R. Vierhaus (Ed.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung* (pp. 163–193). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rousseau, J.-J. (1959–1995). *Oeuvres complètes* (5 vols.). Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.
- SCHROECKH, J. M. (1768). Methode der Untersuchung und des Vortrags der christlichen Kirchengeschichte. In *Christliche Kirchengeschichte* (35 vols.) (Vol. 1, pp. 251–278). Frankfurt: Schwickert. (Reprinted in H. W. Blanke, & D. Fleischer (Eds.), *Theoretiker der deutschen Aufklärungsgeschichte* (2 vols.) (Vol. 2, pp. 604–621). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog, 1990.
- SCHÜTZ, C. G. (1771). Betrachtungen über die verschiednen Methoden der Psychologie. In Karl Bonnets *Analytischer Versuch über die Seelenkräfte* (C.G. Schütz, Trans.) (2 vols.) (Vol. II, pp. 187–273). Bremen: J. H. Cramer.
- SOEMMERING, S. T. (1796). Über das Organ der Seele. Königsberg: Nicolovius.
- STURM, T. (2001). How not to investigate the human mind: Kant on the impossibility of empirical psychology. In E. Watkins (Ed.), *Kant and the sciences* (pp. 163–184). Oxford: Oxford University Press.
- STURM, T. (2006). Is there a problem with mathematical psychology in the eighteenth century? A fresh look at Kant’s old argument. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 42, 353–377.
- STURM, T. (2009). *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn: Mentis.
- TETENS, J. N. (1779). *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (2 vols.). Hildesheim & New York: G. Olms. (First published 1777).

WILSON, H. L. (2006). *Kant's pragmatic anthropology: Its origin, meaning, and critical significance*. ALBANY, NY: SUNY PRESS.

WITSCHI-BERNZ, A. (1972). *Bibliography of works in the philosophy of history, 1500– 1800*. Middletown: Blackwell.

WOLANDT, G. (1988). Kants Anthropologie und die Begründung der Geisteswissenschaften. In H. Oberer & G. Seel (Eds.), *Kant: Analysen— Probleme—Kritik* (pp. 357–378). Würzburg: Königshausen & Neumann.

WOOD, A. W. (1999). *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

WOOD, A. W. (2001). Practical anthropology. In R.-P. Horstmann & V. Gerhardt (Eds.). *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* (Vol. 4, pp. 458–475). Berlin: De Gruyter.

WOOD, A. W. (2003). Kant and the problem of human nature. In B. Jacobs & P. Kain (Eds.), *Essays on Kant's anthropology* (pp. 38–59). Cambridge: Cambridge University Press.

ZAMMITO, J. H. (2001). *Kant, Herder and the birth of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

ZEDLER, J. H. (1732–1754). *Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* (64 vols. and 4 suppl. vols.). Halle & Leipzig: J. H. Zedler.

Recebido / Received: 07/01/16

Aprovado / Approved: 20/01/16

SE NON ESISTESSE UN LUOGO DOVE STARE AL SICURO? TERREMOTO E SUBLIME: DAGLI SCRITTI PRE-CRITICI ALLA *KRITIK DER URTEILSKRAFT*

Davide Poggi

Niccolò Caramel

1. INTRODUZIONE

“Wir sind ein Theil derselben und wollen das Ganze sein” (GNVE, AA 01: 460): con questa lapidaria sentenza, che troviamo all’interno della *Schlußbetrachtung* del saggio del 1756, *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert hat* (il secondo e il più esteso testo della ‘trilogia dei terremoti’ che andremo ad analizzare nel prosieguo del presente lavoro),¹ Kant descrive una precisa tendenza nel modo in cui l’uomo concepisce se stesso e il proprio ruolo all’interno del mondo naturale, la quale, alla luce della *Kritik der reinen Vernunft*, non può che ricordare l’inevitabile destino della ragione, quello di accampare pretese conoscitive (in senso stretto) laddove, mancando ogni supporto sperimentale, non è possibile alcuna applicazione delle categorie intellettive.

Tale pulsione a trascendere i limiti intrinseci alla propria essenza, per quanto irragionevole, è tutt’altro che priva di fondamento: in virtù della capacità di tornare su di sé (riflessione) e di prendere le distanze rispetto al mondo (di oggettivarlo, facendone un ‘questo’ di fronte a un ‘io’), l’essere umano non vive solamente su di sé le leggi fisico-biologiche, ma è

¹ Con l’espressione ‘trilogia’ si intende designare, oltre alla sopraccitata *Geschichte und Naturbeschreibung* (originariamente pubblicata come saggio autonomo: Königsberg: Hartung, 1756), i seguenti scritti kantiani (di cui, cronologicamente, il primo è anteriore alla GNVE, mentre il secondo posteriore): *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (VUE, AA 01: 419-427; originariamente pubblicato in *Königsbergischen Wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*, 4-5 [24 e 31 gennaio 1756]) e *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen* (FBZE, AA 01: 465-472; originariamente pubblicato in *Königsbergischen Wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*, 15-16 [10 e 17 aprile 1756]).

in grado di accompagnarne coscientemente il dispiegarsi ed, eventualmente, orientarle in una direzione controfattuale. Ciò fa sì che egli si collochi esistenzialmente sul limite o, meglio, nella costante tensione tra il proprio *status* ontologico di *primus inter pares* tra gli enti e la deriva ego-centrica (tutt'altro che implicita nella condizione ontica del soggetto, poiché quest'ultima non annulla l'irriducibilità degli enti al soggetto, la loro perseità o dignità ontologica nel più generale contesto della tassonomia della realtà).

Da quando la storia naturale si è intrecciata con quella umana, innumerevoli eventi catastrofici si sono manifestati e hanno più volte turbato con la loro furia l'orgogliosa immagine che l'umanità aveva creato di se stessa, per quanto quest'ultima abbia di volta in volta metabolizzato l'accaduto e fatto ritorno, come a naturale termine del *conatus* antropo-centrico, a quella posizione focale nella realtà da cui era stata temporaneamente strappata.

Il terremoto, in particolare, presenta delle caratteristiche che lo rendono *sui generis* rispetto a qualsiasi altro fenomeno naturale, caratteristiche che derivano sia dagli aspetti oggettivi insiti nella sua essenza, sia dal particolare rapporto che l'uomo ha con il suolo terrestre e dalla relativa esperienza primigenia e trans-personale, che colloca a mio avviso il terremoto tra gli archetipi junghiani.² Come ricorda Augusto Placanica, la saldezza del pianeta è, “fin dalla prima infanzia, il cardine dell'esperienza vitale di ciascun essere”.³ La “personale perdita di contatto con la terra” finisce col mettere in dubbio il principale “requisito della nostra esistenza nel mondo dell'essere”,⁴ recidendo il rapporto tra gli uomini e i propri punti di riferimento/orientamento esistenziali. Nel saggio *Kant e i terremoti delle teorie*, Paola Giacomoni giustamente osserva come questo rapporto nasce dalla fiducia più o meno cosciente nella stabilità del suolo, che trova origine dall'esperienza pratica e sensoriale-motoria di ogni individuo:⁵ una fiducia che, analizzata applicando il metodo gnoseologico, in quanto atteggiamento frutto della ‘sedimentazione’ di un giudizio per effetto di reiterate verifiche sperimentali, nasce a sua volta da un'inversione del punto di vista (quello gnoseologico viene subordinato a quello ontologico), operata in maniera irriflessa dal soggetto di fronte alla stabilità fenomenica della ‘realtà esterna’ rispetto al complesso corpo-mio e ai processi muscolari-tendenziali-volitivi.⁶

Durante gli spaventosi attimi nei quali la terra trema con notevole vigore, si palesa il timore che la realtà *ἑστηκυῖα* (da *ἵστημι*: stabile, fissa) possa cessare di essere tale da un momento all'altro: la precarietà, che fino a quel momento era soltanto pensata (come non-stabilità), diviene un'esperienza concreta e personale, un problema ‘vivo’ e non solo speculativo. Il risultato è quello di mettere l'uomo faccia a faccia con l'evanescenza delle certezze sulle quali ha fondato, fin dai primi anni di vita, il rapporto tra se stesso e la realtà nella quale vive. Il terremoto, in questo modo, distrugge non solamente “le viscere della terra, ma la stessa unità dell'io, le parti più arcaiche del

² Cfr. CARL G. JUNG, *Der Inhalt der Psychose*, «Schriften zur angewandten Seelenkunde», vol. 3, ed. by S. Freud, Leipzig-Wien: Deuticke, 1908, 15; Id., “On the Psychogenesis of Schizophrenia”, *Journal of Mental Science*, 85 (1939), 999-1011.

³ AUGUSTO PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe, un terremoto del Settecento*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1985, 119.

⁴ *Ivi*, pp. 119-120.

⁵ PAOLA GIACOMONI, *Kant e i terremoti delle teorie*, Appendice a VOLTAIRE – JEAN JACQUES ROUSSEAU – IMMANUEL KANT, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, introduzione e cura di A. Tagliapietra, tr. it. di S. Manzoni (testi di Voltaire e Rousseau) e E. Tetamo (testi di Kant), con un saggio di P. Giacomoni, Milano: Bruno Mondadori, 2004, 125.

⁶ GIUSEPPE ZAMBONI, *Corso di gnoseologia pura elementare*, I.1, *Spazio, tempo, percezione intellettuale*, Milano: IPL, 1990, 346-347.

cervello, il sentimento primordiale di chi vive su una fidata e solida superficie terrestre”:⁷ esso rappresenta la fine di un’illusione che non può essere rimpiazzata, per la natura improvvisa e brutale dell’evento stesso, dalla stabilità dell’io. La fase dell’‘impatto’, per la natura dell’evento, oltre a coprire un arco di tempo molto breve, non è preceduta dalla fase di prima elaborazione del ‘predisastro’ (minaccia-avvertimento-allarme)⁸ e ciò rende tanto impossibile quanto inutile ogni riflessione sul fatto che il soggetto (in quanto centro di presenza e manifestazione di contenuti di coscienza, nonché di inerenza di stati sentimentali, tendenze ed atti cognitivo-volitivi) non viene meno con l’annullarsi delle coordinate spaziali di riferimento/orientamento (del resto, la stessa stabilità dell’io-ente-corporeo è messa a dura prova, poiché il terremoto va a colpire l’equilibrio del soggetto fisico ‘uomo’).⁹

Il terremoto non attira la nostra attenzione a preferenza di ogni altro contenuto (come se l’assorbisse per ragioni contingenti),¹⁰ ma piuttosto paralizza e ‘congela’ sia il pensiero che il movimento: viene cioè attivato il paradossale meccanismo di sopravvivenza del *freezing*.¹¹

Il movimento tellurico, colpendo senza preavvisi, scuote ciò che l’uomo credeva più stabile e intacca radicalmente l’umana esistenza sia sul piano mentale che su quello fisico. A tal proposito sono emblematiche le riflessioni annotate sul proprio diario da Charles Darwin dopo aver fatto lui stesso esperienza diretta del sisma che colpì la regione cilena di Concepción-Valdivia il 20 febbraio 1835:

A bad earthquake at once destroys the oldest associations: the world, the very emblem of all that is solid, has moved beneath our feet like a crust over a fluid; one second of time has conveyed to the mind a strange idea of insecurity, which hours of reflections would never have created.¹²

⁷ GIACOMONI, *Kant e i terremoti delle teorie*, cit., 125.

⁸ Cfr. CARLO PELANDA, *Fasi acute del disastro: minaccia e allarme, impatto e reazione immediata. Una prospettiva sociologica*, in BERNARDO CATTARINUSI – CARLO PELANDA (eds.), *Disastro e azione umana. Introduzione multidisciplinare allo studio del comportamento sociale in ambienti estremi*, Milano: Franco Angeli, 1981, 27 (e, in generale, 21-58).

⁹ Si tengano in considerazione, in merito, le interessanti riflessioni sul rapporto tra il terremoto e l’equilibrio psichico dei soggetti traumatizzati: “Annientati i confini tra lo psichico ed il somatico, crollati i punti di riferimento, i ‘contenitori’ esterni, che simbolicamente avevano potuto funzionare da luoghi interni in cui relegare le emozioni inelaborate e frammentate della psiche (come ad esempio per l’uomo che aveva sentito di perdere i confini del proprio corpo), in alcuni soggetti più deboli, trovatisi ad affrontare l’esperienza del terremoto, si verificava la riattivazione di emozioni intollerabili legate a vissuti traumatici del passato” (ALESSANDRA CORRIDORE, “Il terremoto di L’Aquila ed il vissuto del trauma”, *Quaderni di cultura junghiana*, 3 [2014], n. 3, 119).

¹⁰ ZAMBONI, *Corso di gnoseologia pura elementare*, I.1, *Spazio, tempo, percezione intellettuale*, cit., 497.

¹¹ In una delle interviste a bambini testimoni di eventi sismici riportate da Marco Dallari, tale meccanismo è efficacemente descritto nei termini seguenti: “Appena è iniziato a tremare io non mi muovevo perché avevo paura, mi immaginavo tutto bianco e sono rimasta bloccata” (MARCO DALLARI, *Scosse e rimosse. Disegni, racconti e conversazioni per elaborare un trauma*, Trento: Erikson, 2010, 22). Cfr. anche LUCA PIETRANTONI – GABRIELE PRATI, *Psicologia dell’emergenza*, Bologna: Il Mulino, 2009, 32-34; ELIANE VOLCHAN – GABRIELA G. SOUZA – CAMILA M. FRANKLIN – CARLOS E. NORTE – VANESSA ROCHA-REGO – JOSE M. OLIVEIRA – ISABEL A. DAVID – MAURO V. MENDLOWICZ – EVANDRO SILVA FREIRE COUTINHO – ADRIANA FISZMAN – WILLIAM BERGER – CARLA MARQUES-PORTELLA – IVAN FIGUEIRA, “Is there tonic immobility in humans? Biological evidence from victims of traumatic stress”, *Biological Psychology*, 88 (2011), n. 1, 13-19. Ma già Jung ne parla, con riferimento agli studi di Baetz e di Phelps relativi alle reazioni emotive al terremoto: cfr. CARL G. JUNG, “Über Simulation von Geistesstörung”, *Journal für Psychologie und Neurologie*, 2 (1903), 181-201. Jung fa riferimento a: E. VON BAETZ, “Über Emotionslähmung”, *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, 58 (1901), 717-721; EDUARD PHELPS, “Psychosen nach Erdbeben”, *Jahrbuch für Psychiatrie und Neurologie*, 23 (1903), 382-406.

¹² CHARLES DARWIN, *February 20th 1835*, in ID., *Voyage of the Beagle*, Penguin Books: London, 1989, 228-229. Cfr. anche ID., *Journal of Researches into the Geology and Natural History of the Various Countries Visited by the HMS Beagle Under the Command of Captain Fitzroy, RN, from 1832 to 1836*, London: Henry Colburn, 1839, 368-381.

Questa affermazione (che acquista ancor più valore non appena si riflette sull'importanza che gli studi di geologia hanno avuto in relazione alla definizione del ruolo dell'ambiente nel processo di selezione naturale) avrebbe potuto essere sicuramente condivisa da coloro che, poco più di un secolo prima, provarono l'esperienza del funesto terremoto di Lisbona. Di certo l'avrebbe condivisa Kant, il quale, se ci richiama al limite intrinseco di ogni antropocentrismo (come precedentemente anticipato), al contempo, nell'*incipit* del primo dei tre saggi sui terremoti, *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat*, non esita a definire "eine Wohlthat der Vorsehung" il fatto che l'uomo non sia turbato da tali eventi e finisca per dimenticarsi che la propria precarietà non è solo teorica, ma effettiva:

Wir wohnen ruhig auf einem Boden, dessen Grundfeste zuweilen erschüttert wird. Wir bän unbekümmert auf Gewölbern, deren Pfeiler hin und wieder wanken und mit dem Einsturze drohen. Unbesorgt wegen des Schicksals, welches vielleicht von uns selber nicht fern ist, geben wir statt der Furcht dem Mitleiden Platz, wenn wir die Verheerung gewahr werden, die das Verderben, das sich unter unsern Füßen verbirgt, in der Nachbarschaft anrichtet. [Si noti la svolta che Kant introduce a questo punto, dopo quello che è un vero e proprio *memento* di sapore agostiniano-pascaliano] Es ist ohne Zweifel eine Wohlthat der Vorsehung von der Furcht solcher Schicksale unangefochten zu sein, zu deren Hintertreibung alle mögliche Bekümmerniß nicht das Geringste beitragen kann, und unser wirkliches Leiden nicht durch die Furcht vor demjenigen zu vergrößern, was wir als möglich erkennen (VUE, AA 01: 419).

Se, sul piano della conoscenza, siamo tenuti, prima o poi, a sospendere le nostre certezze e sottoporle a critica (tale è il senso profondo dello spirito anti-dogmatico della filosofia kantiana), quanto al nostro essere concretamente nel mondo (il nostro *Dasein*), sul piano pragmatico, pare invece avere un valore salvifico la sospensione della paura del terremoto, della consapevolezza della costante e imprevedibile possibilità di essere radicalmente destituiti delle nostre più solide certezze, perché, in una tale condizione di perenne precarietà, non potremmo affatto vivere.

Nel presente lavoro ci concentreremo appunto sulla catastrofe di Lisbona: essa fu al centro di reiterate riflessioni da parte di Kant, partendo dalle quali sarà possibile individuare una precisa evoluzione nelle posizioni assunte dal filosofo di Königsberg nei confronti del terremoto, le quali abbandoneranno progressivamente quello sguardo ancora intriso di ottimismo leibniziano che traspare nei primi scritti, fino ad assegnargli una posizione *sui generis* nel contesto delle catastrofi naturali.

2. IL TERREMOTO DI LISBONA: LA CATASTROFE E LA SUA NATURA EPOCALE

La capitale lusitana, una delle città più belle e prospere del continente, venne distrutta la mattina del 1° novembre 1755 e privata di un numero di cittadini che è difficile da stimare (per molteplici ragioni, tra cui l'assenza di dati precisi circa la popolazione pre-sisma, la natura mercantile della città e un importante fenomeno migratorio post-sisma), ma che si aggira con buona approssimazione tra le 15.000 e le 30.000 persone (alcune stime estendono

il *range*, indicando valori massimi tra i 70.000 e i 90.000 decessi), nonché di gran parte del patrimonio edilizio.¹³ In seguito alla prima scossa (tra le ore 9:30 e le 9:40 circa), di natura sussultoria, ne seguì un'altra ondulatoria e poi altre che resero la situazione instabile per tutta la giornata. A un'ora e mezza dalla prima scossa, si abbatté un tremendo maremoto contro la città ormai straziata: onde alte dai sei ai quindici metri travolsero in pochi e terribili attimi tutti i disperati accorsi nelle zone costiere per sfuggire alla caduta degli edifici, e trascinarono con sé, nel momento in cui riconfluirono verso l'oceano, tonnellate di macerie e di corpi senza vita. Lo scoppio di un incendio che proseguì per giorni contribuì ad aggravare una situazione già disperata, distruggendo le poche costruzioni rimaste ancora in piedi e strappando alla città altre vite: questa è la drammatica dinamica degli eventi che si può ricavare dallo studio delle molteplici fonti e dei numerosi studi effettuati nel corso dei secoli (più recentemente, a partire dal 2005, in occasione del 250esimo anniversario del sisma).¹⁴

Non a torto Goethe, nello scritto *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (1811-1833), a quasi sessant'anni di distanza dall'episodio, ricorderà la sua tragica singolarità descrivendolo come “ein außerordentliches Weltereigniß”¹⁵ e, ancora, nel Novecento, Hans Jonas assumerà Lisbona come punto di riferimento per rendere evidente l'incommensurabilità del nuovo male con il quale la teologia ebraica (e la domanda, cuore di ogni teodicea, intorno al rapporto tra Dio e il mondo) deve confrontarsi quando, nel discorso del 1984, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, scriverà la lapidaria frase “Auschwitz und nicht das Erdbeben von Lissabon”.¹⁶

Tale straordinarietà non dev'essere attribuita solamente a ragioni intrinseche all'evento, ossia alla potenza con la quale il terremoto si scatenò, alla complessa dinamica della catastrofe (terremoto, tsunami e incendio) e agli effetti drammatici che si manifestarono anche in aree

¹³ JACK MALCOLM, *Destruction and Regeneration: Lisbon, 1755*, in THEODORE E.D. BRAUN – JOHN B. RADNER (eds.), *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», vol. 2, Oxford: Voltaire Foundation, 2005, 11-12; RUSSELL R. DYNES, *The Lisbon Earthquake of 1755: The First Modern Disaster*, in BRAUN – RADNER (eds.), *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 39-40; CARLOS S. OLIVEIRA, *Review of the 1755 Lisbon Earthquake Based on Recent Analyses of Historical Observations*, in JULIEN FRÉCHET – MUSTAPHA MEGHRAOUI – MASSIMILIANO STUCCHI (eds.), *Historical Seismology Interdisciplinary Studies of Past and Recent Earthquakes*, «Modern Approaches in Solid Earth Sciences», vol. 2, Dordrecht: Springer, 2008, 286-291; ALVARO S. PEREIRA, *The Opportunity of a Disaster: The Economic Impact of the 1755 Lisbon Earthquake*, «Centre for Historical Economics and Related Research at York (CHERRY) Discussion Papers», 06/03, York: York University Press, 2006, 4-9 (consultabile [online](#)).

¹⁴ THOMAS D. KENDRICK, *The Lisbon Earthquake*, Philadelphia-New York: Lippincott, 1955; JEAN-PAUL POIRIER, *Le tremblement de Terre de Lisbonne*, Paris: Éditions Odile Jacob, 2005; JEAN MONDOT (ed.), *Lisbonne 1755: un tremblement de terre et de ciel*, «Lumières», 6 (2005), n. 2, numero monografico; CARLOS S. OLIVEIRA, *Descrição do Terramoto de 1755, Sua Extensão, Causas e Efeitos. O Sismo. O Tsunami. O Incêndio*, in F. LUSO-AMERICANA (ed.), *1755, O Grande Terramoto de Lisboa*, vol. 1, Lisbon: FLAD and Público, 2005, 23-86; GRÉGORIE QUENET, *Les tremblements de terre en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. La naissance d'un risque*. Seyssel: Champ Vallon, 2005; FILOMENA AMADOR, “The 1755 Lisbon earthquake: collections of eighteenth-century texts”, *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 14 (2007), n. 1, 285–323 (consultabile [online](#)); MARION ERHARD, *Ein unbekannter deutscher Augenzeugenbericht über das Seebeben vor Lisabons Küste 1755*, in GERHARD LAUER – THORSTEN UNGER (eds.), *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, Göttingen: Wallstein, 2008, 47-52; LUIZ A. MENDES-VICTOR – CARLOS S. OLIVEIRA – JOÃO AZEVEDO – ANTÓNIO RIBEIRO (eds.), *The 1755 Lisbon Earthquake: Revisited*, «Geotechnical, Geological And Earthquake Engineering», vol. 7, Dordrecht: Springer, 2009.

¹⁵ JOHANN W. VON GOETHE, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (Teil 1: 1811, Teil 2: 1812, Teil 3: 1814, Teil 4: hrsg. v. J.P. Eckermann, 1833), Teil 1, Buch 1, in ID., *Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Bd. 9, *Autobiographische Schriften*, Erster Band, Textkritische durchgesehen von L. Blumenthal, Kommentiert von E. Trunz, München: C.H. Beck-Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994, 29.

¹⁶ HANS JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*, in Fritz R. Stern – Hans Jonas – Otfried HOFIUS (eds.), *Reflexionen finsterner Zeit*, Tübingen: Mohr, 1984, 83 (poi edito distintamente, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987, 44).

geograficamente distanti,¹⁷ ma anche (e, forse, soprattutto) all'azione combinata di molteplici fattori estrinseci, legati cioè al contesto storico, economico e culturale (i quali costituirono la cifra distintiva di quello che era solo l'ultimo di una lunga serie di eventi sismici che avevano caratterizzato la storia della capitale portoghese).¹⁸

Per prima cosa, Lisbona era uno dei centri portuali e politici più fiorenti del periodo: l'immediato annichilimento della capitale lusitana, la quarta città più popolosa d'Europa, determinò il brusco arresto dei progetti di espansione coloniale e commerciale di un'intera nazione.

Secondariamente, come sottolineò Walter Benjamin nella conferenza radiofonica del 31 ottobre 1931, *Erdbeben in Lissabon*, il fattore che più di ogni altro contraddistinse e rese unico questo caso fu la diffusione delle comunicazioni e l'espansione delle possibilità di stampa: il notevole sviluppo dell'editoria consentì la diffusione, attraverso molteplici periodici, delle notizie riguardanti l'evento in tutto il continente¹⁹ e lo resero in qualche modo fruibile anche visivamente²⁰ (in effetti, nella storia del Vecchio e del Nuovo Mondo – gli stessi Voltaire e Kant lo ricordano, il primo nella *Préface* al *Poème sur le désastre de Lisbonne*, il secondo nella *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens* – si verificarono eventi sismici catastrofici di notevole portata, anche superiore a quello lisbonese, pur non godendo della stessa risonanza).²¹ Se già per motivi politico-economici la marginalità geografica di Lisbona era stata superata, ora tale città era ancora più centrale agli occhi dell'Europa grazie alla fitta rete di dispacci e alla stampa.

¹⁷ Si consideri che, oltre agli effetti disastrosi nella parte sud-occidentale dell'Europa, il terremoto fece sentire la sua eco nel resto del continente, nell'Africa settentrionale e nelle coste americane.

¹⁸ Cfr. MARIA H. CARVALHO DOS SANTOS, *Lisbonne et le séisme pombalin*, in MONDOT (ed.), *Lisbonne 1755: un tremblement de terre et de ciel*, cit., 18-19.

¹⁹ Cfr. WALTER BENJAMIN, *Erdbeben in Lissabon*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schwepenhäuser, Bd. 7, Teil 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, 220-226. Cfr. anche, in merito alla produzione letteraria e alla circolazione di notizie relativa al terremoto di Lisbona: ANDREA TAGLIAPIETRA, *La catastrofe e la filosofia, Introduzione a VOLTAIRE – ROUSSEAU – KANT, Sulla catastrofe*, cit., xx-xxi (e note a piè di pagina), 55-56 (*Nota 1 a KANT, Sulle cause dei terremoti...*); CARMEN ESPEJO CALA, *Spanish News Pamphlets on the 1755 Earthquake: Trade Strategies of the Printers of Seville*, in BRAUN – RADNER (eds.), *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 66-80; MATTHIAS GEORGI, *The Lisbon Earthquake and Scientific Knowledge in the British Public Sphere*, in BRAUN – RADNER (eds.), *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 81-96; ANNE SAADA – JEAN SGARD, *Tremblements dans la presse*, in BRAUN – RADNER (eds.), *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 208-224; FLORENCE BOULERIE, *Dire le désastre de Lisbonne dans la presse française, 1755-1757*, in MONDOT (ed.), *Lisbonne 1755: un tremblement de terre et de ciel*, cit., 59-76; PHILIPPE LOUPÈS, *Castigo de Dios, le tremblement de terre de 1755 dans les publications espagnoles de circonstance*, in MONDOT (ed.), *Lisbonne 1755: un tremblement de terre et de ciel*, cit., 77-94.

²⁰ Il riferimento è alla raccolta di incisioni edita da JACQUES-PHILIPPE LE BAS, *Recueil des plus belles ruines de Lisbonne causées par le tremblement et par le feu du premier Novembre 1755*, Dessiné sur les lieux par M.M. Paris et Pedegache, Paris: Le Bas, 1757. Cfr. anche CHARLES D. JAMES – JAN T. KOZAK, *Representations of the 1755 Lisbon Earthquake*, in BRAUN – RADNER (eds.), *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 21-33. Circa l'iconografia del terremoto e delle catastrofi in generale, interessante è il saggio: PAOLA GIACOMONI (ed.), *La terra trema. Catastrofi, terremoti, tsunami dalle stampe della collezione Kozák*, Rovereto: Nicolodi, 2005.

²¹ “Si jamais la question du mal physique a mérité l'attention de tous les hommes, c'est dans ces événements funestes qui nous rappellent à la contemplation de notre faible nature, comme les pestes générales qui ont enlevé le quart des hommes dans le monde connu, le tremblement de terre qui engloutit quatre cent mille personnes à la Chine en 1699, celui de Lima et de Callao, et en dernier lieu celui du Portugal et du royaume de Fez” (VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, in Id., *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 45A, *Writings of 1753-1757*, sous la direction de N. Cronk, éd. critique par D. Adams et Haydn T. Mason, Oxford: Voltaire Foundation, 2009, 323). Cfr. GNVE, AA 01: 433-434. Circa informazioni e indicazioni bibliografiche sugli eventi catastrofici menzionati da Voltaire e Kant, rimandiamo a: TAGLIAPIETRA, *Note 3-5 a VOLTAIRE, Poema sul disastro di Lisbona*, in VOLTAIRE – ROUSSEAU – KANT, *Sulla catastrofe*, cit., 9-10.

La numerosa pubblicistica e produzione letteraria (scientifica, pseudo-scientifica, teologica, moraleggiante e filosofica) sorta in seguito al sisma attesta a sua volta un terzo fattore: l'eccezionale partecipazione da parte di molti dei più importanti *savants* europei del secondo Settecento connessa alla messa in discussione dell'ideale di razionalità armonica propria del secolo dei Lumi e la concezione del mondo eretta su di essa, di cui Leibniz e Wolff, in ambito tedesco, Shaftesbury e Pope, in ambito anglosassone, erano illustri rappresentanti. Com'era possibile che un ordine geometrico, posto in essere da Dio (perfetto e infallibile creatore e non *genius malignus*), potesse portare in sé latente la possibilità della distruzione e del caos?²²

Ritornava, in maniera preponderante, il fondamentale e mai sopito interrogativo intorno alla compostibilità di Dio e del male, in un momento in cui la fiducia nell'ottimismo razionalistico era stata ufficialmente sfiduciata, come è testimoniato dal concorso che, bandito nel 1753 (per l'anno 1755) dall'*Akademie der Wissenschaften* di Berlino, recitava:

On demande l'Examen du Système de Pope contenu dans la Proposition, *Tout est bien*. Il s'agit: 1° de déterminer le vrai sens de cette Proposition conformément à l'hypothèse de son Auteur. 2° de la comparer avec le Système de L'Optimisme, ou du choix du meilleur, pour en marquer les rapports et les différences. 3° enfin d'alléguer les raisons qu'on croira les plus propres à confirmer ou à détruire ce Système.²³

Il riferimento esplicito e immediato è all'*Essay on man* (1733-1734) di Alexander Pope, in cui venivano ripresi e volgarizzati gli *Essais de Théodicée* leibniziani (compendiati – e impoveriti dell'originaria complessità – nella formula “Whatever is, is right”),²⁴ mentre quello implicito, come recentemente ricordato da Sgarbi (2012), era la filosofia wolffiana (che si voleva colpire attraverso i suoi stretti legami con il sistema di Leibniz).²⁵

Gli intellettuali europei non poterono quindi sottrarsi alla riflessione e al confronto reciproco su un fenomeno di tale portata, perché a essere veramente messe (o, meglio, ‘gettate’) in gioco (e non più, osserva Hamacher, nel contesto speculativo di un affascinante esperimento mentale o di un innocente espediente retorico, quale era stato il *branlement* nel contesto del pensiero critico moderno da Montaigne in poi)²⁶ erano le categorie con cui l'uomo aveva concepito e narrato se stesso e il proprio rapporto con la natura e Dio, sia sotto l'aspetto scientifico, che, più in generale, filosofico-religioso-culturale.

²² A sconvolgere maggiormente gli animi intervenne la bizzarra coincidenza per cui il sisma si verificò nel giorno di Ognissanti, portando alla distruzione della quasi totalità dei luoghi sacri più importanti della capitale di uno stato notevolmente cattolico, mentre buona parte della popolazione si trovava in chiesa a pregare.

²³ JEAN HENRI SAMUEL FORMEY (ed.), “Article XV. Nouvelles Littéraires”, *Nouvelle Bibliothèque Germanique, ou Histoire Littéraire de l'Allemagne, de la Suisse, & des Pays du Nord*, 12 (1753), n. 2, 457; EDUARD WINTER – MARIA WINTER (eds.), *Die Registres der Berliner Akademie der Wissenschaften 1746–1766*, Berlin: Akademie-Verlag, 1957, 193.

²⁴ ALEXANDER POPE, *Essay on Man* (Epistles I-III, 1733¹; Epistle IV, 1734¹; complete edition, 1734¹), in Id., *Poetical Works*, ed. by H. Davis, London-New York-Toronto: Oxford University Press, 1967, I, 242 (“Respecting man, whatever wrong we call, May, must be right, as relative to all”); I, 249 (“One truth is clear, whatever is, is right”); IV, 272 (“Whatever is, is right”); IV, 279 (“Showed erring pride, whatever is, is right”).

²⁵ MARCO SGARBI, *Introduction to IMMANUEL KANT, Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, in SEUNG-KEE LEE – RICCARDO POZZO – MARCO SGARBI – DAGMAR VON WILLE (eds.), *Philosophical Academic Programs of the German Enlightenment. A Literary Genre Recontextualized*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2012, 177.

²⁶ WERNER HAMACHER, *The Quaking of Presentation. Kleist's “Earthquake in Chile”*, in Id., *Premises. Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*, trans. by P. Fenves, Stanford: Stanford University Press, 1999, 263-264.

Del resto, come sottolinea Lauer in *Das Erdbeben von Lissabon. Ereignis, Wahrnehmung und Deutung im Zeitalter der Aufklärung* (2008), fu proprio tale intreccio a tenere vivo quell'interesse per lo studio dei fenomeni naturali che si sarebbe progressivamente svincolato dalla matrice religiosa:

Naturkunde und Theologie liefen im 18. Jahrhundert also weitgehend nebeneinander her und waren oft genug ineinander verschlungen. Gerade weil hier kein Gegensatz gesehen wurde und Beobachtungen zur Natur wie zur Moraltheologie nebeneinander und ineinander zum Tragen kamen, konnte auch aus den theologisch motivierten Beobachtungen der Erdbeben die moderne Geologie und Seismologie entstehen.²⁷

L'approccio multiprospettico e multidisciplinare adottato da Kant nei tre saggi sui terremoti mostra come egli avesse ben presente l'estrema complessità della questione e, nell'intenzione di prediligere lo studio del fenomeno sismico sotto l'aspetto scientifico, ossia l'approccio eziologico-descrittivo (invece che sotto quello teologico-morale, con il relativo approccio ermeneutico; senza tuttavia scartare del tutto la ricerca di un senso e di un'utilità del terremoto, come vedremo nei prossimi paragrafi), egli si pone a mio avviso in continuità con quel processo di laicizzazione della scienza della natura che è ben testimoniato dal *Grosse vollständige Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste* (1732-1754) edito da Johann Heinrich Zedler, dove, dalla voce *Erdbeben*, si avverte la necessità di porre una netta distinzione tra presentazione *natürliche* del fenomeno (la cui estensione va da pagina 1520 a 1527) e *übernatürliche* (che occupa metà colonna di pagina 1527).²⁸

3. SCONTRI DI PLACCHE, SCONTRI DI TEORIE. IL DIBATTITO SCIENTIFICO-FILOSOFICO E IL CONTRIBUTO KANTIANO

Nella succinta *Presentazione agli Scritti sui terremoti di Kant* (1984)²⁹ e soprattutto nella magistrale opera *Il filosofo e la catastrofe* (1985),³⁰ Placanica osserva come l'opportunità di riflessione offerta dal terremoto di Lisbona si nutrì dell'avanzamento della paleontologia, della stratigrafia e della tettonica e fornì essa stessa, data la scarsissima conoscenza della struttura interna del pianeta, prezioso materiale su cui basare una serie d'inferenze volte all'elaborazione di teorie eziologiche in grado di render conto del sisma (così da consentire all'uomo una qualche possibilità di previsione).

²⁷ GERHARD LAUER, *Das Erdbeben von Lisabon. Ereignis, Wahrnehmung und Deutung im Zeitalter der Aufklärung*, in BERND HERRMANN (ed.), *Beiträge zum Göttinger Umwelthistorischen Kolloquium 2007-2008. Graduiertenkolleg Interdisziplinäre Umweltgeschichte*, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2008, 229.

²⁸ JOHANN HEINRICH ZEDLER (ed.; ma anche JACOB AUGUST FRANCKENSTEIN [voll. 1-2] – PAUL DANIEL LONGOLIUS [voll. 3-18] – CARL GÜNTHER LUDOVICI [voll. 19-64 e supplementi]), *Grosse vollständige Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, 8 Bd. (di 64, più 4 *Supplementa*), Halle-Leipzig: s.n., 1734, 1520-1527, voce "Erdbeben".

²⁹ AUGUSTO PLACANICA, *Presentazione a IMMANUEL KANT, Scritti sui terremoti*, a cura e con postfazione di P. Manganaro, Salerno: 10/17 Cooperativa Editrice, 1984, 5-9; riedito in AUGUSTO PLACANICA, *Scritti*, Tomo I, a cura di M. Mafrić e S. Martelli, Catanzaro: Rubbettino, 2005, 237-240.

³⁰ PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe*, cit., 84-103.

Il prezioso articolo di Oeser, *Historical Earthquake Theories from Aristotle to Kant*, (1992) consente di seguire l'evoluzione della sismologia moderna nelle sue principali linee di sviluppo:³¹ il riferimento all'*autoritas* del *Μετεωρολογικῶν Β* aristotelico non caratterizzò solo le teorie di epoca medievale, ma, pur nel crescente approccio scientifico-empirico al fenomeno, sia la combinazione di più fattori (il calorico – sia terrestre, che solare –, i vapori eterei secchi/umidi che scorrono attraverso i corpi solidi terrestri, l'ostruzione dei pori della terra per opera dei fenomeni atmosferici e la rottura della crosta come 'punto di esalazione' – il cosiddetto 'respiro' della terra fondata sull'analogia tra globo terrestre ed esseri viventi), sia la fenomenologia predittiva e contestuale (con tutte le contraddizioni relative)³² proposte dal filosofo di Stagira³³ rimasero un punto di riferimento (spesso sottaciuto) per i naturalisti moderni, fornendo quanto meno i principi eziologici generali delle scosse (tanto da giungere fino a Kant stesso, secondo l'opinione di Placanica).³⁴ Questo anche nel contesto dell'emersione, avvenuta nel corso del Seicento e del Settecento (in polemica con gli 'pneumatisti'), della corrente 'fuochista' (incentrata sull'esistenza di detonazioni che si producono nelle cavità sotterranee, tali da rompere la crosta terrestre e smuoverne le placche), la quale corrente contava tra i propri esponenti personaggi come il Descartes dei *Principia*³⁵ e il Leibniz della *Protogaea*.³⁶ Costituisce una prova della sopravvivenza del paradigma aristotelico il fatto che, sia nella voce *Erdbeben* dell'*Universal-Lexicon* di Zedler, sia, a distanza di una trentina d'anni, nell'articolo *Tremblemens de Terre* contenuto nell'*Encyclopédie* e compilato da d'Holbach,³⁷ se da una parte si identifica la causa efficiente delle scosse con le esplosioni ipogee, dall'altra si mantiene lo *πνεῦμα* e il suo sfogo come causa strumentale dei moti tellurici.

A partire dai terremoti inglesi del 1749 e del 1750, l'antiquario e archeologico anglicano William Stukeley propose una nuova teoria per spiegare questi eventi, indicando la scarica elettrica come principio causante quelle vibrazioni da cui si genera il terremoto³⁸ (si pensi però anche all'italiano Andrea Bina e alla sua tesi circa l'esistenza di sacche sotterranee di acqua collegate da gallerie, il cui rivestimento sulfureo/bituminoso elettrifica il liquido in base al

³¹ ERHARD OESER, *Historical Earthquake Theories from Aristotle to Kant*, in RUDOLF GUTDEUTSCH – GOTTFRIED GRÜNTAL – ROGER MUSSON (eds.), *Historical Earthquakes in Central Europe*, vol. I, «Abhandlungen der Geologischen Bundesanstalt», vol. 48, Wien: Geologische Bundesanstalt, 1992, 11-31.

³² Cfr. PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe*, cit., 88.

³³ Cfr. ARISTOT. *Meteor.* B 7-8, 365 a 14-369 a 9. L'edizione di riferimento è: *Aristoteles Graece*, ex recognitione I. Bekkeri, editio Academia Regia Borussica, Berolini: apud G. Reimerum, 1831.

³⁴ Cfr. PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe*, cit., 101.

³⁵ Cfr. RENÉ DESCARTES, *Principia Philosophiae* (1644), in ID., *Œuvres de Descartes*, vol. VIII-1, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris: Vrin, 1996, IV, §§ 77-79, 248-249.

³⁶ Cfr. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Protogaea, sive de Prima Facie Telluris et Antiquissimae Historiae Vestigiis in ipsis Naturae Monumentis Disertatio ex Schedis Manuscriptis Viri Illustris in Lucem Edita Christiano Ludovico Scheido*, Goettingae: Smpptibvs Ioh. Gvil Schmidii, 1749, § 19, 32-33; ID., *Opera Omnia*, Nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus & indicibus exornata, studio L. Dutens, Tomus II, Pars 2, Geneva: Apud Fratres de Tourne, 1768 (riprod. anast., Olms: Hildesheim, 1989), 216.

³⁷ Cfr. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, par une société de Gens de Lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot [...] & [...] par M. d'Alembert [...], tome XVI (Paris, Briasson-David-Le Breton-Durand, 1765¹), nouv. impr. en facs. de la première édition, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1966, 580-581, voce "Tremblemens de terre".

³⁸ Cfr. WILLIAM STUKELEY, *The Philosophy of Earthquakes, Natural and Religious: or An Inquiry into their Cause, and their Purpose*, London: Corbet, 1750², 21-26. Cfr. anche GEORGI, *The Lisbon Earthquake and Scientific Knowledge in the British Public Sphere*, in BRAUN – RADNER (eds.), *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 85, 90; ROBERT G. INGRAM, "The Trembling Earth is God's Herald": *Earthquakes, Religion and Public Life in Britain during the 1750s*, in BRAUN – RADNER (eds.), *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 102-103.

principio del condensatore o bottiglia di Leida: il terremoto è la scarica elettrica prodottasi tra le sacche).³⁹ Da questo periodo la disputa intorno alla sismogenesi non fu più tra ‘pneumatisti’ e ‘fuochisti’, ma tra ‘fuochisti’ ed ‘elettrici’.

Con la propria ‘trilogia dei terremoti’ Kant si inserisce appunto in tale dibattito, dichiarando esplicitamente sin dal *Von den Ursachen* la modesta intenzione di proporre un *Entwurf* (ossia una teoria non definitiva, la cui fallibilità deriva dalla mancanza di esperienze relative al sottosuolo), che però contenga (in qualità di ipotesi scientifica):

[...] fast alles [...], was man mit Wahrscheinlichkeit bis jetzt davon sagen kann, allein freilich nicht genug, um diejenige strenge Beurtheilung zufrieden zu stellen, die alles an dem Probestein der mathematischen Gewiheit prft (VUE, AA 01: 419).

Si tratta di un’indagine che porta con s un lavoro di discernimento, di ispirazione newtoniana, delle cause prossime, naturali ed empiricamente confermate, e di quelle remote, sovranaturali o semplicemente presunte. Tale *fictionum reiectio*, mentre è svolta in maniera episodica nei primi due testi del 1756, viene compiuta sistematicamente nella *Fortgesetzte Betrachtung*, la quale si apre riallacciandosi all’*Anmerkung* della *Geschichte und Naturbeschreibung* e a quel suo sarcastico rifiuto delle stravaganti *Einflle* in nome di una “gesunde Naturwissenschaft” (GNVE, AA 01: 459) in cui non si pu non scorgere un’anticipazione delle fantasticherie del *Geisterseher* del 1766:

Das Feuer der unterirdischen Grfte ist noch nicht beruhigt. Die Erstterungen wrten nur noch neulich und erschreckten Länder, denen dieses bel von je her unbekannt gewesen. Die Unordnung im Luftkreise hat die Jahreszeit auf der Hälfte des Erdkreises verändert. Die Allerunwissendsten wollen die Ursache davon errathen haben. Man hört einige ohne Verstand und Nachdenken sprechen: die Erde habe sich verrückt und sei, ich weiß nicht um wie viel Grade, der Sonne näher gekommen; ein Urtheil, welches eines Kindermanns würdig wäre, wenn er wieder aufstnde, Träume eines verrückten Kopfs für Beobachtungen zu verkaufen. Dahin gehören auch diejenige, die die Kometen wieder auf die Bahn bringen [...]. Es ist eine gemeine Ausschweifung, daß man den Ursprung eines bels einige tausend Meilen weit herholt, wenn man ihn in der Nähe finden kann. [...] Man schämt sich bloß in der Nähe etwas sehen zu können. In unendlicher ferne Ursachen zu erblicken, das ist erst ein rechter Beweis eines scharfsichtigen Verstandes (FBZE, AA 01: 465).

Per prima cosa, nel *Von den Ursachen*, sono sconfessate le interpretazioni mistico-religiose con funzione moralistica⁴⁰ (i castighi divini, il cui nesso di causazione con le catastrofi naturali sarà nuovamente rigettato nel 1763, all’interno del saggio *Der einzig mögliche Beweisgrund*

³⁹ ANDREA BINA, *Electricorum effectuum explicatio, quam ex principiis newtonianis deduxit, novisque experimentis ornavit*, Patavii: Conzatti, 1751; ID., *Ragionamento sopra la cagione de’ terremoti, Ed in particolare di quello Della Terra di Gualdo di Nocera nell’Umbria seguito l’A. 1751*, Perugia: per li Costantini, e Maurizj, 1751, §§ 23-26, 28-34.

⁴⁰ “Wenn man also frgt, ob auch unser Vaterland Ursache habe diese Unglücksfälle zu befürchten, so würde ich, wenn ich den Beruf hätte die Besserung der Sitten zu predigen, die Furcht davor um der allgemeinen Möglichkeit Willen, die man freilich hiebei nicht in Abrede sein kann, in ihrem Werthe lassen; nun aber unter den Bewegungsgründen der Gottseligkeit diejenige, die von den Erdbeben hergenommen worden, ohne Zweifel die schwchesten sind, und meine Absicht nur ist physische Gründe zur Vermuthung anzuführen, so wird man leicht aus dem Angeführten abnehmen können, daß, da Preußen nicht allein ein Land ohne Gebirge ist, sondern auch als eine Fortsetzung eines fast durch und durch flachen Landes angesehen werden muß, man eine größere Veranlassung habe sich von den Anstalten der Vorsehung der entgegen gesetzten Hoffnung zu getrsten” (VUE, AA 01: 422).

zu einer Demonstration des Daseyns Gottes);⁴¹ successivamente, sono messe in discussione le eziologie astronomiche: da una parte, nella precedentemente citata *Anmerkung* della *Geschichte und Naturbeschreibung*, quelle di Jacques Fabien Gautier d'Agoty (incentrate sui raggi del sole come elemento propulsivo del moto terrestre da occidente verso oriente), dall'altra, nella *Fortgesetzte Betrachtung*, quella dell'influsso gravitazionale di comete o dei pianeti, i quali, scrive Kant (fornendo un'ulteriore prova della continuità concettuale della propria filosofia e delle sue metafore) "sind vor dem Richterstuhle der Vernunft von der Anklage losgesprochen, einigen Antheil an der Ursache der Verwüstung gehabt zu haben, die uns in den Erdbeben widerfährt. Forthün soll sie niemand deswegen weiter in Verdacht halten" (FBZE, AA 01: 469). Anche le recenti ipotesi elettriciste di Bina e di Krüger,⁴² pur ritenute interessanti, non superano l'esame selettivo di quella capacità di discernimento tra ipotesi eziologiche, la quale non si fonda solo sul cogliimento di proporzioni quantitative tra fenomeni, ma viene ora ad acquisire una natura qualitativa che dischiude un punto di contatto tra epistemologia e senso estetico:

Es giebt auch einen gewissen richtigen Geschmack in der Naturwissenschaft, welcher bald die freie Ausschweifungen einer Neuigkeitsbegierde von den sichern und behutsamen Urtheilen, welche das Zeugniß der Erfahrung und der vernünftigen Glaubwürdigkeit auf ihrer Seite haben, zu unterscheiden weiß (FBZE, AA 01: 471).

Ora, la scienza naturale, nella misura in cui il suo unico oggetto di studio è "die Arbeit der Natur, die merkwürdigen natürlichen Umstände, die die schreckliche Begebenheit begleitet haben, und die Ursachen derselben" (GNVE, AA 01: 434), deve risalire dai fatti empiricamente determinati (i terremoti, le loro caratteristiche, la fenomenologia pre-sisma e post-sisma) alle loro condizioni di possibilità (sia per ciò che concerne l'orogenesi, sia per quanto riguarda la causa scatenante del fenomeno naturale), applicando lo strumento dell'analogia laddove non sia più possibile ricorrere allo strumento della verifica sperimentalmente. Senza cadere nelle facili seduzioni dell'anacronismo (qui, come nella *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* in relazione all'infinità della creazione,⁴³ la funzione euristico-regolativa dell'analogia non riguarda solo un inconoscibile *secundum quid*, ossia in un'ottica storica, ancorata ai progressi scientifici: le enormi profondità del non-ancora-sperimentabile e non gli insondabili abissi dell'ultra-sperimentale),⁴⁴ ma seguendo aspetti intrinsecamente connessi alla natura critica del metodo kantiano, anche il seguente passo tratto dalla *Vorbereitung* della *Geschichte und Naturbeschreibung* pone il lettore in condizione di intravedere la tensione che spinge dalla *Kritik der reinen Vernunft* verso la *Kritik der Urteilskraft*:

Wir kennen die Oberfläche des Erdbodens, wenn es auf die Weitläufigkeit ankommt, ziemlich vollständig. Allein wir haben noch eine Welt unter unsern Füßen, mit der wir zur Zeit nur sehr wenig bekannt sind. Die Bergspalten, welche unserm Senkblei unergründliche Klüfte eröffnen, die Höhlen, die wir in dem Innern der Berge antreffen, die tiefsten Schachte der Bergwerke, die wir

⁴¹ Cfr. BDG, AA 02: 103-105.

⁴² Le teorie elettriciste di Krüger cui Kant fa riferimento sono esposte, in particolare, in: JOHANN GOTTLÖB KRÜGER, *Gedanken von den Ursachen des Erdbebens nebst einer moralischen Betrachtung*, Helmstädt: Hemmerde, 1756, 13-35.

⁴³ Cfr. NTH, AA 01: 315.

⁴⁴ "Die Natur entdeckt sich nur nach und nach. Man soll nicht durch Ungeduld das, was sie vor uns verbirgt, ihr durch Erdichtung abzurathen suchen, sondern abwarten, bis sie ihre Geheimnisse in deutlichen Wirkungen ungezweifelt offenbart" (VUE, AA 01: 426).

Jahrhunderte hindurch erweitern, sind bei weitem nicht zureichend, uns von dem inwendigen Bau des großen Klumpens, den wir bewohnen, deutliche Kenntnisse zu verschaffen. [...] Was aber die Natur unserm Auge und unsern unmittelbaren Versuchen verbirgt, das entdeckt sie selber durch ihre Wirkungen (GNVE, AA 01: 431-432).

Posto che la struttura del sottosuolo vede ampie cavità interconnesse (il che, se suona come un presupposto frutto della ricezione della tradizione aristotelica, è comunque filtrato guardando all'esame della concatenazione, anche a grandi distanze, del rumore e delle scosse sismiche), Kant procede individuando l'origine di quella che è la causa strumentale dei fenomeni sismici: analogamente al modo di procedere di scienziati quali Buffon, Burnet, Ray e Jean-Jacques Dortous de Mairan,⁴⁵ Kant inaltera l'indagine intorno ai terremoti nel contesto più generale degli studi sull'origine del pianeta terra e del sistema solare secondo i principi della fisica newtoniana, oggetto del saggio del 1755, la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Qui, in una nota a piè di pagina della *Zugabe zum siebenten Hauptstücke*, scriveva infatti:

Ich schreibe nicht ohne Ursache der Sonnen alle Unebenheiten des festen Landes, der Gebirge und der Thäler zu, die wir auf unserer Erde und andern Weltkörpern antreffen. Die Bildung einer Weltkugel, die sich aus einem flüssigen Zustande in einen festen verändert, bringt nothwendig solche Ungleichheiten auf der Oberfläche zuwege. Wenn die Oberfläche sich härtet, indessen daß in dem flüssigen inwendigen Theile solcher Masse die Materien sich noch nach Maßgebung ihrer Schwere zum Mittelpunkte hinsenken: so werden die Partikeln des elastischen Luft- oder Feuerelements, das sich in diesen Materien mit untergemengt befindet, herausgejagt und häufen sich unter der indessen festgewordenen Rinde, unter welcher sie große und nach Proportion des Sonnenklumpens ungeheure Höhlen erzeugen, in die gedachte oberste Rinde zuletzt mit mannigfaltigen Einbeugungen hereinsinkt und sowohl erhöhte Gegenden und Gebirge, als auch Thäler und Fluthbette weiter Feuerseen dadurch zubereitet (NTH, AA 01: 328-329, *Fußnote*).

Se nel *Von den Ursachen* il filosofo di Königsberg si limita a un semplice accenno ("Ich müßte bis in die Geschichte der Erde im Chaos zurück gehen, wenn ich etwas Begreifliches von der Ursache sagen sollte, die bei der Bildung der Erde den Ursprung dieser Höhlen veranlaßt hat": VUE, AA 01: 420), nella *Geschichte und Naturbeschreibung*, memore del timore – lo spettro della *Schwärmerei* – esposto nel primo scritto sulle cause del terremoto ("Solche Erklärungen haben nur gar zu viel Anschein von Erdichtungen, wenn man sie nicht in dem ganzen Umfange der Gründe, die ihre Glaubwürdigkeit enthalten, darstellen kann": *ibidem*), egli non esita a riallacciarsi ai ritrovamenti archeologici al fine di mostrare la plausibilità

⁴⁵ Nell'*Introduzione* alla recente edizione italiana (con testo originale a fronte) degli scritti kantiani di geofisica e astronomia a cura di De Bianchi ben si evidenzia il rapporto tra Kant e le tesi "fuochiste" di Jean-Jacques Dortous de Mairan: cfr. SILVIA DE BIANCHI, *Introduzione* a IMMANUEL KANT, *La fenice della natura. Scritti di geofisica e astronomia*, a cura di S. De Bianchi, Milano-Udine: Mimesis, 2016, 19-21.

(scientificità) della propria ipotesi.⁴⁶ Il che, sottolinea De Bianchi,⁴⁷ si riallaccia alla questione della datazione della terra e al dibattito intorno all'attendibilità del racconto biblico del diluvio che videro nelle ricerche di Buffon un elemento propulsore e in Leibniz una voce di spicco (il quale affronta il tema dell'età del globo terrestre e dell'origine dei fossili sia nella *Protogaea*, sia, come ricorda Tagliapietra, negli *Essais de Théodicée*).⁴⁸ In merito, interessanti sono anche le analogie con quanto si legge alla voce *Déluge* dell'*Encyclopédie*.⁴⁹

Quanto alla spiegazione della causa efficiente del terremoto, d'accordo con l'esperimento di Lémery⁵⁰ e avvalendosi dalle osservazioni di Bouguer, Kant sostiene che nel sottosuolo si verificano processi calorico-chimici, in cui cioè la pressione del terreno e il calore che ne deriva danno luogo a processi di surriscaldamento dei materiali originariamente freddi (ferro e zolfo, mescolati assieme grazie all'acqua che si infiltra attraverso le fessure delle rocce; ma Kant ipotizza anche il coinvolgimento di materiali magnetici)⁵¹ che generano deflagrazioni e vapori infuocati (la cui propagazione, con relativo sommovimento della crosta terrestre, avviene appunto seguendo il tracciato delle gallerie ipogee).⁵²

Tale processo è regolato da una ben precisa legge naturale, che detta la tempistica degli eventi sismici, dando luogo a una dinamica che s'inserisce palesemente nel solco della tradizione aristotelica della 'respirazione del pianeta'⁵³ e che trova conferma sperimentale nelle osservazioni compiute da Bouguer relativamente al comportamento dei vulcani del Perù⁵⁴ e negli studi di Mariotte circa i flussi alternati di aria fredda e calda prodotti dalla combustione

⁴⁶ "Die Erdbeben haben uns offenbart, daß die Oberfläche der Erde voller Wölbungen und Höhlen sei, und daß unter unsern Füßen verborgene Minen mit mannigfaltigen Irrgängen allenthalben fortlaufen. Der Verfolg in der Geschichte des Erdbebens wird dieses außer Zweifel setzen. Diese Höhlen haben wir eben derselben Ursache zuzuschreiben, welche den Meeren ihr Bette zubereitet hat; denn es ist gewiß, wenn man von den Überbleibseln, die das Weltmeer von seinem ehemaligen Aufenthalte über dem gesammten festen Lande zurück gelassen hat, von den unermeßlichen Muschelhaufen, die selbst in dem Innern der Berge angetroffen werden, von den versteinerten Seethieren, die man aus den tiefsten Schachten herausbringt, ich sage, wenn man von allem diesem nur einigermaßen unterrichtet ist, so wird man leicht einsehen, daß erstlich das Meer ehemals eine lange Zeit alles Land überdeckt habe, daß dieser Aufenthalt lange gedauert habe und älter als die Sündfluth sei, und daß endlich das Gewässer sich unmöglich anders habe zurück ziehen können, als daß der Boden desselben hin und wieder in tiefe Grüfte herabgesunken und demselben tiefe Becken zubereitet zubereitet hat, darin es abgeflossen ist, und zwischen deren Ufern es noch jetzt beschränkt erhalten wird, indessen daß die erhöhten Gegenden dieser eingesunkenen Rinde festes Land geworden, welches allenthalben mit Höhlungen untergraben ist, und dessen Strecke mit den steilen Gipfeln besetzt ist, die unter den Namen der Gebirge die oberste Höhe des festen Landes nach allen denjenigen Richtungen durchlaufen, nach welchen es sich in eine beträchtliche Länge erstreckt" (GNVE, AA 01: 432).

⁴⁷ DE BIANCHI, *Introduzione a KANT, La fenice della natura*, cit., 25-30.

⁴⁸ Cfr. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710¹), in ID., *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von Gerhardt (Berlin 1882), VI, Hildesheim-New York: Olms, 1978, III, § 245, 263.

⁴⁹ Cfr. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, cit., tome IV (1754¹), 798, 801, voce "Déluge".

⁵⁰ Cfr. VUE, AA 01: 422-423; GNVE, AA 01: 435, 450, 452-453; FBZE, AA 01: 470-471. Cfr. NICOLAS LÉMERY, *Physique und chymische Erklärung der unterirdischen Feuer, der Erdbeben, Stürme, des Blitzes und Donners* (1700), in *Der Königl. Akademie der Wissenschaften in Paris Physische Abhandlungen*, Erster Theil, aus dem Französischen übersetzt von Wolf Balthasar Adolph von Steinwehr, Breslau: Korn, 1748, 417-427.

⁵¹ Cfr. FBZE, AA 01: 470-471.

⁵² Cfr. GNVE, AA 01: 432.

⁵³ Cfr. *ivi*, 446-446.

⁵⁴ Cfr. PIERRE BOUGUER, *La Figure de la terre, Déterminée par les Observations de Messieurs BOUGUER, & DE LA CONDAMINE, de l'Académie Royale des Sciences, envoyés par ordre du Roy au Pérou, pour observer aux environs de l'Equateur. Avec une Relation abrégée de ce Voyage, qui contient la description du Pays dans lequel les Opérations ont été faites*, Paris: Jombert, 1749, *Relation abrégée du Voyage fait au Pérou*, LXXVI-LXXIX.

in una fornace.⁵⁵ Riallacciandosi a Leibniz e alla distinzione da lui proposta, sin dal *Discours de metaphysique*, da una parte, tra irregolarità *quoad se* e irregolarità *quoad nos* e, dall'altra, tra leggi generali e massime subalterne,⁵⁶ all'inizio della *Geschichte und Naturbeschreibung*, Kant osserva:

Selbst die fürchterliche Werkzeuge der Heimsuchung des menschlichen Geschlechts, die Erschütterungen der Länder, die Wuth des in seinem Grunde bewegten Meers, die feuerspeienden Berge, [si noti l'analogia, quasi letterale, con il passo della *Kritik der Urteilskraft* relativo al sublime dinamico che andremo a considerare] fordern den Menschen zur Betrachtung auf und sind nicht weniger von Gott als eine richtige Folge aus beständigen Gesetzen in die Natur gepflanzt, als andre schon gewohnte Ursachen der Ungemächlichkeit, die man nur darum für natürlicher hält, weil man mit ihnen mehr bekannt ist (GNVE, AA 01: 431).

4. DALLA 'TEODICEA DELLA CATASTROFE' AL SUBLIME DINAMICO: IL TERREMOTO DALL'*ALLGEMEINE NATURGESCHICHTE UND THEORIE DES HIMMELS* ALLA *KRITIK DER URTEILSKRAFT*

La cosmogenesi e l'orogenesi della *Allgemeine Naturgeschichte* e la distinzione, centrale della filosofia di Leibniz, tra natura e sovra-natura (entrambe ricondotte sotto il concetto di ordine e regolarità), rappresentano il quadro generale non solo per una corretta comprensione scientifica del terremoto in relazione alla sua tempistica e alle modalità con cui esso si verifica, ma anche per una sua ermeneutica di ordine superiore. La legge universale che regola i fenomeni sismici e le altre catastrofi naturali è infatti una legge che affonda le proprie radici nella sfera del senso degli eventi e che risponde ai criteri della saggezza della scelta divina e dell'accordo tra economia dei mezzi e *maxima varietas* dei risultati, nel continuo flusso generativo-rigenerativo dell'universo:

Wir dürfen aber den Untergang eines Weltgebäudes nicht als einen wahren Verlust der Natur bedauern. [...] An einem andern Orte wird dieser Abgang mit Überflu wiederum ersetzt. Der Mensch, der das Meisterstück der Schöpfung zu sein scheint, ist selbst von diesem Gesetze nicht ausgenommen. Die Natur beweiset, daß sie eben so reich, eben so unerschöpft in Hervorbringung des Trefflichsten unter den Creaturen, als des Geringschätzigsten ist, und daß selbst deren Untergang eine nothwendige Schattirung in der Mannigfaltigkeit ihrer Sonnen ist, weil die Erzeugung ihr nichts kostet. Die schädlichen Wirkungen der angesteckten Luft, *die Erdbeben* [corsivo nostro], die Überschwemmungen vertilgen ganze Völker von dem Erdboden; allein es scheint nicht, daß die Natur dadurch Nachtheil erlitten habe. [...] Indessen, daß die Natur mit veränderlichen Auftritten die Ewigkeit ausziert, bleibt Gott in einer unaufhörlichen Schöpfung geschäftig, den Zeug zur Bildung noch größerer Welten zu formen.

Der stets mit einem gleichen Auge, weil er der Schöpfer ja von allen,
Sieht einen Helden untergehn und einen kleinen Sperling fallen,
Sieht eine Wasserblase springen und eine ganze Welt vergehn.

Pope nach Brockes' Übersetzung.

⁵⁵ Cfr. EDMÉ MARIOTTE, *Traité du mouvement des eaux et des autres corps fluides* (1686), in ID., *Oeuvres; comprenant Tous les Traitez de cet Auteur, tant ceux qui avoient déjà paru séparément, que ceux qui n'avoient pas encore été publiés*, Tome II, Leide: Vander, 1717, 346.

⁵⁶ Cfr. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Discours de Metaphysique* (1686), in ID., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Reihe VI, *Philosophische Schriften*, Band IV, 1677 – Juni 1690, Teil B/1, *Metaphysica*, Berlin: Akademie Verlag, 1999, §§ 6-7, 1537-1539.

Laßt uns also unser Auge an diese erschreckliche Umstürzungen als an die gewöhnlichen Wege der Vorsehung gewöhnen und sie sogar mit einer Art von Wohlgefallen ansehen. Und in der That ist dem Reichthume der Natur nichts anständiger als dieses (NTH, AA 01: 318-319).

Ciò cui Kant si riallaccia nella propria ‘trilogia dei terremoti’ è anche e soprattutto lo spirito di fondo dell’opera del 1755, ossia l’ottimismo razionalistico leibniziano,⁵⁷ di cui è sintomatico il fatto che ogni *Theil* si apra con una citazione dalla traduzione tedesca (ad opera di Brockes) dell’*Essay on Man* di Pope (le citazioni dal *Versuch vom Menschen* sono sparse per tutta l’opera: ne è esempio il passo precedentemente citato).⁵⁸ Quello stesso spirito che Kant condivide con Rousseau e che anima quest’ultimo nella sua *réplique* del 18 agosto 1756 al *Poème sur le désastre de Lisbonne* di Voltaire:

Loin de penser que La nature ne soit point asservie à La précision des quantités et des figures, je croirais, tout au contraire, qu’elle seule suit à La rigueur cette précision, parce qu’elle seule sait comparer exactement les fins, et les moyens, et mesurer La force à la résistance. Quant à ces irregularités prétenduës, peut-on douter qu’elles n’ayent toutes leur cause physique, et suffit-il de ne la pas appercevoir pour nier qu’elle existe? Ces apparentes irregularités viennent, sans doute, de quelques loix que nous ignorons, et que la nature suit tout aussi fidèlement que celles qui nous sont connües; de quelque agent que nous n’apercevons pas, et dont L’obstacle ou le concours a des mesures fixes dans toutes ses opérations; autrement il faudrait dire nettement qu’il y a des actions sans principes et des effets sans cause; ce qui répugne à toute philosophie.⁵⁹

Del resto, l’affinità con il pensiero di Rousseau, che nelle opere del 1755-1756 è con buona probabilità dovuta alla comune radice leibniziana, viene progressivamente approfondita dalla lettura delle opere del filosofo francese (quanto meno, i due *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, l’*Émile* e il saggio *Du Contrat Social*) e, lungi dall’essere sottaciuta da Kant, viene da questi espressamente riconosciuta in un celebre frammento delle *Bemerkungen alle Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, composte a partire dalla data di pubblicazione di queste ultime, ossia il 1764:⁶⁰

Newton sahe zu allererst Ordnung u. regelmäßigkeit mit großer Einfalt verbunden wo vor ihm Unordnung u. schlim gepaarte Manigfaltigkeit anzutreffen war u. seitdem laufen *Cometen* in geometrischen Bahnen.

Rousseau entdekte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der Menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur desselben u. das versteckte Gesetz nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird. Vordem galt noch der Einwurf des *Alphonsus* u.

⁵⁷ Come ipotizzato da Sgarbi, Kant aveva già letto gli *Essais de Théodicée* all’inizio degli anni ’50 del 1700: cfr. SGARBI, *Introduction to KANT, Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, in LEE – POZZO – SGARBI – VON WILLE, *Philosophical Academic Programs of the German Enlightenment*, cit., 178.

⁵⁸ ALEXANDER POPE, *Versuch vom Menschen, nebst verschiedenen andern Übersetzungen und einigen Gedichten*, aus dem Englischen übersetzt von B.H. Brockes, Hamburg: Herold, 1740.

⁵⁹ JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Lettre 424. Rousseau à François-Marie Arouet de Voltaire (18 Août 1756)*, in Id., *Correspondance complète*, éd. critique établie et annotée par R.A. Leigh, Tome IV (1756-1757), Genève: Institut et Musée Voltaire, 1967, 42.

⁶⁰ Per un sintetico quadro degli studi in merito ai rapporti tra Kant e Rousseau, si rimanda il lettore a: KATRIN TENENBAUM, *Introduzione e Note*, in IMMANUEL KANT, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, trad. it. e note a cura di K. Tenenbaum, Roma: Meltemi, 2001, 7-28, 247-260. Cfr. anche il recente: ROBERT R. CLEWIS, *Jean-Jacques Rousseau*, in GARY BANHAM – DENNIS SCHULTING – NIGEL HEMS (EDS.), *The Bloomsbury Companion to Kant*, London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury, 2015, II.3, *Sources and Influences*, 147-150.

Manes. Nach *Newton* u. *Rousseau* ist Gott gerechtfertigt u. nunmehr ist *Popens* Lehrsatz wahr (HN, AA 20: 58-59).

Conseguentemente, lo sguardo distaccato con cui il filosofo di Königsberg si muove nei tre saggi del 1756 è ‘complicato’, nel senso etimologico del termine, dalla stretta interconnessione di due distinti intenti: in primo luogo, esso è certamente dovuto all’approccio scientifico tipicamente moderno adottato da Kant, al suo essere orientato alla sola comprensione (storico-descrittiva ed eziologica) delle dinamiche dell’evento naturale in quanto tale (per questo, secondo *Benjamin*, gli scritti sui terremoti – saggi minori nel *corpus* di opere kantiane – rivestono invece importanza capitale su un piano più generale, poiché in essi si ritrovano le origini della sismologia *scientifica tedesca*). Non può passare inosservato il contrasto (quasi un’opposizione speculare) tra, da una parte, la curiosità e l’ammirazione asettiche suscitate nell’uomo dai fenomeni dispiegati dalla natura con cui si aprono rispettivamente il *Von den Ursachen* e la *Geschichte und Naturbeschreibung*, nonché la lucida consapevolezza (mostrata da Kant nella conclusione della *Vorbereitung* del secondo dei tre testi del 1756)⁶¹ della necessità di evitare i toni eccessivamente drammatici e sensazionalistici (anche di fronte a catastrofi come quella di Lisbona) e, dall’altra, il grido di dolore e l’accurata descrizione del disastro con cui Voltaire apre il proprio *Poème sur le désastre de Lisbonne* (composto tra novembre e dicembre 1755 e pubblicato il 1° aprile 1756):

O malheureux mortels! ô terre déplorable! | O de tous les fléaux assemblage effroyable! | D’inutiles douleurs éternel entretien! | Philosophes trompés, qui criez, *tout est bien*, | Accourez: contemplez ces ruines affreuses, | Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses, | Ces femmes, ces enfants l’un sur l’autre entassés, | Sous ces marbres rompus ces membres dispersés.⁶²

In secondo luogo, Kant mette ancora in atto, come nell’*Allgemeine Naturgeschichte*, una serie di strategie e di argomentazioni che consentono di parlare di una ‘teodicea surrettizia’, ossia di un’istanza apologetica la quale, benché non più espressa con i toni usati nel saggio del 1755 (non si contempla più il terremoto “mit einer Art von Wohlgefallen”: nell’*incipit* della *Geschichte und Naturbeschreibung* si parla ora genericamente di un *Lust* legato alla conoscenza dei fenomeni rari della natura),⁶³ costituisce tuttavia la preoccupazione di fondo dei richiami all’acribia nella distinzione di quanto è eventualmente attribuibile alla natura e quanto invece all’irresponsabilità umana.

Il modo di procedere seguito nei primi due saggi (il terzo pare esente da tutto ciò) è rivelatore delle intenzioni kantiane: nel *Von den Ursachen* non c’è, *prima facie*, alcun discorso apologetico, ma si decide di anteporre il lungo *excursus* sulla *Vorsicht* che l’uomo può acquisire a partire dall’osservazione della storia degli eventi sismici e dalla comprensione del meccanismo di propagazione delle scosse (riflessioni quindi di carattere scientifico e di

⁶¹ Cfr. GNVE, AA 01: 434.

⁶² VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, cit., 335.

⁶³ Cfr. GNVE, AA 01: 431.

architettura comparata),⁶⁴ alla chiarificazione delle cause efficienti dei terremoti (quando questo dovrebbe essere prioritario in uno scritto intitolato *Von den Ursachen der Erderschütterungen*). Le uniche parole di ‘condanna’ pronunciate da Kant circa la responsabilità umana nel disastro di Lisbona sono: “Das Unglück von Lissabon scheint also durch seine Lage vergrößert zu sein, die es der Länge nach an dem Ufer des Tagus gehabt hat” (VUE, AA 01: 421). Kant preferisce concentrarsi sul nesso tra la paura e lo sconforto post-trauma e l’incapacità di reagire razionalmente, cadendo così in preda a spiegazioni superstiziose.⁶⁵ Al contrario, nella *Geschichte und Naturbeschreibung*, i medesimi discorsi sono riproposti in coda all’opera, in un paragrafo apposito (*Von dem Nutzen der Erdbeben*), ma con un tono di sarcastica condanna della scarsa avvedutezza umana:

Es läßt sich leicht rathen: daß, wenn Menschen auf einem Grunde baün, der mit entzündbaren Materien angefüllt ist, über kurz oder lang die ganze Pracht ihrer Gebäude durch Erschütterungen über den Haufen fallen könne; aber muß man denn darum über die Wege der Vorsehung ungeduldig werden? Wäre es nicht besser also zu urtheilen: Es war nöthig, daß Erdbeben bisweilen auf dem Erdboden geschähen, aber es war nicht nothwendig, daß wir prächtige Wohnplätze darüber erbauten? Die Einwohner in Peru wohnen in Häusern, die nur in geringer Höhe gemauert sind, und das übrige besteht aus Rohr. Der Mensch muß sich in die Natur schicken lernen, aber er will, daß sie sich in ihn schicken soll (GNVE, AA 01: 456).⁶⁶

In questa ‘apologia del terremoto’ rientra la stessa ricerca (della cui paradossalità – in senso etimologico – Kant è ben conscio) di un’utilità dei terremoti, sia essa intrinseca al terremoto (cioè immediatamente connessa ad aspetti del processo sismico: il calore sotterraneo è alla base delle proprietà delle acque termali, dell’esistenza di vene metallifere, della diffusione nell’atmosfera di ‘principi attivi’ e di sostanze purificanti come lo zolfo, nonché di benefici effetti sull’atmosfera e sul clima),⁶⁷ oppure estrinseca, ossia legata all’istruzione e al perfezionamento cui l’uomo può andare incontro in virtù di tali eventi.

⁶⁴ Cfr. VUE, AA 01: 420-422.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Ancora una volta, le analogie con le riflessioni di Rousseau sono notevoli (pur nel mutamento di alcuni dettagli: non la densità della popolazione, ma la disposizione; entrambi condividono il giudizio negativo circa la struttura delle case di Lisbona, inadatte alla zona sismica): “Sans quitter vötre Sujet de Lisbonne, convenez, par exemple, que La nature n’avait point rassemblé Là vingt mille maisons de six à sept Etages, et que si Les habitans de cette grande ville eussent été dispersés plus également et plus légèrement logés, le dégât eut été beaucoup moindre, et peut-être nul. Tout eut fui au premier ébranlement, et on les eut vus le lendemain à vingt lieües de là, tout aussi gais que s’il n’était rien arrivé. Mais il faut rester, s’opiniätrer autour des mesures, s’exposer à de nouvelles sécousses, parce que ce qu’on laisse vaut mieux que ce qu’on peut emporter” (ROUSSEAU, *Lettre 424. Rousseau à François-Marie Arouet de Voltaire [18 Août 1756]*, cit., 39).

⁶⁷ Cfr. GNVE, AA 01: 455-458. Si tengano presenti le considerazioni sulla mitezza del clima dovuta alle combustioni ipogee: “Zuletzt dünkt mir die Wärme in dem Innern der Erde einen kräftigen Beweis von der Wirksamkeit und dem großen Nutzen der Erhitzungen, die in tiefen Grüften vorgehen, abzugeben. [...] Wenn sich dieses also verhält, wie man sich denn nicht entbrechen kann es zuzugeben, werden wir uns nicht von diesem unterirdischen Feuer die vortheilhafteste Wirkungen zu versprechen haben, welches der Erde jederzeit eine gelinde Wärme erhält zu der Zeit, wenn uns die Sonne die ihrige entzieht, welches den Trieb der Pflanzen und die Ökonomie der Naturreiche zu befördern im Stande ist? Und kann uns wohl bei dem Anschein so vieler Nutzbarkeit der Nachtheil, der dem menschlichen Geschlecht durch einen und die andere Ausbrüche derselben erwächst, der Dankbarkeit überheben, die wir der Vorsehung für alle Anstalten derselben schuldig sind?” (GNVE, AA 01: 457-458). Questo riferimento alla saggezza divina che regola, secondo una legge di compensazione, gli eventi appartenenti all’ambito climatico non può che ricordare quanto Kant osservava nella *Vorrede* dell’*Allgemeine Naturgeschichte* circa i venti della Giamaica e all’insufficienza delle spiegazioni meccanicistico-materialistiche per render conto della vantaggiosità di determinati processi naturali: cfr. NTH, AA 01: 223-225).

L'esperienza del sublime (nello specifico, quello dinamico) rientra a tutti gli effetti tra le occasioni di riflessione e crescita che le catastrofi naturali offrono all'uomo: il Settecento e l'Ottocento non rappresentano solo i secoli della scoperta dell'importanza dell'‘oscuro’ in senso cognitivo (si pensi al ruolo che vengono ad acquisire, in direzione anti-cartesiana, le ‘piccole percezioni’ leibniziane relativamente a una più completa comprensione dell'uomo e del mondo – sono così gettate le basi della filosofia/psicologia del profondo del Novecento)⁶⁸, ma anche e soprattutto dell'‘oscuro’ che è proprio della natura,⁶⁹ ossia di ciò che in quest'ultima provoca paura e turbamento (cosa che costituisce il cuore dell'estetica romantica). Nell'*Analytik der Erhabenen* della *Kritik der Urteilskraft* (1790), il sublime dinamico costituisce una vera e propria ‘apologia della catastrofe’: le forze della natura che potrebbero realmente annichilire il soggetto e, invece di scatenare in lui solo paura e umiliazione, gli consentono di trovare la giusta collocazione esistenziale (leibnizianamente, un nuovo antropocentrismo, questa volta autentico, viene a contrapporsi al finto antropocentrismo fondato sull'acritica considerazione della natura dell'uomo), mediante questa funzione di coscientizzazione e di elevazione del soggetto, vengono esse stesse affrancate dallo stato di cieco e bruto meccanicismo (una sorta di sublimazione indiretta della natura, attraverso la sublimazione diretta della paura, che non sarà invece possibile agli occhi del Leopardi delle *Operette morali*). Nella dialettica tra ciò che essa è per sé e ciò che è per altro (per l'uomo), anche la natura, nei suoi aspetti più terrificanti e distruttivi, acquisisce una valenza positiva (per quanto l'approccio critico non consenta più di dire che essa è intrinsecamente sensata),⁷⁰ costituendo l'occasione per il dischiudersi del ‘sovra-naturale’ nella natura stessa.⁷¹

[...] so giebt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer [della natura] Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte. [...]. Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann (KU, AA 05: 261-262).

Dato che il terremoto è, a tutti gli effetti, un evento catastrofico in cui si manifesta, come scrive Kant stesso, “eine dermaßen wüthende Gewalt” (GNVE, AA 01: 451), parrebbe

⁶⁸ Cfr. JOHANN KREUZER, *Petites perceptions e identità della coscienza in Leibniz*, in PIETRO GIORDANETTI – GIAMBATTISTA GORI – MADDALENA MAZZOCUT-MIS (eds.), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, Milano-Udine: Mimesis, 2008, 209-224; SALVATORE TEDESCO, *L'oscuro in Wolff, Baumgarten, Herder*, in GIORDANETTI – GORI – MAZZOCUT-MIS (eds.), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, cit., 225-239; PIERO GIORDANETTI, *La potenza dell'oscuro. Sulzer, Kant, Schiller*, in GIORDANETTI – GORI – MAZZOCUT-MIS (eds.), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, cit., 241-253.

⁶⁹ BALDINE SAINT GIRONS, *La rivincita dell'oscuro e la fondazione dell'estetica*, in GIORDANETTI – GORI – MAZZOCUT-MIS (eds.), *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, cit., 279-297.

⁷⁰ Cfr. KU, AA 05: 425-429.

⁷¹ Vedasi l'espressione leibniziana “un Monde Moral[,] dans le Monde Naturel” (GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Principes de la philosophie ou Monadologie* (1714), in Id., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, éd. critique par A. Robinet, Paris: PUF, 1986³, § 86, 123).

doverosa la sua inclusione nel sublime dinamico (sono di questo parere, per esempio, Nitschak,⁷² Hamacher,⁷³ Tagliapietra⁷⁴ e Giacomoni).⁷⁵ Nell'*Allgemeine Naturgeschichte* (1755), alla fine del *Siebentes Hauptstück*, dopo aver trattato delle “erschreckliche Umstürzungen” (NTH, AA 01: 319) che periodicamente colpiscono la natura (tra le quali, come precedentemente ricordato, sono inclusi anche i terremoti), il filosofo di Königsberg anticipa sotto vari aspetti il discorso sul sublime, pur senza la precisione che verrà raggiunta nella terza *Kritik* del 1790. Egli parla infatti di un sentimento di *Ehrfurcht* che l'anima prova nei confronti di se stessa, una condizione simile alla beatitudine, che nasce dalla coscienza del fatto che sopravviverà alla serie di *Veränderungen* naturali:

Wenn wir denn diesem Phönix der Natur, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben, durch alle Unendlichkeit der Zeiten und Räume hindurch folgen; [...] so versenkt sich der Geist, der alles dieses überdenkt, in ein tiefes Erstaunen; aber annoch mit diesem so großen Gegenstände unzufrieden, dessen Vergänglichkeit die Seele nicht gnugsam zufrieden stellen kann, wünscht er dasjenige Wesen von nahem kennen zu lernen, dessen Verstand, dessen Größe die Quelle desjenigen Lichtes ist, das sich über die gesammte Natur gleichsam als aus einem Mittelpunkte ausbreitet. [...] O glücklich, wenn sie unter dem Tumult der Elemente und den Trümmern der Natur jederzeit auf eine Höhe gesetzt ist, von da sie die Verheerungen, die die Hinfälligkeit den Dingen der Welt verursacht, gleichsam unter ihren Füßen kann vorbei rauschen sehen! Eine Glückseligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünschen sich erkühnen darf, lehrt uns die Offenbarung mit Überzeugung hoffen. [...] Die veränderlichen Scenen der Natur vermögen nicht, den Ruhestand der Glückseligkeit eines Geistes zu verrücken, der einmal zu solcher Höhe erhoben ist (NTH, AA 01: 321-322).

Ora, quello che desta meraviglia è il fatto che nei tre saggi del 1756 sul terremoto (i quali, come abbiamo visto, si pongono in continuità con l'*Allgemeine Naturgeschichte* sia per le teorie scientifiche cosmologiche e geologiche, sia per la più generale cornice del razionalismo leibniziano) è totalmente taciuto ogni discorso circa un'elevazione dello spirito mediante la consapevolezza della propria grandezza rispetto alla caducità degli enti e alle forze della natura. Kant pare cioè abbandonare questa soluzione 'ottimistica' e condurre la strategia apologetica di coscientizzazione messa in atto relativamente al terremoto (quella che nel presente lavoro è stata definita 'estrinseca') seguendo il doppio binario adottato in tutta la 'trilogia':⁷⁶ da una parte, da un punto di vista scientifico, mediante il richiamo all'acquisizione di competenze predittive sulla scorta dello studio incrociato della storia dei terremoti, della dinamica sismica

⁷² HORST NITSCHAK, *Von der Erhabenheit vergangener und kommender Erdbeben*, in THOMAS MÜLLER – JOHANNES G. PANKAU – GERT UEDING (eds.), *Nicht allein mit den Worten. Festschrift für Joachim Dyck zum 60. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995, 241-248.

⁷³ “In § 28, 'Nature as a Power', Kant *explicitly names* [corsivo nostro] earthquakes alongside tempests, storms, volcanos, and hurricanes as powers that can awaken the feeling of sublimity in us” (HAMACHER, *The Quaking of Presentation*, cit., 273). Hamacher si riferisce a KU, AA 05: 261. Avremo modo di analizzare questo passo della terza *Kritik*.

⁷⁴ TAGLIAPIETRA, *Nota 29 a KANT, Ulteriori considerazioni sui terremoti*, in VOLTAIRE – ROUSSEAU – KANT, *Sulla catastrofe*, cit., 111-112.

⁷⁵ GIACOMONI, *Kant e i terremoti delle teorie*, cit., 135-136.

⁷⁶ Una serie di richiami, quelli compiuti da Kant, che, agli occhi di Fuchs, non mancano di fornire interessanti spunti anche all'uomo del XXI secolo: cfr. KARL FUCHS, *The Great Earthquakes of Lisbon 1755 and Aceh 2004 Shook the World. Seismologists' Societal Responsibility*, in MENDES-VÍCTOR – OLIVEIRA – AZEVEDO – RIBEIRO (eds.), *The 1755 Lisbon Earthquake: Revisited*, cit., 56-61.

e della configurazione geologica delle aree urbane;⁷⁷ dall'altra, dal punto di vista morale ed esistenziale, mediante una serie di richiami di ascendenza pascaliana ai limiti intrinseci alla natura dell'uomo e agli inganni in cui quest'ultimo cade a causa dell'*amour propre* e della sopravvalutazione della propria importanza del contesto dell'ordine cosmico. Il terremoto costituisce una (purtroppo) preziosa occasione in cui si palesa l'insussistenza delle volgari (del senso comune) pretese antropocentriche:

Wir wohnen ruhig auf einem Boden, dessen Grundfeste zuweilen erschüttert wird. Wir bän unbekümmert auf Gewölbern, deren Pfeiler hin und wieder wanken und mit dem Einsturze drohen. Unbesorgt wegen des Schicksals, welches vielleicht von uns selber nicht fern ist, geben wir statt der Furcht dem Mitleiden Platz, wenn wir die Verheerung gewahr werden, die das Verderben, das sich unter unsern Füßen verbirgt, in der Nachbarschaft anrichtet (VUE, AA 01: 419).

Die Betrachtung solcher schrecklichen Zufälle ist lehrreich. Sie demüthigt den Menschen dadurch, daß sie ihn sehen läßt, er habe kein Recht, oder zum wenigsten, er habe es verloren, von den Naturgesetzen, die Gott angeordnet hat, lauter bequämliche Folgen zu erwarten, und er lernt vielleicht auch auf diese Weise einsehen: daß dieser Tummelplatz seiner Begierden billig nicht das Ziel aller seiner Absichten enthalten sollte (GNVE, AA 01: 431).

Man wird erschrecken eine so fürchterliche Strafruthe der Menschen von der Seite der Nutzbarkeit angepriesen zu sehen. Ich bin gewiß, man würde gerne Verzicht darauf thun, um nur der Furcht und der Gefahren überhoben zu sein, die damit verbunden sind. So sind wir Menschen geartet. Nachdem wir einen widerrechtlichen Anspruch auf alle Annehmlichkeit des Lebens gemacht haben, so wollen wir keine Vortheile mit Unkosten erkaufen. Wir verlangen, der Erdboden soll so beschaffen sein: daß man wünschen könnte darauf ewig zu wohnen. Über dieses bilden wir uns ein, daß wir alles zu unserm Vortheil besser regieren würden, wenn die Vorsehung uns darüber unsere Stimme abgefragt hätte. [...] Aber wir vergessen die Brunnen, die wir gleichwohl nicht entbehren könnten, und die doch auf solche Art gar nicht würden unterhalten werden. Eben so wissen wir den Nutzen nicht, den uns eben die Ursachen verschaffen könnten, die uns in den Erdbeben erschrecken, und wollten sie doch gerne verbannt wissen. Als Menschen, die geboren waren, um zu sterben, können wir es nicht vertragen, daß einige im Erdbeben gestorben sind, und als die hier Fremdlinge sind und kein Eigentum besitzen, sind wir untröstlich, daß Güter verloren worden, die in kurzem durch den allgemeinen Weg der Natur von selbst wären verlassen worden (GNVE, AA 01: 455-456).

Der Mensch ist von sich selbst so eingenommen, daß er sich lediglich als das einzige Ziel der Anstalten Gottes ansieht, gleich als wenn diese kein ander Augenmerk hätten als ihn allein, um die Maßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wissen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und seiner Anstalten sei. Wir sind ein Theil derselben und wollen das Ganze sein. Die Regeln der Vollkommenheit der Natur im Großen sollen in keine Betrachtung kommen, und es soll sich alles bloß in richtiger Beziehung auf uns anschicken. Was in der Welt zur Bequämlichkeit und dem Vergnügen gereicht, das, stellt man sich vor, sei bloß um unsertwillen da und die Natur beginne keine Veränderungen, die irgend eine Ursache der Ungemächlichkeit für den Menschen werden, als um sie zu züchtigen, zu drohen oder Rache an ihnen auszuüben (GNVE, AA 01: 460).

So ist der Mensch im Dunkeln, wenn er die Absichten errathen will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat. Allein wir sind in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir diese Wege der Vorsehung dem Zwecke derselben gemäß gebrauchen sollen. Der Mensch ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbaün. Weil sein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat, wie schön stimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbestand der Welt selbst in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größte und wichtigste zu

⁷⁷ Cfr. VUE, AA 01: 420-422.

sein scheinen, um uns zu erinnern: daß die Güter der Erden unserm Triebe zur Glückseligkeit keine Genugthuung verschaffen können! (*ibidem*).

Von dem Prometheus der neuern Zeiten, dem Hrn. Franklin, an, der den Donner entwaffnen wollte, bis zu demjenigen, welcher das Feuer in der Werkstatt des Vulkans auslöschen will, sind alle solche Bestrebungen Beweisthümer von der Kühnheit des Menschen, die mit einem Vermögen verbunden ist, welches in gar geringem Verhältniß dazu steht, und führen ihn zuletzt auf die demüthigende Erinnerung, wobei er billig anfangen sollte, daß er doch niemals etwas mehr als ein Mensch sei (FBZE, AA 01: 472).

Non la sublimazione della paura nell'esperienza personale e introspettiva del sublime, ma solo una parte di essa, una sorta di 'disciplina razionale della catastrofe' (tesa a riportare l'uomo all'umile consapevolezza di sé) in cui il riferimento polemico è il dogmatismo dell'antropocentrismo: se nell'*incipit* e nella conclusione della *Geschichte und Naturbeschreibung* si accenna (senza sviluppare il tutto) a un'ulteriorità dello scopo umano rispetto al regno naturale, ciò assume le sembianze di una costante insoddisfazione dell'uomo di fronte ai beni finiti e transeunti (si parla di 'teatro di vanità'), il che è qualcosa di decisamente pascaliano e, come suggerisce Tagliapietra, pietista,⁷⁸ analogo nelle apparenze, ma essenzialmente diverso, nei toni e nei contenuti, sia rispetto all'ottimismo della *Allgemeine Naturgeschichte* (1755), sia alla *vis*, alla commozione e al trasporto emotivo romantici del sublime della *Kritik der Urteilskraft* (per quanto quest'ultimo sia all'orizzonte).

Quello che è lecito chiedersi, a questo punto, è se la 'trilogia dei terremoti' del 1756 costituisca, sotto tale riguardo, una sorta di interruzione dell'apologia del 'sublime del terremoto' come catastrofe e se questa sia eventualmente ripresa da Kant nelle opere espressamente dedicate all'*Erhabene*. Nella casistica delle *Beobachtungen* del 1764, stando all'esame delle occorrenze lessicali, l'*Erdbeben* non trova collocazione in nessuna delle tre accezioni del sublime (*Schreckhaft*, *Edle* e *Prächtige*)⁷⁹, accanto a scenari come "der Anblick eines Gebirges, dessen beschneite Gipfel sich über Wolken erheben, die Beschreibung eines rasenden Sturms, oder die Schilderung des höllischen Reichs von Milton" (GSE, AA 02: 208), "die ruhige Stille eines Sommerabendes, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braune Schatten der Nacht hindurch bricht und der einsame Mond im Gesichtskreise steht" (*ivi*, 209), o le "große, weitgestreckte Einöden, wie die ungeheure Wüste Schamo in der Tartarei" (*ivi*, 209-210). Questo vale anche per le *Bemerkungen*, dove Kant parlerà ancora della dinamica dei fenomeni sismici, ma senza alcun riferimento al sublime.

Una sola occorrenza di *Erdbeben* (la ricerca di varianti, dà risultato nullo) compare invece nella *Kritik der Urteilskraft*, proprio nel § 28 dove Kant parla "von der Natur als einer Macht" e, quindi, del sublime dinamicamente inteso. Al fine di capire se ci si trova di fronte a un 'falso positivo', ossia a una presenza non significativa ai fini del nostro discorso, occorre tuttavia chiedersi in che contesto appaia tale termine.

⁷⁸ TAGLIAPIETRA, Nota 69 a KANT, *Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto...*, in VOLTAIRE – ROUSSEAU – KANT, *Sulla catastrofe*, cit., 97.

⁷⁹ Cfr. GSE, AA 02: 209.

Ci si aspetterebbe di incontrarlo nel celebre elenco dei fenomeni in cui la natura dispiega le proprie forze terrificanti, ma si consideri il passo in questione:

Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulcane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der gränzenlose Ocean, in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses *u. d. gl.* [corsivo nostro] machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Muth macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können (KU, AA 05: 261).

Dalla lettura emerge come Kant, pur in una doviziosa accumulazione di eventi catastrofici che (a costo di risultare ridondante) cerca in tutti i modi di evocare vivide immagini degli scenari naturali definiti 'sublimi', non fa alcuna menzione dell'*Erdbeben* ed è certamente possibile (non-contraddittorio) che un riferimento a quest'ultimo si celi nell'*et similia* ("u. d. gl."). Si tratterebbe tuttavia di una scelta certamente altrettanto strana, alla luce delle svariate pagine dedicate in maniera specifica allo studio del terremoto (pagine che verranno in parte riprese proprio nella terza *Kritik*, nel § 82, *Von dem teleologischen System in den äussern Verhältnissen organisierter Wesen*).⁸⁰ Perché è proprio il terremoto, che tanto colpì il pensatore di Königsberg, a essere omissis e non i lampi e i tuoni?

Tornando all'esame del testo della *Kritik der Urteilskraft*, *Erdbeben* compare poche pagine dopo, nel seguente passo:

Wider diese Auflösung des Begriffs des Erhabenen, sofern dieses der Macht beigelegt wird, scheint zu streiten: daß wir Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben u. d. gl. als im Zorn, zugleich aber auch in seiner Erhabenheit sich darstellend vorstellig zu machen pflegen, wobei doch die Einbildung einer Überlegenheit unseres Gemüths über die Wirkungen und, wie es scheint, gar über die Absichten einer solchen Macht Thorheit und Frevel zugleich sein würde (KU, AA 05: 263).

Qui, a ben vedere, Kant non sta esponendo le proprie teorie sul sublime, ma la tradizionale visione per cui nella paura suscitata dalle catastrofi risiede la ragione della sublimità dell'oggetto della religione (una concezione di cui Burke stesso è esempio, quando nella seconda edizione del saggio *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, cita gli eventi sismici come esempio del profondo legame tra l'idea di potere che si manifesta nei fenomeni naturali, la paura provata dall'uomo e la venerazione nutrita nei confronti di Dio come autore di tali fenomeni):⁸¹ conseguentemente, la presenza dell'occorrenza 'terremoto' in quella che pare essere un riferimento all'immaginario comune e alla relativa concezione moralistico-teologica (ma, più correttamente, superstiziosa), non pare rendere inconsistenti

⁸⁰ *Ivi*, 427-428.

⁸¹ Nella seconda edizione del 1759, la sezione V della seconda parte del testo viene rivisitata rispetto alla prima edizione e qui si parla del rapporto tra terremoto-potere-Dio: cfr. EDMUND BURKE, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, London: R. and J. Dodsley, 1759², Part. II, sect. V, 122. Il terremoto era stato citato anche nella prima edizione: cfr. *Id.*, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, London: R. and J. Dodsley, 1757¹, Part. I, sect. XV, 27.

i dubbi precedentemente esposti e rendere vano l'interrogativo lasciato aperto circa l'assenza dell'*Erdbeben* dal celebre passo dell'elenco delle situazioni in cui l'uomo può sperimentare il sublime.

Ora, senza cadere nelle insidie dell'ermeneutica del non-detto, tale domanda trova risposta proprio nell'inciso del sopraccitato passo della terza *Kritik*, "wenn wir uns nur in Sicherheit befinden" (KU, AA 05: 261): coerentemente con quanto aveva già accennato nell'*Allgemeine Naturgeschichte*,⁸² e riaffermato nelle *Bemerkungen*⁸³ alle *Beobachtungen* (più che in queste ultime),⁸⁴ e in linea sia con quanto Bacone scriveva nel *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* (riprendendo a sua volta Lucrezio),⁸⁵ sia (come illustrato da Blumenberg)⁸⁶ con l'«estetica dello spettatore» tipicamente moderna,⁸⁷ Kant sottolinea con forza l'esigenza di una condizione di sicurezza ("Diese Selbstschätzung verliert dadurch nichts, daß wir uns sicher sehen müssen, um dieses begeisternde Wohlgefallen zu empfinden": KU, AA 05: 262), da cui si possa contemplare 'a distanza' (non tanto spaziale, quanto emotiva) il dispiegarsi delle terribili forze della natura, senza provare una vera e propria paura. Egli osserva:

Wer sich fürchtet, kann über das Erhabene der Natur gar nicht urtheilen, so wenig als der, welcher durch Neigung und Appetit eingenommen ist, über das Schöne. Jener flieht den Anblick eines Gegenstandes, der ihm Scheu einjagt; und es ist unmöglich, an einem Schrecken, der ernstlich gemeint wäre, Wohlgefallen zu finden. Daher ist die Annehmlichkeit aus dem Aufhören einer Beschwerde das Frohsein. Dieses aber, wegen der Befreiung von einer Gefahr, ist ein Frohsein mit dem Vorsatze, sich derselben nie mehr auszusetzen; ja man mag an jene Empfindung nicht einmal gerne zurückdenken, weit gefehlt, daß man die Gelegenheit dazu selbst aufsuchen sollte (KU, AA 05: 261).

Se la disposizione alla distaccata contemplazione e l'equilibrio emotivo sono le condizioni di possibilità dell'esperienza del sublime,⁸⁸ allora è a mio avviso lecito sostenere che non è affatto casuale l'assenza dell'*Erdbeben* nella casistica delle catastrofi che consentono all'uomo di provare la soddisfazione legata alla coscienza della propria destinazione sovra-naturale: le osservazioni compiute nell'introduzione del presente lavoro allo scopo di evidenziare come,

⁸² "O glücklich, wenn sie unter dem Tumult der Elemente und den Trümmern der Natur jederzeit auf eine Höhe gesetzt ist, von da sie die Verheerungen, die die Hinfälligkeit den Dingen der Welt verursacht, gleichsam unter ihren Füßen kann vorbei rauschen sehen!" (NTH, AA 01: 322).

⁸³ "Das Schöne u. Erhabene im höchsten Grade sind sich nahe verwandt. Beyde setzen wenn sie empfunden werden sollen die Seele in Ruhe voraus" (HN, AA 20: 117-118); "Das Gleichgewicht der Empfindungen ist die Seele in Ruhe Diese glatte Fläche wird durch Leidenschaften nur empört Es ist ein Hauptgrund der Glückseligkeit nicht allein angenehm zu empfinden sondern dessen sich auch in seinem gesamten Zustande bewusst zu seyn welches durch die Starke Empfindung gehindert wird" (*ivi*, 119).

⁸⁴ Qui, tra le caratteristiche dei vari temperamenti dell'«antropologia del sublime», si trova la "ruhige Bewunderung" (GSE, AA 02: 209) e la "Bezwungung seiner Leidenschaften durch Grundsätze" (*ivi*, 215).

⁸⁵ FRANCIS BACON, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, in Id., *The Works of Francis Bacon*, Band I, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989, I, 1, 483. Cfr. DAVIDE POGGI, *Standing in front of the Ocean. Kant and the Dangers of Knowledge*, in PATRICIA KAUARK-LEITE – GIORGIA CECCHINATO – VIRGINIA DE ARAUJO FIGUEIREDO – MARGIT RUFFING – ALICE SERRA (eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 2015, 97.

⁸⁶ Cfr. HANS BLUMENBERG, *Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor for Existence* (1979), transl. by S. Rendall, Cambridge (Massachusetts)-London (England): MIT Press, 1997, 7-79.

⁸⁷ Il caso dello spettatore della tragedia teatrale proposto da Kant come esempio di sublime è estremamente indicativo: cfr. GSE, AA 02: 212.

⁸⁸ Questo richiamo alla sicurezza, come recentemente sottolineato da Feloj, resterà anche nel Kant dell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Anth, AA 07: 243) e delle *Vorlesungen* alle lezioni del semestre 1791-1792: cfr. SERENA FELOJ, *Il sublime nel pensiero di Kant*, Brescia: Morcelliana, 2012, 86-98.

tra le catastrofi naturali, il terremoto costituisca un evento *sui generis*, dotato di caratteristiche che lo contraddistinguono in maniera esclusiva, escludono la possibilità di un ‘luogo sicuro’. L’esperienza del terremoto è un essere radicalmente nel terremoto, irrimediabilmente partecipi di un processo di rottura della distinzione tra soggetto e ambiente circostante (fondamentale per ogni presa di distanza), di cancellazione dell’equilibrio sia fisico che psichico. Proprio Kant, che cercò espressamente di evitare descrizioni enfatiche del sisma di Lisbona, adottando l’approccio più neutrale possibile, offre nella *Geschichte und Naturbeschreibung* un ritratto magistrale del dramma psicologico in cui si trova gettato colui che è *Erdbebenopfer*, rispondendo in maniera pressoché definitiva all’interrogativo sulla mancanza del terremoto dalle catastrofi della *Kritik der Urteilkraft*:

Ich fange nunmehr von der Geschichte des letztern Erdbebens selber an. Ich verstehe unter derselben keine Geschichte der Unglücksfälle, die die Menschen dadurch erlitten haben, kein Verzeichniß der verheerten Städte und unter ihrem Schutt begrabenen Einwohner. Alles, was die Einbildungskraft sich Schreckliches vorstellen kann, muß man zusammen nehmen, um das Entsetzen sich einigermaßen vorzubilden, darin sich die Menschen befinden müssen, wenn die Erde unter ihren Füßen bewegt wird, wenn alles um sie her einstürzt, wenn ein in seinem Grunde bewegtes Wasser das Unglück durch Überströmungen vollkommen macht, wenn die Furcht des Todes, die Verweifelung wegen des völligen Verlusts aller Güter, endlich der Anblick anderer Elenden den standhaftesten Muth niederschlagen. Eine solche Erzählung würde rührend sein, sie würde, weil sie eine Wirkung auf das Herz hat, vielleicht auch eine auf die Besserung desselben haben können. Allein ich überlasse diese Geschichte geschickteren Händen (GNVE, AA 01: 434).

L’*Erdbeben* costituisce così un cono d’ombra nel contesto delle riflessioni sul sublime e la ‘coscientizzazione pascaliana’ (l’essere posti di fronte alla nostra umile condizione e caducità) di cui si parla nella ‘trilogia dei terremoti’, lungi dal costituire una parentesi nel rapporto sisma-sublime, resterà, anche agli occhi del Kant più maturo, l’unico esito cui il soggetto può andare incontro come singolo individuo.

5. CONCLUSIONE: “E QUELL’ORROR CHE PRIMO | CONTRA L’EMPIA NATURA | STRINSE I MORTALI IN SOCIAL CATENA”.⁸⁹

L’ultima precisazione, ‘come singolo individuo’, è estremamente importante, poiché in essa si cela una sorta di linea di demarcazione.

Agli occhi di Kant, a partire dalla ‘trilogia’ del 1756 e dalle riflessioni cui egli fu evidentemente richiamato in occasione dei drammatici eventi di Lisbona, nel terremoto qualcosa subisce una battuta d’arresto, ossia resta inibita l’esperienza del sublime come individuale presa di coscienza della grandezza e dell’incoercibile *Kraft* (non fisica, ma morale) dell’animo⁹⁰ umano (di ciò che è propriamente umano nella nostra persona fisica).⁹¹ Tuttavia,

⁸⁹ GIACOMO LEOPARDI, *La ginestra, o il fiore del deserto*, in ID., *Canti*, vol. 1, edizione critica diretta da F. Gavazzeni, a cura di C. Animosi, F. Gavazzeni, P. Italia, M.M. Lombardi, F. Lucchesini, R. Pestarino, S. Rosini, nuova edizione, Firenze: Presso l’Accademia della Crusca, 2009, 520, vv. 147-149.

⁹⁰ *Das Gemüt*, scrive Kant, ma in senso lato: cfr. KU, AA 05: 262.

⁹¹ “Die Menschheit in unserer Person” (*ibidem*).

se è preclusa al soggetto la possibilità di varcare la soglia che dal ‘naturale’ conduce al ‘sovra-naturale’ morale, il terremoto fornisce l’occasione per l’apertura di una nuova prospettiva (e quindi di una destinazione) morale, una dimensione prettamente umana e non-naturale sul piano del macro-soggetto sociale. Una sorta di ‘sublime dinamico collettivo’.

Mostrando, una volta di più, la piena adesione allo spirito e agli ideali illuministici (nonché una sempre più profonda sintonia con il pensiero di Rousseau),⁹² il filosofo di Königsberg ci richiama cioè alla filantropia e alla solidarietà tra gli individui e i popoli, due atteggiamenti irenici che esigono la critica e la messa al bando (la spinoziana *emendatio*) delle superstizioni, dei fanatismi religiosi e dei pregiudizi (o errori del giudizio) antropo-centrici. Così, nell’*incipit* della *Schlußbetrachtung* della *Geschichte und Naturbeschreibung*, Kant osserva:

Der Anblick so vieler Elenden, als die letztere Katastrophe unter unsern Mitbürgern gemacht hat, soll die Menschenliebe rege machen und uns einen Theil des Unglücks empfinden lassen, welches sie mit solcher Härte betroffen hat. Man verstößt aber gar sehr dawider, wenn man dergleichen Schicksale jederzeit als verhängte Straferichte ansieht, die die verheerte Städte um ihrer Übelthaten willen betreffen, und wenn wir diese Unglückselige als das Ziel der Rache Gottes betrachten, über die seine Gerechtigkeit alle ihre Zornschaalen ausgießt. Diese Art des Urtheils ist ein sträflicher Vorwitz, der sich anmaßt, die Absichten der göttlichen Rathschlüsse einzusehen und nach seinen Einsichten auszulegen (GNVE, AA 01: 459).

La cornice leibniziana della *Geschichte und Naturbeschreibung* (e in generale di tutti e tre i saggi sui terremoti), apertasi con il richiamo, rivolto all’uomo-scienziato, allo studio e all’individuazione delle leggi che regolano tutto il cosmo, anche nei suoi eventi più imprevedibili e apparentemente casuali, si chiude ora, nell’ultimo capoverso, con una riflessione che suona come importante monito al potere politico: nell’*Erdbeben*, la saggezza divina si manifesta chiedendo non una passiva ermeneutica dell’evento naturale, ma l’attiva ermeneutica di auto-determinazione come agente responsabile, la partecipazione cioè del soggetto (*in primis*, di colui che ha il potere di dirigere e orientare la vita del corpo sociale: il principe, *der Fürst*) con una precisa scelta morale: quella di operare in direzione di una pace che sia (la-più-)perpetua(-possibile).⁹³

SINOSI: Lo spaventoso sisma di Lisbona, verificatosi il 1° novembre 1755, non comportò solo incalcolabili devastazioni sul piano socio-economico, ma andò a colpire profondamente tanto l’immaginario popolare (minandone le certezze quotidiane), quanto i *savants* dell’Europa settecentesca, stimolando un’intensa riflessione (che coprì l’intero spettro dei punti di vista, da quello teologico, a quello scientifico). Il giovane Kant è chiaro *exemplum* dell’interesse suscitato dall’eccezionale fenomeno tellurico presso gli illuministi: tra il gennaio e l’aprile del 1756, egli dette alle stampe tre brevi saggi interamente dedicati alla descrizione scientifica del terremoto portoghese, saggi che si inseriscono nel contesto degli studi del pensatore di Königsberg riguardanti la filosofia della natura e, nello specifico, l’età, l’origine e la costituzione della terra (oggetto dei saggi del 1754 e del 1755). Con il presente lavoro,

⁹² Cfr. ROUSSEAU, *Lettre 424. Rousseau à François-Marie Arouet de Voltaire [18 Août 1756]*, cit., 49-50.

⁹³ “Ein Fürst, der, durch ein edles Herz getrieben, sich diese Drangsale des menschlichen Geschlechts bewegen läßt, das Elend des Krieges von denen abzuwenden, welchen von allen Seiten überdem schwere Unglücksfälle drohen, ist ein wohlthätiges Werkzeug in der gütigen Hand Gottes und ein Geschenk, das er den Völkern der Erde macht, dessen Werth sie niemals nach seiner Größe schätzen können” (GNVE, AA 01: 461).

si intende portare all'attenzione del lettore quella che pare essere una precisa evoluzione della concezione dell'utilità del terremoto, nel passaggio dal periodo pre-critico a quello critico, in particolare nella *Kritik der Urteilskraft* (1790). Qui l'Autore pare escludere il terremoto dall'elenco degli eventi naturali catastrofici la cui esperienza, "se ci troviamo al sicuro", genera nell'uomo il concetto di sublime dinamico (KU, AA 05: 261). Quali sono le ragioni per cui il terremoto non trova spazio in questo discorso? Il sisma perde cioè i caratteri di catastrofe agli occhi di Kant, oppure è giudicato così terrificante da togliere ogni razionalità all'uomo e impedire ogni spiraglio interpretativo?

PAROLE CHIAVE: Kant, Terremoto, Catastrofi naturali, Lisbona, Storia della sismologia, Sublime dinamico, Teodicea, Leibniz, Rousseau.

ABSTRACT: The dreadful Lisbon earthquake, which occurred on 1 November 1755, did not only cause an untold socio-economic devastation, but it also profoundly affected both public imagination (by undermining everyday certainties) and the *savants* of 18th century Europe, stimulating an intense debate (which covered the entire spectrum of points of view, ranging from the theological to the scientific). Young Kant is a clear *exemplum* of the interest aroused by this unprecedented seismic phenomenon amongst European thinkers of the *Enlightenment*: between January and April 1756, he published three brief essays entirely devoted to the scientific description of the Portuguese earthquake, essays that must be understood in the context of his studies on natural philosophy and, in particular, on the age, origin, and formation of the Earth (which were the topics of the essays of 1754 and 1755). With this paper, we aim to draw the Reader's attention to the evolution that has characterised, in our opinion, Kant's theses concerning the value and the benefit of the earthquakes, from the pre-critical to the critical period. We intend to focus on the *Kritik der Urteilskraft* (1790), in which Kant seems to exclude earthquakes from the list of catastrophic natural events, the experience of which generates the concept of dynamic sublime "wenn wir uns nur in Sicherheit befinden" (KU, AA 05: 261). Why do earthquakes have no place in this discourse? Namely, does the earthquake lose its catastrophic essence in Kant's eyes, or is it judged to be so terrifying that it deprives man of rational thought and suppresses any glimmer of further interpretation?

KEYWORDS: Kant, Earthquake, Natural Catastrophes, Lisbon, History of Seismology, Dynamic Sublime, Theodicy, Leibniz, Rousseau.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

Aristoteles Graece, ex recognitione I. Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica. Berolini: apud G. Reimerum, 1831.

BACON, F. *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, in ID. *The Works of Francis Bacon*, Band I. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989.

BINA, A. *Electricorum effectuum explicatio, quam ex principiis newtonianis deduxit, novisque experimentis ornavit*. Patavii: Conzatti, 1751.

–. *Ragionamento sopra la cagione de' terremoti, Ed in particolare di quello Della Terra di Gualdo di Nocera nell'Umbria seguito l'A. 1751*. Perugia: per li Costantini, e Maurizj, 1751.

BOUGUER, P. *La Figure de la terre, Déterminée par les Observations de Messieurs BOUGUER, & DE LA CONDAMINE, de l'Académie Royale des Sçiences, envoyés par ordre du Roy au Pérou, pour observer aux environs de l'Equateur. Avec une Relation abrégée de ce Voyage, qui contient la description du Pays dans lequel les Opérations ont été faites*. Paris: Jombert, 1749.

BURKE, E. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London: R. and J. Dodsley, 1757¹.

–. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London: R. and J. Dodsley, 1759².

DARWIN, CH. *Journal of Researches into the Geology and Natural History of the Various Countries Visited by the HMS Beagle Under the Command of Captain Fitzroy, RN, from 1832 to 1836*. London: Henry Colburn, 1839.

–. *Voyage of the Beagle*. Penguin Books: London, 1989.

DESCARTES, R. *Principia Philosophiae* (1644), in ID. *Ceuvres de Descartes*, vol. VIII-1, publiées par Ch. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1996.

Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot [...] & [...] par M. D’alembert [...], Tomes XXXV. Paris: Briasson-David-Le Breton-Durand, 1751-1780¹ (riprod. anast., Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1966-1967).

FORMEY, J. H. S. (ed.) “Article XV. Nouvelles Litteraires”, *Nouvelle Bibliothéque Germanique, ou Histoire Litteraire de l’Allemagne, de la Suisse, & des Pays du Nord*, 12 (1753), n. 2, 445-458.

GOETHE, J. W. VON *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (Teil 1: 1811, Teil 2: 1812, Teil 3: 1814, Teil 4: hrsg. v. J.P. Eckermann, 1833), in ID. *Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Bd. 9, *Autobiographische Schriften*, Erster Band, Textkritische durchgesehen von L. Blumenthal, Kommentiert von E. Trunz. München: C.H. Beck-Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*, hrsg.: Bd. 1-22 Preußische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: G. Reimer [now de Gruyter], 1900ff.

–. NTH (AA 01).

–. VUE (AA 01).

–. GNVE (AA 01).

–. FBZE (AA 01).

–. GSE (AA 02).

–. BDG (AA 02).

–. KU (AA 05).

–. Anth (AA 07).

–. HN (AA 20).

–. *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, trad. it. e note a cura di K. Tenenbaum. Roma: Meltemi, 2001.

–. *La fenice della natura. Scritti di geofisica e astronomia*, a cura di S. De Bianchi. Milano-Udine: Mimesis, 2016.

KRÜGER, J. G. *Gedanken von den Ursachen des Erdbebens nebst einer moralischen Betrachtung*. Helmstädt: Hemmerde, 1756.

LE BAS, J.-PH. *Recueil des plus belles ruines de Lisbonne caussées par le tremblement et par le feu du premier Novembre 1755*, Dessiné sur les lieux par M.M. Paris et Pedegache. Paris: Le Bas, 1757.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de Metaphysique* (1686), in ID. *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Reihe VI, *Philosophische Schriften*, Band IV, 1677 – Juni 1690, Teil B/1, *Metaphysica*. Berlin: Akademie Verlag, 1999, 1529-1588.

- . *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710¹), in ID. *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von Gerhardt (Berlin 1882), VI. Hildesheim-New York: Olms, 1978, 1-471.
- . *Principes de la philosophie ou Monadologie* (1714), in ID. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, éd. critique par A Robinet. Paris: PUF, 1986³, 67-141.
- . *Protogaea, sive de Prima Facie Telluris et Antiqvissimae Historiae Vestigiis in ipsis Naturae Monvmentis Dissertatio ex Schedis Manuscriptis Viri Illustris in Lucem Edita Christiano Ludovico Scheido*. Goettingae: Svmptibvs Ioh. Gvil Schmidii, 1749.
- . *Opera Omnia*, Nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus & indicibus exornata, studio L. Dutens. Genevae: Apud Fratres de Tournes, 1768 (riprod. anast., Olms: Hildesheim, 1989).
- LÉMERY, N. *Physische und chymische Erklärung der unterirdischen Feuer, der Erdbeben, Stürme, des Blützes und Donners* (1700), in *Der Königl. Akademie der Wissenschaften in Paris Physische Abhandlungen*, Erster Theil, aus dem Französischen übersetzt von Wolf Balthasar Adolph von Steinwehr. Breslau: Korn, 1748, 417-427.
- LEOPARDI, G. *Canti*, voll. 3, edizione critica diretta da F. Gavazzeni, a cura di C. Animosi, F. Gavazzeni, P. Italia, M.M. Lombardi, F. Lucchesini, R. Pestarino, S. Rosini, nuova edizione. Firenze: Presso l'Accademia della Crusca, 2009.
- MARIOTTE, E. *Traité du mouvement des eaux et des autres corps fluides* (1686), in ID. *Oeuvres; comprenant Tous les Traitez de cet Auteur, tant ceux qui avoient déjà paru séparément, que ceux qui n'avoient pas encore été publiés*, Tome II. Leide: Vander, 1717, 321-482.
- POPE, A. *Essay on Man* (Epistles I-III, 1733¹; Epistle IV, 1734¹; complete edition, 1734¹), in ID. *Poetical Works*, ed. by H. Davis. London-New York-Toronto: Oxford University Press, 1967, 239-279.
- . *Versuch vom Menschen, nebst verschiedenen andern Übersetzungen und einigen Gedichten*, aus dem Englischen übersetzt von B.H. Brockes. Hamburg: Herold, 1740.
- ROUSSEAU, J.-J. *Correspondance complète*, éd. critique établie et annotée par R.A. Leigh, Tomes LII. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1965-1998.
- STUKELEY, W. *The Philosophy of Earthquakes, Natural and Religious: or An Inquiry into their Cause, and their Purpose*. London: Corbet, 1750².
- VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, in ID. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, 45A, *Writings of 1753-1757*, sous la direction de N. Cronk, éd. critique par D. Adams et Haydn T. Mason. Oxford: Voltaire Foundation, 2009, 269-358.
- VOLTAIRE – ROUSSEAU, J. J. – KANT, I., *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, introduzione e cura di A. Tagliapietra, tr. it. di S. Manzoni (testi di Voltaire e Rousseau) e E. Tetamo (testi di Kant), con un saggio di P. Giacomoni in appendice, *Kant e i terremoti delle teorie*. Milano: Bruno Mondadori, 2004.
- ZEDLER, J. H. (ed.; ma anche FRANCKENSTEIN, J. A. [voll. 1-2] – LONGOLIUS, P. D. (voll. 3-18) – LUDOVICI, C. G. [voll. 19-64 e supplementi]), *Grosse vollständige Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, 8 Bd. (di 64, più 4 Supplementa). Halle-Leipzig: s.n., 1734.

FONTI SECONDARIE

- AMADOR, F. "The 1755 Lisbon earthquake: collections of eighteenth-century texts", *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 14 (2007), n. 1, 285-323. Consultabile *online*.
- BAETZ, E. VON "Über Emotionslähmung", *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, 58 (1901), 717-721.
- BENJAMIN, W. *Erdbeben in Lissabon*, in ID. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schwepenhäuser, Bd. 7, Teil 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, 220-226.
- BLUMENBERG, H. *Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor for Existence* (1979), transl. by S. Rendall. Cambridge (Massachusetts)-London (England): MIT Press, 1997.
- BOULERIE, F. *Dire le désastre de Lisbonne dans la presse française, 1755-1757*, in MONDOT, J. (ed.) *Lisbonne 1755: un tremblement de terre et de ciel*, «Lumières», 6 (2005), n. 2, numero monografico, 59-76.
- CARVALHO DOS SANTOS, M. H. *Lisbonne et le séisme pombalin*, in MONDOT (ed.) *Lisbonne 1755: un tremblement de terre et de ciel*, cit., 11-24.
- CATTARINUSSI, B. – PELANDA, C. (eds.) *Disastro e azione umana. Introduzione multidisciplinare allo studio del comportamento sociale in ambienti estremi*. Milano: Franco Angeli, 1981.
- CLEWIS, R. R. *Jean-Jacques Rousseau*, in BANHAM, G. – SCHULTING, D. – HEMS, N. (EDS.) *The Bloomsbury Companion to Kant*. London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury, 2015, 147-150.
- CORRIDORE, A. "Il terremoto di L'Aquila ed il vissuto del trauma", *Quaderni di cultura junghiana*, 3 [2014], n. 3, 116-123.
- DALLARI, M. *Scosse e riscosse. Disegni, racconti e conversazioni per elaborare un trauma*. Trento: Erikson, 2010.
- DYNES, R. R. *The Lisbon Earthquake of 1755: The First Modern Disaster*, in BRAUN, TH. E. D. – RADNER, J. B. (eds.) *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», vol. 2. Oxford: Voltaire Foundation, 2005, 34-49.
- ERHARD, M. *Ein unbekannter deutscher Augenzeugenbericht über das Seebeben vor Lissabons Küste 1755*, in LAUER, G. – UNGER, T. (eds.) *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*. Göttingen: Wallstein, 2008, 47-52.
- ESPEJO CALA, C. *Spanish News Pamphlets on the 1755 Earthquake: Trade Strategies of the Printers of Seville*, in BRAUN – RADNER (eds.) *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 66-80.
- FELOJ, S. *Il sublime nel pensiero di Kant*. Brescia: Morcelliana, 2012.
- FUCHS, K. *The Great Earthquakes of Lisbon 1755 and Aceh 2004 Shook the World. Seismologists' Societal Responsibility*, in MENDES-VÍCTOR, L. A. – OLIVEIRA, C. S. – AZEVEDO, J. – RIBEIRO, A. (eds.) *The 1755 Lisbon Earthquake: Revisited*, «Geotechnical, Geological And Earthquake Engineering», vol. 7. Dordrecht: Springer, 2009, 43-64.
- GEORGI, M. *The Lisbon Earthquake and Scientific Knowledge in the British Public Sphere*, in BRAUN – RADNER (eds.) *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 81-96.
- GIACOMONI, P. (ed.) *La terra trema. Catastrofi, terremoti, tsunami dalle stampe della collezione Kozák*. Rovereto: Nicolodi, 2005.
- GIORDANETTI, P. *La potenza dell'oscuro. Sulzer, Kant, Schiller*, in GIORDANETTI, P. – GORI, G. – MAZZOCUT-MIS, M. (eds.) *Il secolo dei lumi e l'oscuro*. Milano-Udine: Mimesis, 2008, 241-253.

HAMACHER, W. *The Quaking of Presentation. Kleist's "Earthquake in Chile"*, in ID. *Premises. Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*, trans. by P. Fenves. Stanford: Stanford University Press, 1999, 261-293.

INGRAM, R. G. *"The Trembling Earth is God's Herald": Earthquakes, Religion and Public Life in Britain during the 1750s*, in BRAUN – RADNER (eds.) *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 97-115.

JAMES, CH. D. – KOZAK, J. T. *Representations of the 1755 Lisbon Earthquake*, in BRAUN – RADNER (eds.) *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 21-33.

JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*, in Stern, F. R. – Jonas H. – Hofius O. (eds.) *Reflexionen finsterner Zeit*. Tübingen: Mohr, 1984, 61-86 (poi edito distintamente, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987).

JUNG, C. G. "Über Simulation von Geistesstörung", *Journal für Psychologie und Neurologie*, 2 (1903), 181-201.

–. *Der Inhalt der Psychose*, «Schriften zur angewandten Seelenkunde», vol. 3, ed. by S. Freud. Leipzig-Wien: Deuticke, 1908.

–. "On the Psychogenesis of Schizophrenia", *Journal of Mental Science*, 85 (1939), 999-1011.

KENDRICK, TH. D. *The Lisbon Earthquake*. Philadelphia-New York: Lippincott, 1955.

KREUZER, J. *Petites perceptions e identità della coscienza in Leibniz*, in GIORDANETTI – GORI – MAZZOCUT-MIS (eds.) *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, cit., 209-224.

LAUER, G. *Das Erdbeben von Lissabon. Ereignis, Wahrnehmung und Deutung im Zeitalter der Aufklärung*, in HERRMANN, B. (ed.) *Beiträge zum Göttinger Umwelthistorischen Kolloquium 2007-2008. Graduiertenkolleg Interdisziplinäre Umweltgeschichte*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2008, 223-236.

LOUPÈS, PH. *Castigo de Dios, le tremblement de terre de 1755 dans les publications espagnoles de circonstance*, in MONDOT (ed.) *Lisbonne 1755: un tremblement de terre et de ciel*, cit., 77-94.

MALCOLM, J. *Destruction and Regeneration: Lisbon, 1755*, in BRAUN – RADNER (eds.) *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 7-20.

NITSCHAK, H. *Von der Erhabenheit vergangener und kommender Erdbeben*, in MÜLLER, TH. – PANKAU, J. G. – UEDING, G. (eds.) *"Nicht allein mit den Worten". Festschrift für Joachim Dyck zum 60. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995, 241-251.

OESER, E. *Historical Earthquake Theories from Aristotle to Kant*, in GUTDEUTSCH, R. – GRÜNTAL, G. – MUSSON, R. (eds.) *Historical Earthquakes in Central Europe*, vol. I, «Abhandlungen der Geologischen Bundesanstalt», vol. 48. Wien: Geologische Bundesanstalt, 1992, 11-31.

OLIVEIRA, C. S. *Descrição do Terramoto de 1755, Sua Extensão, Causas e Efeitos. O Sismo. O Tsunami. O Incêndio*, in F. LUSO-AMERICANA (ed.), *1755, O Grande Terramoto de Lisboa*, vol. 1. Lisbon: FLAD and Público, 2005, 23-86.

–. *Review of the 1755 Lisbon Earthquake Based on Recent Analyses of Historical Observations*, in FRÉCHET, J. – MEGHRAOUI, M. – STUCCHI M. (eds.) *Historical Seismology Interdisciplinary Studies of Past and Recent Earthquakes*, «Modern Approaches in Solid Earth Sciences», vol. 2. Dordrecht: Springer, 2008, 261-300.

- PEREIRA, A. S. *The Opportunity of a Disaster: The Economic Impact of the 1755 Lisbon Earthquake*, «Centre for Historical Economics and Related Research at York (CHERRY) Discussion Papers», 06/03. York: York University Press, 2006. Consultabile *online*.
- PHELPS, E. “Psychosen nach Erdbeben”, *Jahrbuch für Psychiatrie und Neurologie*, 23 (1903), 382-406.
- PIETRANTONI, L. – PRATI, G. *Psicologia dell'emergenza*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- PLACANICA, A. *Presentazione a IMMANUEL KANT, Scritti sui terremoti*, a cura e con postfazione di P. Manganaro. Salerno: 10/17 Cooperativa Editrice, 1984, 5-9.
- . *Il filosofo e la catastrofe, un terremoto del Settecento*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1985.
- . *Scritti*, Tomo I, a cura di M. Mafri e S. Martelli. Catanzaro: Rubbettino, 2005.
- POGGI, D. *Standing in front of the Ocean. Kant and the Dangers of Knowledge*, in KAUARK-LEITE, P. – CECCHINATO, G. – DE ARAUJO FIGUEIREDO, V. – RUFFING, M. – SERRA, A. (eds.) *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 2015, 87-106.
- POIRIER, J.-P. *Le tremblement de Terre de Lisbonne*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2005.
- QUENET, G. *Les tremblements de terre en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. La naissance d'un risque*. Seyssel: Champ Vallon, 2005.
- SAADA, A. – SGARD, J. *Tremblements dans la presse*, in BRAUN – RADNER (eds.) *The Lisbon Earthquake of 1755. Representations and Reactions*, cit., 208-224.
- SAINT GIRONS, B. *La rivincita dell'oscuro e la fondazione dell'estetica*, in GIORDANETTI – GORI – MAZZOCUT-MIS (eds.) *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, cit., 279-297.
- SGARBI, M. *Introduction to IMMANUEL KANT, Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, in LEE, S.-K. – POZZO, R. – SGARBI, M. – VON WILLE, D. (eds.) *Philosophical Academic Programs of the German Enlightenment. A Literary Genre Recontextualized*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2012, 177-180.
- TEDESCO, S. *L'oscuro in Wolff, Baumgarten, Herder*, in GIORDANETTI – GORI – MAZZOCUT-MIS (eds.) *Il secolo dei lumi e l'oscuro*, cit., 225-239.
- VOLCHAN, E. – SOUZA, G. G. – FRANKLIN, C. M. – NORTE, C. E. – ROCHA-REGO, V. – OLIVEIRA, J. M. – DAVID, I. A. – MENDLOWICZ, M. V. – SILVA FREIRE COUTINHO, E. – FISZMAN, A. – BERGER, W. – MARQUES-PORTELLA, C. – FIGUEIRA, I. “Is there tonic immobility in humans? Biological evidence from victims of traumatic stress”, *Biological Psychology*, 88 (2011), n. 1, 13-19.
- WINTER, E. – WINTER, M. (eds.) *Die Registres der Berliner Akademie der Wissenschaften 1746–1766*. Berlin: Akademie-Verlag, 1957.
- ZAMBONI, G. *Corso di gnoseologia pura elementare* (I.1, *Spazio, tempo, percezione intellettuale*, introdotta e curata da F.L. Marcolungo, presentazione di G. Giulietti; I.2, *Idee e giudizi*, a cura di F.L. Marcolungo; II, *L'io e le nozioni soprasensibili*, curata da G. Giulietti e A. Vighi Zonzini, introdotta da G. Giulietti). Milano: IPL, 1990.

Davide Poggi è ricercatore in Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Verona (Italia). Le sue ricerche si concentrano sulla teoria della conoscenza e l'ontologia. Si è dedicato, in particolar modo, allo studio della filosofia moderna, specialmente alla 'gnoseologia pura' di Giuseppe Zamboni e alla filosofia di John Locke e alle sue teorie riguardanti il soggetto pensante e la coscienza. È autore de *La coscienza e il meccanesimo interiore*. Roberto Ardigò, Francesco Bonatelli, Giuseppe Zamboni (Padova, Poligrafo, 2007) e *Lost and Found in Translation? La gnoseologia dell'Essay lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste* (Firenze, Olschki, 2012) e ha pubblicato contributi e articoli su Leibniz, Wolff, Kant, etc. Con riferimento al presente articolo, è responsabile dei paragrafi terzo, quarto e quinto (conclusione), nonché della conclusione e della supervisione generale.

Davide Poggi is Researcher of Theoretical Philosophy at the University of Verona (Italy). His research focuses on both the theory of knowledge and the ontology. He specializes in Modern Philosophy, especially in Giuseppe Zamboni's 'pure gnoseology' and John Locke's philosophy and his theories concerning thinking subject and consciousness. He is the author of *La coscienza e il meccanesimo interiore*. Roberto Ardigò, Francesco Bonatelli, Giuseppe Zamboni (Padova, Poligrafo, 2007) and *Lost and Found in Translation? La gnoseologia dell'Essay lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste* (Firenze, Olschki, 2012), and has published essays and articles about Leibniz, Wolff, Kant, etc. With regard to the present article, he is responsible for the Third, Fourth, and Fifth (Conclusion) Paragraphs, and for the general supervision of the paper, too.

Niccolò Caramel è uno studioso di filosofia e di storia della scienza europea in età moderna, con particolare interesse per le tematiche relative alle catastrofi naturali e alla loro percezione da parte della comunità scientifica e filosofica. Ha studiato a Verona, dove si è laureato in Filosofia (2011/2012) e in Scienze filosofiche (2014/2015) con una tesi dal titolo *Scienza, Filosofia, Società. La riflessione sui terremoti del Settecento e Ottocento in Italia meridionale*, sotto la supervisione del prof. Luca Ciancio. Attualmente sta frequentando il secondo anno della laurea magistrale interateneo in Scienze Storiche presso l'Università degli studi di Verona e l'Università degli studi di Trento. Con riferimento al presente articolo, è responsabile dell'introduzione, dei paragrafi primo (introduzione) e secondo di tutta la documentazione storica e scientifica, riguardante il terremoto di Lisbona e le teorie sismiche in generale, che è stata usata nel secondo paragrafo.

Niccolò Caramel is a scholar of Early Modern European Philosophy and History of Science, with particular interest on the issues of natural disasters and their perception among the scientific and philosophical community. He studied in Verona where he obtained his BA degree in Philosophy (2011/2012) and MA in Philosophical Sciences (2014/2015) with a thesis entitled *Science, Philosophy, Society. The Reflection on Seventeenth and Eighteenth Century Earthquakes in Southern Italy*, under the supervision of prof. Luca Ciancio. He is currently attending the second year of MA in Historical Sciences at the University of Verona and University of Trento. With regard to the present article, he is responsible for the Introduction, the First (Introduction) and Second Paragraphs, and for all the historical and scientific documentation about Lisbon Earthquake and Seismic Theories in general, which has been used in the Second Paragraph.

Recebido / Received: 3/02/16

Aprovado / Approved: 20/02/16

RAWLS LEITOR DE KANT

RAWLS READER OF KANT

Walter Valdevino Oliveira Silva

1. INTRODUÇÃO

Com sua mais clássica obra, *Uma teoria da justiça* (1971),¹ o filósofo norte-americano John Rawls (1921-2002) se tornou conhecido por dar origem a um verdadeiro renascimento do debate em filosofia política não só no contexto norte-americano, mas também europeu. Autores como Charles Taylor (1931-), Michael Walzer (1935-) e Alasdair MacIntyre (1929-), por exemplo, escreveram suas obras mais conhecidas, em grande medida, como uma resposta à teoria rawlsiana. Na década de 1990, o filósofo alemão Jürgen Habermas (1929-) – para dar um exemplo europeu – travou um importante debate com Rawls acerca do papel da razão pública.²

A importância de Rawls para esse renascimento da filosofia política, acredito, tem dois motivos principais, ambos ligados ao resgate e à atualização de importantes tradições do pensamento político: em primeiro lugar, a teoria do contrato social; em segundo, a apresentação de uma leitura específica da teoria do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) aplicada a essa interpretação contratualista. No Prefácio de *Uma teoria da justiça*, Rawls deixa claro seu duplo objetivo:

¹ Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Tradução em português da edição revisada de 1975: Rawls, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

² Habermas, Jürgen. “Politischer Liberalismus - Eine Auseinandertzung mit Rawls”. In *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 65-94 (publicado originalmente em inglês como “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism”. In *The Journal of Philosophy*, XCI, n.º 3, March, 1995); Rawls, John. “Reply to Habermas”. In *The Journal of Philosophy*, XCII, n.º 3, March, 1995, pp. 132-180; Habermas, Jürgen. “‘Vernunftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder”. In *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 95-127.

Minha tentativa foi de generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant. Desse modo, espero que a teoria possa ser desenvolvida de forma a não mais ficar aberta às mais óbvias objeções que se lhe apresentam, muitas vezes consideradas fatais. Além disso, essa teoria parece oferecer uma explicação sistemática alternativa da justiça que é superior, ou pelo menos assim considero, ao utilitarismo dominante da tradição. A teoria resultante é altamente kantiana em sua natureza.³

De forma bastante resumida, a teoria da justiça como equidade de Rawls, tendo como pano de fundo esse resgate contratualista e kantiano,⁴ tem por objetivo a criação de um experimento mental – portanto, uma situação hipotética⁵ – no qual seja possível pensar uma situação de imparcialidade e justiça por meio da qual possamos escolher quais princípios fundamentais gostaríamos que regessem a sociedade democrática em que estamos inseridos. Nessa situação hipotética de contrato social, chamada de *posição original*, concebe-se que as partes contratantes estão sob o que Rawls chama de *véu de ignorância*, ou seja, ignoram quaisquer aspectos contingentes e particulares a respeito delas mesmas: lugar em que ocupam na sociedade (classe social), dotes naturais, inteligência, força, sexo, opção sexual, concepções sobre suas escolhas de vida (profissão, religião, hobbies etc.). Fica preservado, entretanto, todo o conhecimento sobre o funcionamento dos aspectos gerais de qualquer sociedade democrática. Dadas essas condições, a pergunta é: quais princípios de justiça as partes contratantes escolheriam para estabelecer os aspectos básicos da sociedade na qual estariam inseridas sem saberem quais seriam suas características pessoais após a “suspensão” do véu de ignorância? Em sua argumentação, Rawls defenderá que serão escolhidos dois princípios de justiça:

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença).⁶

Não abordarei aqui o conteúdo desses dois princípios de justiça. Meu objetivo, mais especificamente, é mostrar como Rawls inspira-se na teoria kantiana do imperativo categórico para elaborar seu contrato social hipotético. Como ele mesmo esclarece,

[o] véu de ignorância é uma condição tão natural que algo parecido deve ter ocorrido a muitas pessoas. A formulação apresentada no texto está implícita, julgo eu, na doutrina kantiana do

³ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. XXII.

⁴ Na nota 4, página 12, de *Uma teoria da justiça*, Rawls esclarece quais obras considera fundamentais: “... considerarei como obras definidoras da tradição contratualista as obras *Segundo Tratado do Governo* de Locke, *O Contrato Social* de Rousseau e os trabalhos sobre a ética de Kant, começando por *Os Fundamentos da Metafísica da Moral*.” (Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 659).

⁵ “Na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção da justiça.” (Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 13).

⁶ A citação refere-se à formulação final dos dois princípios de justiça, contida na obra *Justiça como equidade: uma reformulação*, de 2002, depois de alterações realizadas por Rawls ao longo das décadas de 1970, 1980 e 1990: Rawls, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 60.

imperativo categórico, tanto no modo como esse critério processual é definido quanto no uso que Kant faz dele. Assim, quanto Kant nos diz para testarmos nossa máxima através da consideração de qual seria o caso se ela fosse uma lei universal da natureza, ele deve supor que não conhecemos nosso lugar dentro desse sistema natural imaginado. Ver, por exemplo, a sua discussão do tópico do juízo prático em *The Critique of Practical Reason*, Academy Edition, vol. 5, pp. 68-72.⁷

Fica evidente, sobretudo se considerarmos a obra de Rawls em seu conjunto, que essa inspiração kantiana o acompanhará até as últimas formulações de sua teoria da justiça como equidade dentro do quadro de um *liberalismo político*. A ideia de critério processual de teste permanecerá constante em sua teoria e será o elemento estruturador do que eu chamaria de “reflexividade” de sua teoria, ou seja, a forma pela qual seria possível pensar, no funcionamento efetivo das democracias, os passos para justificar hipoteticamente os princípios de justiça através de um *equilíbrio reflexivo* cujo objetivo é alcançar um *consenso sobreposto*. Dito de outra forma: o objetivo de Rawls é que sua teoria sirva, na prática política das democracias liberais, como um procedimento de teste para verificarmos a que distância nossa sociedade estaria daquilo que, em condições ideais de escolha, seria escolhido como um conjunto de princípios justos. Para tanto, outro elemento de inspiração kantiana assume uma papel central em sua teoria, a publicidade:

É fácil perceber que a condição de publicidade está implícita na doutrina kantiana do imperativo categórico, na medida em que este exige que atuemos de acordo com princípios que, como pessoas racionais, estaríamos dispostos a elaborar como leis para o reino dos objetivos. Kant pensava nesse reino como uma comunidade ética, por assim dizer, que tem esses princípios morais como seu estatuto público.⁸

Para Rawls, sua interpretação do primeiro princípio da justiça – que, como vimos, estabelece a liberdade igual e a prioridade dos direitos – está profundamente ligada à ideia de autonomia kantiana, muito mais do que à ideia de universalidade. A vinculação proposta por Rawls em relação a Kant, dessa forma, é fortemente moral no sentido de que só há escolha moral se houver escolha feita por seres racionais, iguais e livres. A lei moral, definida dessa forma, é a que permite a existência de uma comunidade ética. A posição original é a forma pela qual Rawls aplica a doutrina kantiana à sua versão do contrato social. Ao longo do importante §40 (“A interpretação kantiana da justiça como equidade”) de *Uma teoria da justiça*, Rawls deixa claro esse vínculo:

... quando as pessoas agem com base nesses princípios, estão agindo de acordo com princípios que elas escolheriam em sua condição de pessoas racionais e independentes numa posição original de igualdade. Os princípios de suas ações não dependem das contingências naturais ou sociais,

⁷ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, pp. 668-9. Na nota 5, página 11, de *Uma teoria da justiça*, Rawls também enfatiza quais são as obras que está levando em consideração: “Kant esclarece que o consenso original é hipotético. Ver *The Metaphysics of Morals*, parte I (Rechtslehre), sobretudo §§47, 52; e parte II do ensaio “Concerning the Commum Saying: This May Be True in Theory but It Does Not Apply in Practice”, in *Kant’s Political Writings*, org. Hans Reiss e trad. de H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), pp. 73-87; George Vlachos, *La Pensée politique de Kant* (Paris, Presses Universitaires de France, 1962), pp. 326-335; e J. G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right* (Londres, Macmillan, 1970), pp. 109-112, 133-136, para uma discussão mais aprofundada.” (Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 659).

⁸ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 144.

tampouco refletem a tendência resultante da especificidade de seu projeto de vida ou as aspirações que as motivam.⁹

Mais do que isso, essas condições não se limitam somente às restrições hipotéticas da posição original. Em *Uma teoria da justiça*, elas têm a pretensão de ser um guia de ação igualmente aplicável ao curso diário dos acontecimentos. Agir assim seria um sinal de que as pessoas estariam expressando sua “própria natureza”:

Mas quando, conscientemente, agimos com base nos princípios da justiça ao longo do curso ordinário dos acontecimentos, nós deliberadamente aceitamos as limitações da posição original. Uma razão para se fazer isso, no caso de pessoas que podem e querem agir assim, é dar expressão à própria natureza.¹⁰

Rawls, portanto, faz uma analogia direta entre os princípios da justiça e os imperativos categóricos. Somente seres racionais, livres e iguais poderiam tomá-los como princípio de conduta, e ambos se aplicam a nós independentemente de nossos objetivos particulares, ou seja, independentemente das contingências, da heteronomia:

A descrição da posição original se parece com o ponto de vista do eu em si, ou nômemo, no que se refere ao significado de um ser racional igual e livre. Nossa natureza de seres desse tipo se revela quando agimos segundo os princípios que escolheríamos quando essa natureza é colocada nas condições que determinam a escolha. Assim, os homens mostram sua liberdade, sua independência em relação à contingências da natureza e da sociedade, agindo de maneiras que eles teriam aprovado na posição original.¹¹

2. O FATO DO PLURALISMO E A QUESTÃO DA UNIVERSALIDADE

Após a publicação de *Uma teoria da justiça*, Rawls inicia um longo processo de correções e alterações em suas concepções. Essas mudanças dizem respeito, principalmente, a especificações dos conceitos de liberdades e direitos básicos e de bens primários, e a reforçar sua visão contra a teoria do bem-estar social.

Entretanto, será somente na década de 1980 que Rawls fará a mudança mais radical em sua teoria. Esse processo ocorre porque Rawls se dá conta de que não havia, em *Uma teoria da justiça*, uma distinção entre filosofia moral e filosofia política. Isso implicava, do mesmo modo, a indistinção entre o que Rawls chamará de *doutrinas abrangentes* – ou seja, concepção religiosas, morais e filosóficas de mundo –, e uma *concepção política* de justiça, voltada exclusivamente para os aspectos que dizem respeito à estrutura básica da sociedade.¹²

⁹ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 277.

¹⁰ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 277.

¹¹ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, pp. 280-1.

¹² “A estrutura básica da sociedade é a maneira como as principais instituições políticas e sociais da sociedade interagem formando um sistema de cooperação social, e a maneira como distribuem direitos e deveres básicos e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social no transcurso do tempo. (...) A Constituição política com um judiciário independente, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a estrutura da economia (na forma, por exemplo, de um sistema de mercados competitivos com propriedade privada dos meios de produção), bem como, de certa forma, a família, tudo isso faz parte da

O problema da estabilidade da teoria da justiça como equidade, então, é ampliado com a percepção de Rawls de que o problema do liberalismo político – ou das democracias liberais é

... saber como uma sociedade democrática estável e justa, composta por cidadãos livres e iguais, mas profundamente divididos por doutrinas – religiosas, filosóficas e morais – incompatíveis entre si, pode existir de maneira durável. Dito de outra forma, como é possível que doutrinas profundamente opostas, cada uma delas querendo ser abrangente, coexistam e apoiem a concepção política representada pela democracia constitucional? Quais são a estrutura e o conteúdo de uma concepção política capaz de obter o apoio de tal consenso por justaposição?¹³

O objetivo da distinção entre filosofia moral e filosofia política é tentar dar conta daquilo que Rawls chamou de *o fato do pluralismo*. É uma característica irreversível das democracias contemporâneas a existência de uma multiplicidade de concepções, entre os cidadãos, sobre o que consistiria uma boa vida, sobre quais atitudes e comportamentos seriam moralmente corretos etc. Mais do que isso, dentro de cada cidadão também se encontram crenças muitas vezes incompatíveis sobre os mais diversos aspectos de suas vidas.¹⁴

Se Rawls teve o primeiro grande mérito de renovar os debates sobre filosofia política com a publicação de *Uma teoria da justiça* e sua concepção renovada do contrato social clássico, com o fato do pluralismo ele foi ainda mais longe do ponto de vista teórico e estabeleceu o segundo marco para a filosofia política contemporânea: qualquer teoria que vincule aspectos políticos a concepções morais inevitavelmente entrará em choque com a pluralidade de doutrinas morais, filosóficas e religiosas que os princípios democráticos buscam garantir.

Isso, de forma alguma, significa que Rawls resolveu a questão ao fazer essa cisão entre filosofia política e filosofia moral. A tensão e os limites postos por essa cisão, na verdade, são a expressão das próprias tensões teóricas e práticas das democracias contemporâneas.

A pergunta, então, é: como Rawls acomodará as aspectos kantianos de sua primeira versão da teoria da justiça como equidade com o fato do pluralismo enquanto o elemento central de sua teoria política liberal?

Em “A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica”,¹⁵ de 1985, Rawls pretende abandonar todas concepções que remetam à “pretensão a uma verdade universal ou que dizem respeito à natureza e à identidade essenciais da pessoa”.¹⁶ O artigo tem como objetivo corrigir mal-entendidos principalmente em relação a um artigo anterior, de 1980, intitulado “O construtivismo kantiano na teoria moral”: “... o título dessas conferências, ‘O construtivismo kantiano na teoria moral’, foi uma fonte de mal-entendidos, dado que a

estrutura básica. A estrutura básica é o contexto social de fundo dentro do qual as atividades de associação e indivíduos ocorrem. Uma estrutura básica justa garante o que denominamos de justiça de fundo [*background justice*].” (Rawls, John. *Justiça como equidade*, pp. 13-14.

¹³ Rawls, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. X.

¹⁴ Uma importante análise da questão do papel frequentemente negligenciado dos conflitos internos na teoria democrática é feita por Catherine Audard em “Promessas e limites da democracia deliberativa: Habermas, Arendt e Rawls”. In Audard, Catherine. *Cidadania e democracia*. Trad. Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, pp. 62-85.

¹⁵ Rawls, John. *Justiça e democracia*, pp. 199-241.

¹⁶ Rawls, John. *Justiça e democracia*, p. 201.

concepção da justiça que nelas é examinada, é política. Teria sido melhor dizer ‘O construtivismo kantiano na filosofia política’.¹⁷

Fica claro, portanto, que o objetivo de Rawls foi manter a analogia com Kant, mas eliminando ou reduzindo ao máximo as pretensões morais e de universalidade. Para tanto, voltará à ideia já exposta em *Uma teoria da justiça* de que sua concepção política de justiça tem como aplicação somente a estrutura básica da sociedade, ou seja, as instituições econômicas, sociais e políticas que regulam o funcionamento de uma democracia liberal.

A interpretação inicial do universalismo kantiano é, assim, colocada de lado, e Rawls adota uma visão claramente histórica:

O ponto essencial é que, em matéria de prática política, nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção da justiça no quadro de um Estado democrático moderno. As condições históricas e sociais desses Estados têm suas origens nas guerras de religião que se seguiram à Reforma e no desenvolvimento posterior do princípio de tolerância, assim como no progresso do governo constitucional e das instituições próprias das economias de mercado industriais em grande escala. Essas condições modificam profundamente as exigências de uma concepção da justiça política que pudesse ser posta em prática. De fato, esta deve ter em conta uma diversidade de doutrinas e a pluralidade das concepções do bem que se defrontam e que são efetivamente incomensuráveis entre si, sustentadas pelos membros das sociedades democráticas existentes.¹⁸

Assim, Rawls faz mais do que separar de modo radical filosofia política e filosofia moral, e assume que sua visão do liberalismo político está profundamente enraizada em uma conjuntura histórica específica que tem como elemento central o longo percurso iniciado pela Reforma Protestante até os dias de hoje, responsável por instaurar o pluralismo democrático – senão como prática, como ideal. Como conciliar essa alteração com a inspiração kantiana que, ao mesmo tempo, segue estruturando a concepção de posição original, véu de ignorância etc.?

3. RAWLS LEITOR DE KANT

Para compreendermos de que forma Rawls tenta fazer essa conciliação, acredito que seja incontornável voltar aos seus cursos de Filosofia ministrados na Universidade de Harvard entre as décadas de 1960 e 1990. Com publicação tardia em relação ao resto de suas obras, esses cursos nos ajudam a perceber de que forma Rawls, enquanto elaborava sua própria teoria, mantinha um “diálogo” permanente com os grandes nomes da Filosofia. As obras *Conferências sobre a história da filosofia política*, publicada pela primeira vez em 2007, e *História da filosofia moral*, publicada inicialmente em 2000,¹⁹ compilam os cursos ministrado por Rawls sobre Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Jean-Jacques Rousseau, John Stuart Mill, Karl

¹⁷ Rawls, John. *Justiça e democracia*, p. 202, nota 1.

¹⁸ Rawls, John. *Justiça e democracia*, p. 204.

¹⁹ Rawls, John. *Lectures on the history of political philosophy*. Harvard University Press, 2007 (edição brasileira: Rawls, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012); Rawls, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Harvard University Press, 2000 (edição brasileira: Rawls, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005).

Marx, Henry Sidgwick, Joseph Butler, Gottfried Wilhelm Leibniz, Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Muitas vezes, quando se lê *Uma teoria da justiça* ou *O liberalismo político*, é possível ficar com a impressão, por exemplo, de que Rawls menosprezou a tradição utilitarista, resumindo-a a um capítulo crítico na primeira obra (§5 – “O utilitarismo clássico”) e a poucas referências superficiais nos demais textos. Ler os cursos de Rawls sobre Hume, Mill e Sidgwick contribui, assim, para dissipar essa impressão de que o autor nunca se aprofundou no estudo do utilitarismo.

Meu ponto, aqui, é que o mesmo ocorre em relação à apropriação que Rawls faz de Kant. Sem uma leitura atenta de seus cursos sobre Kant,²⁰ torna-se obscuro querer imaginar por que Rawls afirma, em *O liberalismo político*, de 1993, que

... a doutrina de Kant é uma visão moral abrangente em que o ideal de autonomia tem uma papel regulador para tudo na vida. Isso a torna incompatível com o liberalismo político da justiça como equidade. Um liberalismo abrangente baseado no ideal de autonomia pode, evidentemente, fazer parte de um consenso sobreposto razoável que endosse uma concepção política; mas, como tal, não é apropriado para fornecer uma base pública de justificação. (...) as concepções básicas de pessoa e sociedade na visão de Kant têm, assim o supomos, um fundamento em seu idealismo transcendental. (...) O idealismo transcendental e outras doutrinas metafísicas desse tipo não desempenham nenhum papel em sua [teoria da justiça como equidade] organização e exposição.²¹

Passo, então, a alguns comentários pontuais sobre a leitura que Rawls realiza da teoria kantiana. Meu objetivo não é replicar a forma pela qual Rawls ensina a teoria de Kant para seus alunos, mas somente destacar trechos que considero essenciais para mostrar em que sentido o filósofo americano abandona o que ele considerava ser uma visão kantiana rígida, para adotar uma espécie de mero arcabouço kantiano.

Grande admirador de Jean-Jacques Rousseau – a quem irá contrapor a Hobbes nas *Conferências sobre a história da filosofia política* – Rawls escolherá o filósofo genebrino como uma espécie de guia para ler Kant e buscar entender sua obra como um todo coerente, sem se prender a detalhes.

A herança rousseauista em Kant, para Rawls, expressa-se na visão de que, enquanto a razão teórica facilmente excede seus limites, nos levando às contradições demonstradas na exposição das antinomias, a razão prática, de forma “democrática”, é capaz de levar até os cidadãos menos instruídos a alcançar o mais alto grau de exatidão no que diz respeito à ação. É a realização dessa possibilidade que caracterizará a liberdade e a autonomia do agente moral.

²⁰ Barbara Herman, organizadora da obra *História da filosofia moral*, afirma o seguinte no Prefácio da obra: “Em meados da década de 1970, o curso [sobre Ética e Psicologia Moral] se alterou, e Rawls passou a se concentrar preponderantemente na teoria ética de Kant. A mudança coincidiu com o período de trabalho que conduziu a suas Palestras Dewey de 1980 (‘O construtivismo kantiano na teoria moral’, proferidas na Universidade de Columbia), em que Rawls se dedicava a ‘demonstrar mais claramente as raízes kantianas de *Uma teoria da justiça*’ e a elaborar a forma kantiana do construtivismo, sem o quê, pensava ele, seria impossível prosseguir com ‘o progresso da teoria moral’. A primeira vez que ele lecionou o novo material sobre Kant foi num seminário de pós-graduação (na primavera de 1974) sobre o tema da Bondade Moral em Kant; e, na primeira de 1977, Rawls proferiu a primeira série de suas ‘conferências sobre Kant’. (...) As conferências aqui reunidas provêm da última versão do curso, de 1991.” (Rawls, John. *História da filosofia moral*, pp. XIII-XIV).

²¹ Rawls, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora Ática, 2000, pp. 144-6.

Por outro lado, Rawls insiste no fato de que

Kant não tem a intenção de nos ensinar o que é certo e errado (ele o consideraria presunçoso), mas de fazer-nos cientes de que o direito moral tem sua raiz em nossa razão livre. (...) Devo acrescentar, em relação a isso, que é possível que Kant procure também, em virtude de sua formação pietista, uma forma de reflexão moral que possa razoavelmente ser utilizada para verificar a pureza de nossos motivos. Sabemos, de maneira geral, o que é certo e o que é errado, mas somos amiúde tentados a agir pelas razões erradas, e nem sempre estamos cientes disso.²²

Aqui, temos o início da argumentação central de Rawls que culminará com sua rejeição da utilidade do esquema moral kantiano como inspiração para a elaboração de sua teoria da justiça como equidade. Kant não nega que nossos desejos, impulsos, carências e necessidades – tudo aquilo que constitui a heteronomia – tenham imensa força psicológica. O que ele afirma, opondo-se a David Hume, é que um agente moral consegue ir contra esses desejos e submeter-se à lei moral, ou seja, à prioridade reguladora da razão prática.

Para Kant, então, quem age de acordo com os princípios da razão prática pura são pessoas dotadas daquilo que ele denomina *boa vontade*. Essa boa vontade seria algo bom em si mesmo, ao contrário de todas as outras coisas que consideramos boas porque dependem de condições, como, por exemplo, a satisfação da fome. Trata-se, portanto, de uma boa vontade que ocupa um lugar hierarquicamente superior à satisfação de desejos e impulsos, e, assim, à própria felicidade:

O propósito, pensa Kant, pelo qual a natureza realmente nos conferiu a razão tem que ser o de produzir uma boa vontade. A capacidade de raciocinar e entender os princípios da razão é claramente necessária para que tenhamos uma vontade capaz de interessar-se pelos princípios da razão prática. Portanto, num mundo em que a natureza distribui seus dotes de maneira inteligente, cumpre que o propósito de termos a razão seja o de produzir uma boa vontade. Seguramente, é possível objetar que podem existir outros propósitos possíveis, embora Kant pense que, ao eliminar o propósito de promover a nossa felicidade, ela tenha descartado a única alternativa viável.²³

A filosofia moral kantiana, nesse sentido, não tem por objetivo dizer como ser feliz, mas como ser digno da felicidade. A felicidade, para Kant, é um propósito condicionado, enquanto a realização do homem como ser moral é o propósito final da existência humana, que o eleva à condição de participante do reino dos fins. Rawls reconhece a importância dessa visão para a construção de nossas intuições democráticas, mas vê como extremamente problemática a vinculação da vida humana ao cumprimento da lei moral:

... a importância que Kant confere à lei moral e à necessidade de agirmos segundo ela tem um aspecto religioso óbvio, e que seu texto tem ocasionalmente um caráter devoto. Na segunda *Crítica*, há dois exemplos explícitos. Um deles é a passagem que se inicia com: 'Dever! Sublime e imenso nome... que origem é digna de ti?' (5:86s.). O outro é a passagem que se inicia com: 'Duas coisas encham o espírito... de admiração e veneração... os céus estrelados acima de mim e a lei moral dentro de mim' (5:161s.). (...) Esses aspectos religiosos, mesmo pietistas, da filosofia moral de Kant

²² Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 171.

²³ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 181.

se afiguram óbvios; toda consideração de sua filosofia moral que os negligencie perderá muito do que lhe é essencial.²⁴

A crítica de Rawls, portanto, diz respeito à sacralização e à reverência em relação à lei moral, enquanto coloca em segundo plano valores cotidianos da vida. O que Kant chama de dever humano de cultivar nossa perfeição moral e natural, na leitura rawlsiana, seria muito semelhante a um chamamento religioso.

É bastante interessante notar como essa leitura de Rawls que considera a teoria moral kantiana como um reflexo de sua educação pietista luterana é exatamente a mesma feita pelo filósofo comunitarista Alasdair MacIntyre, um dos mais ferrenhos críticos da teoria rawlsiana:

Esse reconhecimento de não podermos escapar à definição dos nossos relacionamentos segundo tais bens [de excelência] é perfeitamente compatível com o reconhecimento de que cada sociedade tem, e tem tido, códigos diferentes de sinceridade, justiça e coragem. Os pietistas luteranos educavam os filhos na convicção de que sempre se deve falar a verdade para todos, fossem quais fossem as circunstâncias ou consequências, e Kant foi um desses filhos. Os pais bantos tradicionais ensinavam os filhos a não falar a verdade com desconhecidos, já que acreditavam que isso poderia deixar a família vulnerável à bruxaria. Na nossa cultura, ensinaram muitos de nós a não dizer a verdade às velhas tias-avós que nos pedem opinião sobre seus chapéus. Mas cada um desses códigos expressa o reconhecimento da virtude da sinceridade. E o mesmo acontece com os diversos códigos de justiça e de coragem.²⁵

Mas, para além desses críticas externas, o problema está em que a concepção kantiana extrapola a esfera estritamente moral porque exige uma configuração social que esteja de acordo com essa adequação aos propósitos finais de nossa existência.

Não entrarei, aqui, na descrição detalhada que Rawls faz do procedimento do imperativo categórico, mas, nela, fica claro o papel do mundo social, que também pode ser depreendido de sua primeira formulação: “age como se a máxima de tua ação devesse se tornar, através da tua vontade, uma lei universal da natureza”.²⁶ O teste final para essa primeira formulação do imperativo categórico é justamente o da universalização, consistindo na necessidade de o agente racional poder aplicar uma máxima à qual aderem todos os participantes de sua comunidade moral e verificar, então, se há contradição nessa aplicação. Coletivamente, portanto, há o conhecimento público de quais máximas podem e de quais não podem ser universalizadas.

O mesmo se aplica à segunda formulação do imperativo categórico: “age de tal modo que sempre trates a humanidade, tanto em tua própria pessoa como na pessoa de qualquer outro, jamais simplesmente como um meio, mas sempre, ao mesmo tempo, como um fim”.²⁷ Rawls oferece uma interpretação própria para a articulação entre as três formulações do imperativo categórico, de modo que, segundo ele, se afasta do texto de Kant, mas sem distorcer suas ideias:

²⁴ Rawls, John. *História da filosofia moral*, pp. 184-186. A referência a Kant é de *Critique of Practical Reason (KP)*. L. W. Beck (trad.). Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.

²⁵ MacIntyre, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 324.

²⁶ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 196.

²⁷ Rawls, John. *História da filosofia moral*, pp. 209-10.

Minha conjectura é a seguinte: na primeira formulação (que se utiliza da fórmula da lei da natureza) olhamos para a situação moral a partir do ponto de vista do agente. Enquanto pessoas razoáveis e conscienciosas, devemos submeter nossas máximas racionais (que são suscitadas, digamos, por nossas inclinações em algum contexto efetivo ou possível da vida cotidiana) ao teste do procedimento do IC [imperativo categórico]. Considerando-nos sujeitos a exigências morais, queremos verificar se é permissível agir segundo nossa máxima.

Na segunda formulação, entretanto, o imperativo categórico nos conduz a considerarmos a nós mesmos e aos outros como afetados pela ação proposta. Isto é, nós e os outros somos vistos como passivos; ou, como diz Kant, devemos tratar a humanidade, em nós e nos outros, sempre como um fim. Na terceira formulação (a da autonomia) voltamos de novo ao ponto de vista do agente, desta vez não como alguém sujeito a exigências morais, mas como alguém que está, por assim dizer, legislando a lei universal; aqui, o procedimento do IC é visto como o procedimento que, se a ele aderirmos com plena compreensão de seu significado, nos possibilitará considerar a nós mesmos como legisladores da lei universal para um possível reino dos fins).²⁸

Dito de outro modo, as três formulações do imperativo categórico formam um conjunto que permite que nos consideremos não só de modo “passivo”, ou seja, como sujeitos à lei moral, mas como próprios legisladores ativos da lei moral publicamente reconhecida em uma comunidade. Em sentido rousseauista, trata-se de obedecer à lei que prescrevemos a nós mesmos, o que configura a liberdade. Como expõe Rawls, “Kant entende o reino dos fins como uma conjunção sistemática de pessoas razoáveis e racionais sob leis (morais) comuns (...) pública e mutuamente reconhecidas”.²⁹

Entretanto, da mesma forma que ocorre em Rousseau em relação ao conceito de vontade geral, Kant encontrará problemas para deixar claro o papel das diferenças individuais das pessoas, cada uma com seus fins particulares, nesse reino dos fins, que ele descreve da seguinte forma na segunda *Crítica*:

Essa lei (a lei moral) confere ao mundo sensorial, enquanto natureza sensível (no que concerne às pessoas razoáveis e racionais), a forma de um mundo inteligível... sem interferir no mecanismo do [mundo sensorial]. A natureza, no sentido mais amplo, é a existência das coisas sujeitas a certas leis. A natureza sensível de [seres razoáveis na natureza] ... é a sua existência sob leis empiricamente condicionadas. [...] A natureza supra-sensível das mesmas pessoas é sua existência de acordo com leis que são independentes de todas as condições empíricas e que, portanto, pertencem à autonomia da razão pura. (KP 5:43).³⁰

A analogia da unificação, para Rawls, é a mesma que Kant realiza em relação à ciência e sua unidade sistemática unificadora. No mundo social, ocorreria o mesmo com a razão prática pura, cuja função seria a unificação através da totalidade dos fins. O reino dos fins, assim, seria o objetivo *a priori* da vontade pura. Vem daí o que Kant denomina interesse prático puro pelos princípios da moral, já que eles tocam nossa sensibilidade moral.

Como sabemos, essa centralidade da lei moral e dos princípios da razão prática pura coloca Kant em oposição direta às teorias teleológicas, especificamente contra o utilitarismo,

²⁸ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 211.

²⁹ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 239.

³⁰ Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason (KP)*. L. W. Beck (trad.). Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.

mas também contra qualquer tipo de perfeccionismo. Teorias teleológicas colocam o bem como anterior à lei moral, transformando-se esta meramente na situação decorrente da maximização desse bem. O valor moral estaria, portanto, em ser capaz de nos conduzir ao bem e ao justo. Seria um meio, portanto, e não um fim. Para Kant, colocar o bem como anterior ao justo implicaria heteronomia e perda da autoridade soberana da razão prática pura.

O resultado dessa visão do reino dos fins que unifica o mundo social sem ser uma teoria teleológica resulta naquilo que mais influenciou Rawls em relação a Kant: a ideia de construtivismo. De modo semelhante ao que ocorre com os procedimentos matemáticos,

a ideia é formular uma representação procedimental na qual todos os critérios pertinentes do raciocínio correto – moral ou matemático – sejam, tanto quanto possível, postos em evidência. A ideia é que os juízos serão válidos e sólidos se resultarem de um procedimento correto que partiu de premissas verdadeiras. Na teoria kantiana do raciocínio moral, a representação procedimental é dada pelo procedimento do imperativo categórico, que incorpora as exigências que a razão prática pura impõe sobre nossas máximas racionais.³¹

A referência ao procedimento da posição original, juntamente com a ideia de véu de ignorância, na exposta por Rawls já em *Uma teoria da justiça*, fica evidente. Mas não somente isso. Desse construtivismo moral kantiano Rawls também tira inspiração para a formulação de sua própria concepção de pessoa enquanto ser razoável, racional, livre e igual, ou seja, um ser capaz de reconhecer princípios derivados do procedimento do imperativo categórico:

Discernimos como as pessoas são espelhadas no procedimento observando quais faculdades e habilidades, que tipos de crenças e carências etc., elas teriam que ter na qualidade de agentes implicitamente conduzidos pelo procedimento e movidos a conformar-se aos imperativos categóricos particulares que ele autentica. Contemplamos o procedimento apresentado e consideramos o uso que Kant faz dele, e a partir disso elaboramos sua concepção de pessoa. Essa concepção, ao lado da concepção de uma sociedade dessas pessoas, cada uma das quais pode ser um membro legislador de um reino dos fins, constitui a base do construtivismo de Kant.³²

Rawls, portanto, parece estar plenamente de acordo ao menos com o sentido geral da complexa definição kantiana sobre o *fato da razão*, ou seja, a consciência de que a lei moral se aplica a nós de modo supremamente regulador, como algo tão profundo que seja capaz de motivar nossas ações morais mesmo quando tivermos que nos contrapor a nossos desejos. Sem o fato da razão, perderíamos aquilo que a razão pura tem como tarefa essencial, a de orientação:

Em cada esfera, a razão proporciona orientação na medida em que é normativa: estabelece fins e os organiza em uma totalidade de modo que guie, ou direcione, o uso de uma faculdade: o entendimento na esfera teórica; a faculdade de escolha na esfera prática. (...) na esfera prática, a razão pura não é nem constitutiva nem reguladora, mas diretiva: isto é, direciona imediatamente a vontade (como faculdade da escolha). (...) a faculdade de escolha é imediatamente direcionada pela ideia que a razão pura tem da lei moral, lei através da qual a razão constrói para essa faculdade seu objeto *a priori*, o ideal de um reino dos fins (uma totalidade do conjunto dos fins em conjunção sistemática; de pessoas com fins em si mesmas e dos fins (permissíveis) que cada pessoa busca).³³

³¹ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 274.

³² Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 276.

³³ Rawls, John. *História da filosofia moral*, pp. 301-2.

O fato da razão, então, segundo a leitura de Rawls, é a forma pela qual Kant autentica a lei moral, após as tentativas de encontrar um fundamento firme para ela na razão teórica, na experiência, do reino dos fins e até mesmo na ideia de liberdade – todas tentativas abandonadas. Seu objetivo é mostrar que a lei moral está em nossos juízos e sentimentos morais cotidianos, como algo inerente ao nosso caráter. Essa autenticação da lei moral através do fato da razão, para Rawls, é o que caracteriza a concepção construtivista e coerentista/associacionista [*coherentist*] kantiana, que influenciará, como se sabe, a própria forma pela qual pensa a estabilidade social em sua própria teoria:

... a visão de Kant na segunda *Crítica* (conforme a interpretei) voltou-se, de certo modo retrocedendo um passo, a um tipo de intuicionismo, ou ainda de dogmatismo. Mas penso que uma doutrina construtivista e associacionista da razão prática não é desprovida de pontos fortes, e acredito que seja parte do legado que Kant deixou à tradição da filosofia moral. Entretanto, vocês devem saber que essa interpretação de seu pensamento não é aceita por todos. Cumpre que a considerem com cautela.³⁴

O interesse de Rawls volta-se à teoria kantiana em seus aspectos mais amplos de defesa da lei da liberdade e da autonomia, evitando discussões muito específicas sobre o caráter *a priori* da filosofia moral de Kant.

Dados esses aspectos positivos – e inspiradores – da interpretação rawlsiana de Kant, retornamos ao sentido pelo qual sua teoria é vista de forma negativa, ou seja, o já destacado papel religioso. Rawls vê um claro fundo agostiniano na maneira pela qual Kant expõe sua psicologia moral na obra *Religião nos limites da simples razão*:

Temos uma suscetibilidade a sermos movidos pela razão prática pura, e essa suscetibilidade é o sentimento moral, mas como tal, ele é *sui generis*.

Essa leitura se sustenta pela afirmação de Kant, sobre tais predisposições, de que “a primeira não requer razão alguma, a segunda é baseada na razão prática, mas uma razão assim subserviente aos outros incentivos, ao passo que somente a terceira tem razão na razão que é por si mesma prática” (*Rel I* 6:28[23]). Ele enfatiza então, numa clara asserção da psicologia moral agostiniana, que essas disposições não são apenas boas no sentido de que não contradizem a lei moral, mas também são predisposições para o bem. Ademais, são originais na medida em que envolvem a possibilidade da natureza humana e que não podemos nos desfazer delas, tampouco podemos sem elas existir como seres humanos.³⁵

Mais especificamente, Kant adota a visão agostiniana de que quaisquer tipos de falhas morais, independente de sua gravidade, são decorrência do livre exercício de nossa faculdade de escolha e nunca o resultado da influência de desejos provenientes de nossas necessidades físicas ou demandas sociais existentes em determinados contextos históricos. Seu objetivo, com

³⁴ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 307.

³⁵ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 336. Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone (Rel)*. T. M. Greene & H. H. Hudson (trad.). New York: Harper and Row, 1960.

isso, é manter a ideia de espontaneidade absoluta da vontade, já que os desejos só podem ser incorporados em nossas decisões se, primeiramente, passarem pelo crivo de nossa vontade livre de escolha. Somente depois dessa passagem, que ordenará as predisposições para a ação, é que será possível classificar a vontade como boa ou má. Não há, portanto, ação direta de desejos, impulsos ou concepções morais históricas, já que isso solaparia, na estrutura kantiana, a ideia de liberdade. Para quem, como Rawls, incorporou acontecimentos históricos como elementos determinantes em sua teoria, há um conflito evidente.

Além disso, outro problema dessa perspectiva kantiana, segundo a leitura de Rawls, é o risco de que Kant acabe adotando uma visão maniqueísta da psicologia moral, dividindo o sujeito em uma parte boa (“enquanto inteligências pertencentes ao mundo inteligível”) e outra má (“enquanto seres naturais pertencentes ao mundo sensível”³⁶):

O eu bom tem apenas uma predisposição, para empregar a linguagem da *Religião*, qual seja, a predisposição para agir segundo a lei moral. É por isso que, para o eu bom, o ‘eu devo’ é um ‘eu quero’. A única razão por que deixamos de agir segundo aquela lei como o princípio de autonomia consiste em que somos onerados por desejos e inclinações naturais e, por conseguinte, conforme diz Kant, toda pessoa razoável deve querer ser plenamente livre deles (*Gr* II:48 [428]). (...) O eu mau ou natural tem (...) somente uma predisposição, ao menos na medida em que é plenamente racional: a predisposição à felicidade, ou ao amor-próprio racional. (...) Enquanto impelidos por nossos desejos naturais e pelo princípio da felicidade, devemos sempre experimentar as injunções da lei moral como uma frustração, como um elemento estranho que bloqueia o caminho para aquilo que queremos.³⁷

Rawls, entretanto, acredita que Kant se esforçou para tentar mostrar que seguir a lei moral não implica rejeição ao mundo natural, que continuaria a ocupar um importante espaço ao permitir a realização de nossos desejos e impulsos.

4. CONCLUSÃO: A FÉ RAZOÁVEL SECULAR

A concepção geral de unidade da razão – abarcando a razão teórica, a razão prática que alcança sua unidade no reino dos fins e, em um terceiro momento, a unificação das duas – juntamente com o que Kant chama de postulados da fé razoável –, permite transcender essa concepção da moral que permanentemente corre o risco de parecer maniqueísta. Não há, portanto, interferência do mundo inteligível, no qual se situa a autonomia da razão pura, sobre o mundo natural:

O que torna um mundo inteligível não é nossa presença em um outro mundo ontologicamente distinto deste mundo, que não exista no espaço e no tempo, mas o agirmos todos nós, aqui e agora, segundo a lei moral sob a ideia de liberdade. O reino do fins é um ideal secular.³⁸

³⁶ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 348.

³⁷ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 348. Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals (Gr)*. H. D. Paton (trad.). New York: Harper and Row, 1964.

³⁸ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 358.

Rawls acredita – em uma interpretação que ele mesmo insiste não ser consensual – que a importância de Kant se dá em dois âmbitos: no pessoal, no sentido de reforçar nosso caráter moral, e no político, no sentido da promoção de um reino dos fins que leve à condição de felicidade coletiva. É essa conjunção que promove o que Kant chamará de *sumo bem*. Com isso, Rawls quer deixar de lado os argumentos kantianos sobre a existência de Deus como condição de existência desse sumo bem (*KP* 15:124s), ficando somente com o aspecto secular da concepção. Em outras palavras, Rawls acredita que tratar o reino dos fins de modo secular e como objeto da lei moral dispensaria os postulados de Deus para fazer a conexão entre virtude (moral) e felicidade. A importância da fé razoável, portanto, reside não no seu caráter possivelmente divino, mas em sua própria possibilidade de existência:

Opino que, embora [a fé prática] não requeira os postulados de Deus e da imortalidade, requer, sim, certas crenças acerca da natureza e do mundo social. Não é suficiente afirmar nossa liberdade e reconhecer a liberdade de todas as pessoas em virtude de suas faculdades da razão. Pois só podemos acreditar que um reino dos fins é possível no mundo se a ordem da natureza e as necessidades sociais não forem hostis a esse ideal. Pois, para tanto, o mundo deve conter forças e tendências que, a longo prazo, tendam a produzir ou ao menos sustentar um tal reino e educar a humanidade para que promova esse fim.³⁹

Rawls acredita que “o curso da história humana está progressivamente melhorando” e que não seria nem um pouco absurdo considerar a possibilidade de construção de uma “confederação de Estados democráticos constitucionais, que assegurarão, então, a paz perpétua e encorajarão o livre desenvolvimento da cultura e das artes”.⁴⁰ Para ele, o abandono da fé razoável significa necessariamente abandonar também as próprias ideias de democracia e daquilo que lhe dá fundamento: a liberdade humana e a lei moral, que constituem os interesses fundamentais da humanidade.

Ao considerar a teoria moral kantiana uma teoria abrangente com pressupostos que, segundo ele, resvalam perigosamente para visões de fundo religioso, Rawls tenta isolar a inspiração kantiana exclusivamente para o âmbito hipotético de sua teoria.

O equilíbrio, entretanto, é precário: se teorias morais abrangentes efetivamente não servem para justificar princípios políticos em sociedades pluralistas nas quais os cidadãos possuem as mais diversas e – com frequência – incompatíveis concepções morais, religiosas e filosóficas, os aspectos kantianos ficam relegados ao plano hipotético, seja na teoria, seja na prática política efetiva de argumentação para a construção de consensos.

Rawls, de forma correta, se deu conta de que não fazia sentido pressupor que os cidadãos de regimes democráticos fossem kantianos. Sua aposta é a de que cidadãos religiosos, hedonistas, utilitaristas, kantianos etc. possam endossar um consenso mínimo sobre os princípios básicos que regulam sua sociedade, usando até mesmo parte da argumentação de suas doutrinas de preferência. Se essa visão causa incômodo à ortodoxia kantiana, ela, ao mesmo tempo, também

³⁹ Rawls, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 365-6.

⁴⁰ Rawls, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 366.

indica que Rawls, ao menos, cumpriu seu papel de atualizar o debate – tornado clássico justamente por Kant – entre teoria e prática.⁴¹

RESUMO: São dois os objetivos deste texto: primeiramente, mostrar que, para compreendermos as mudanças de interpretação que o filósofo norte-americano John Rawls realiza entre suas obras *Uma teoria da justiça* (1971) e *O liberalismo político* (1993) acerca da teoria de Immanuel Kant, é fundamental voltarmos aos textos dos cursos ministrados por Rawls, em Harvard, sobre a teoria kantiana. A simples leitura de suas duas principais obras não nos permite compreender inteiramente sua análise a respeito de sua inspiração na filosofia moral kantiana. Em segundo lugar, o texto procura percorrer, em uma tentativa de síntese, os pontos essenciais da leitura que Rawls faz de Kant, mostrando os aspectos apropriados e os rejeitados da teoria do filósofo de Königsberg.

PALAVRAS-CHAVE: Rawls, Kant, política, moral, pluralismo, universalismo

ABSTRACT: This text has two objectives: first, showing that in order to understand the interpretation shift regarding Immanuel Kant's theory between John Rawls's *A Theory of Justice* (1971) and *Political Liberalism* (1993) a return to the manuscripts of the courses taught by Rawls in Harvard, on Kantian theory, is paramount. Reading his two main works is not sufficient for the proper understanding of his appropriation of Kant's moral theory. Second, this text aims at an elucidation and synthesis of the main aspects of Rawls's reading of Kant, stressing what Rawls takes and rejects out of the philosopher of Königsberg.

KEYWORDS: Rawls, Kant, politics, moral, pluralism, universalism

BIBLIOGRAFIA

AUDARD, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa*. Trad. Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

HABERMAS, Jürgen. "Politischer Liberalismus - Eine Auseinandertzung mit Rawls". In *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 65-94.

_____. "'Vernunftig' versus 'Wahr' oder die Moral der Weltbilder". In *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 95-127.

_____. "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism". In *The Journal of Philosophy*, XCI, n.º 3, March, 1995.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru: EDUSC, 2001.

KANT, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals (Gr)*. H. D. Paton (trad.). New York: Harper and Row, 1964.

_____. *Critique of Practical Reason (KP)*. L. W. Beck (trad.). Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.

_____. *Religion within the Limits of Reason Alone (Rel)*. T. M. Greene & H. H. Hudson (trad.). New York: Harper and Row, 1960.

_____. *Kant's Political Writings*. Hans Reiss (org.), trad. de H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

⁴¹ Kant, Immanuel. "On the common saying: this may be true in theory but it does not apply in practice" (*"Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática"*). In *Kant's Political Writings*. Hans Reiss (org.), trad. de H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 61-92.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

_____. "Reply to Habermas". In *The Journal of Philosophy*, XCII, n.º 3, March, 1995, pp. 132-180.

_____. *Lectures on the history of moral philosophy*. Harvard University Press, 2000.

_____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Lectures on the history of political philosophy*. Harvard University Press, 2007.

_____. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Tradução em português da edição revisada de 1975: Rawls, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000

Walter Valdevino Oliveira Silva possui graduação em Filosofia pela UNICAMP (1999-2003), mestrado em Ética e Filosofia Política pela PUCRS (2003-2005) e doutorado em Ética e Filosofia pela PUCRS (2005-2009), com Estágio de Doutorando (bolsa CAPES) na École Normale Supérieure, Paris, França (2006-2007), e tese que obteve Menção Honrosa no Prêmio Capes de Tese Edição 2010. Foi bolsista CAPES-PNPD no Pós-Doutorado em Filosofia da PUCRS (2010-2011). É Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). É membro do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ (PPGFIL-UFRRJ), na Linha de Pesquisa Subjetividade, Ética e Política. É líder do Grupo de Pesquisa Contratualismo Moral e Político (CNPq).

Walter Valdevino Oliveira Silva has a B.A. in Philosophy (UNICAMP, 1993-2004), and a MA (2003-2005) and PhD (2005-2009) in Philosophy at PUCRS, with a PhD internship (with a CAPES fellowship) at École Normale Supérieure (2006-2007), and a Post-Doctoral research fellowship at the Graduate Department in Philosophy at PUCRS (2010-2011). Doctor Silva's dissertation was awarded an Honorable Mention in the CAPES Dissertation Award, 2010. He is currently an Adjunct professor at the Department of Philosophy in the Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) and a professor at the graduate department, in the same university, AOR: Subjectivity, Ethics and Politics. Currently, he is the lead researcher in the Research Group in Political and Social Contractualism (registered at the Brazilian Research Council, CNPq).

Recebido / Received: 1/03/16

Aprovado / Approved: 16/03/16

GIUSEPPE ZAMBONI INTERPRETE DI KANT

Ferdinando Luigi Marcolungo

All'interno delle interpretazioni che la Neoscolastica italiana diede di Kant, quella di Giuseppe Zamboni (1875-1950) occupa certamente un posto del tutto singolare non solo per il legame che ebbe storicamente con le vicende del suo insegnamento alla Cattolica di Milano, ma anche per l'importanza che può rivestire, a mio avviso, sul piano teoretico. Il confronto con Kant si rivela essenziale per l'impianto stesso della gnoseologia pura o "filosofia dell'esperienza immediata, elementare e integrale", ossia con la stessa proposta filosofica di Zamboni, non molto lontana, almeno per alcuni aspetti, dalla fenomenologia pura di Edmund Husserl.¹ Il retroterra delle analisi zamboniane è rappresentato dalla crisi del positivismo ottocentesco e dalla ripresa del problema della conoscenza secondo quella linea che in ambito tedesco, all'interno del neokantismo, veniva allora definita come *erkenntnistheoretisch*, in opposizione allo psicologismo positivista. La nostra conoscenza non si limita ai contenuti sensitivi, ma è segnata piuttosto dalla possibilità di leggerli alla luce dell'intelligenza, che è in grado di assicurare oggettività al nostro conoscere: «Ciò che è immediatamente presente e manifesto – ribadirà Zamboni – esiste realmente, almeno nella forma e nella misura con cui si manifesta».²

Il mio proposito è di mostrare anzitutto il posto che il confronto con Kant ebbe all'interno della Neoscolastica italiana, con riferimento alle vicende stesse dell'insegnamento di Zamboni all'Università Cattolica di Milano; in seguito, chiarirò il significato della sua interpretazione, sia per quanto riguarda la *Dialettica trascendentale*, sia per quanto riguarda in particolare l'*Estetica* e l'*Analitica trascendentale*.

¹ Vedi Giovanni Giulietti, *La filosofia del profondo in Husserl e in Zamboni: uno studio comparativo*. Treviso: Canova, 1965; *Due inediti zamboniani sulla fenomenologia di Edmondo Husserl*, introd. e curati da Tiziano Adamoli, in Giuseppe Zamboni, *Sei opuscoli zamboniani su Husserl, su Kant, sulla causalità*. Milano: IPL, 1990, 17-103.

² Giuseppe Zamboni, *La dottrina della coscienza immediata, struttura funzionale della psiche umana, è la scienza positiva fondamentale*. Verona: La Tipografica Veronese, 1951, 54. Cfr. analoghe formulazioni in altre opere; tra queste: «Tutto ciò che è presente e manifesto alla coscienza, è reale, nei limiti precisi della sua manifestazione; che poi esso sia interpretato come indice o segno o elemento di un'altra realtà non presente, è un'altra questione posteriore, che non infirma il valore della manifestazione immediata» (Giuseppe Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*. Roma: Studium, 1930, 120).

1. KANT, LA NEOSCOLASTICA MILANESE³ E L'INSEGNAMENTO DI ZAMBONI ALLA CATTOLICA. IL PRIMO PERIODO: DAL 1921 AL 1925

Nel gruppo dei docenti che diedero avvio alla Facoltà di Filosofia della nuova Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano nel dicembre 1921, troviamo Giuseppe Zamboni (1875-1950), al quale era affidato l'insegnamento di Gnoseologia. L'Ateneo non aveva ancora ricevuto il riconoscimento ufficiale e si proponeva di essere un luogo di ricerca e di confronto tra la Neoscolastica e il pensiero contemporaneo. Per comprendere meglio tale obiettivo possiamo riferirci a quel che si precisa nel fascicolo di gennaio del 1922 sulla «Rivista di filosofia neoscolastica», giunta in quell'anno al quattordicesimo volume: la nascita della nuova università era il coronamento ideale del cammino intrapreso nel lontano 1909, anno di fondazione della medesima rivista:

«Divenimmo filosofi per essere o per tornare cristiani noi e i nostri fratelli, per obbedire, cioè, a un dovere, per ricercare per noi e per gli altri ciò che è essenziale per la vita di un uomo; fummo filosofi per una missione. E del piccolo cenacolo di uomini che combatterono così la buona battaglia contro il positivismo formammo una scuola. Non abbiamo dunque motivo di inorgogliarci se oggi da quella rivista è nata la Università che si propone con più ampio respiro, con maggior forza, con più crescente volontà lo stesso compito» (*Ai lettori*, 1922, 2).⁴

Se negli anni che precedevano il primo conflitto mondiale, il positivismo rappresentava la preoccupazione principale della nuova rivista, ora l'attenzione si rivolgeva al neoidealismo italiano, che aveva preso il sopravvento sul primo. Il compito rimaneva tuttavia il medesimo, quello di riprendere le conquiste del passato alla luce delle problematiche del presente: «Il programma è dunque segnato: vigorosamente prendere in esame l'idealismo da un canto, dall'altro illustrare il pensiero scolastico ripensato in funzione delle esigenze odierne del pensiero e della vita» (ivi, 3).

La presenza di Zamboni agli inizi della nuova Facoltà di Filosofia non può considerarsi casuale. L'anno precedente proprio a lui era stato affidato il compito di commemorare sulle pagine della rivista Giulio Canella, che era stato con Gemelli, Zamboni e altri nel gruppo dei suoi fondatori. Nel saggio commemorativo quest'ultimo ci dà testimonianza non solo del contributo filosofico dell'amico scomparso, ma anche dell'impronta che questi aveva contribuito a dare all'indirizzo della rivista, fin dalla predisposizione del *Programma*, apparso nel primo numero del 1909.⁵ Zamboni condivide le intuizioni fondamentali di Canella, a

³ Sofia Vanni Rovighi volle giustamente precisare la peculiarità dell'Università Cattolica del Sacro Cuore rispetto alle Università pontificie romane; per questo, più che di Neoscolastica italiana, sarebbe più appropriato parlare per l'Università Cattolica di «Neoscolastica milanese» (Sofia Vanni Rovighi, *Giuseppe Zamboni nella neoscolastica italiana*, in *Verona a Mons. Giuseppe Zamboni*. Verona: Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere, 1969, 45-58, 49: «L'Università Cattolica milanese si ispirava per un verso alla neoscolastica lovaniese e per l'altro guardava alla temperie filosofica di quegli anni, e cioè all'idealismo crociano e gentiliano»).

⁴ Tra i docenti, come si ricorda a p. 4, troviamo Francesco Olgiati per Metafisica, Amato Masnovo per Storia ed esposizione delle dottrine scolastiche, Giuseppe Zamboni per Gnoseologia, Guido Rossi per Storia della filosofia moderna, Agostino Gemelli per Psicologia.

⁵ Cfr. Z 1920, 306-307: «Una visione così limpida e una impostazione così precisa del problema criteriologico, quali mostrava il Canella, lasciavano sperare in un forte contributo personale alla desiderata soluzione definitiva. Con questo intento egli lanciò, insieme con il P. Gemelli, con l'onorevole Coris e con lo scrivente, l'idea di questa «Rivista di filosofia neoscolastica»; e la nostra rivista iniziò in fatto le sue pubblicazioni nel 1909 sotto la direzione del Canella e del Gemelli. Per essa il Canella scrisse *Il nostro programma*».

partire dalla consapevolezza che non si può riproporre la Scolastica senza confrontarsi in modo radicale con il pensiero moderno: nel Medioevo

«i fondamenti ultimi erano comunemente accettati come luminosi per se stessi e patrimonio pacifico dell'umanità. Ora sono appunto questi fondamenti ultimi che, messi in discussione da Cartesio, Kant, Stuart Mill, costituiscono l'oggetto dei problemi fondamentali del pensiero moderno. È quindi venuto il tempo di sviluppare criticamente quella parte che la Scolastica aveva lasciato nella luce pacifica dell'evidenza comune: è il momento della prova del fuoco, è una lotta di due mondi, che fanno capo ad Aristotele e a Kant. La filosofia moderna e la Scolastica convergono dunque agli stessi problemi» (Z 1920, 304).⁶

Tale obiettivo appariva chiaro fin dalle argomentazioni sviluppate nel *Programma* della nuova rivista: occorre affrontare i problemi senza pregiudizi, mettendo da parte ogni preoccupazione che condizionasse il lavoro critico. Non era un caso che a tale riguardo si citasse un autore come Carlo Cantoni, rappresentante tra i più significativi del neokantismo italiano, che così caratterizzava lo spirito del criticismo: «[...] liberi da ogni tendenza particolare o soggettiva, indaghiamo il vero con una serenità perfetta verso noi stessi, ricercando intorno alle nostre idee tutte le difficoltà e tutte le obiezioni che ad esse si potrebbero muovere, ed esponendo poi con perfetta schiettezza i risultati dei nostri studi e delle nostre ricerche».⁷ E subito dopo nel *Programma* si sottolineava che questo spirito di ricerca avrebbe dovuto accomunare i filosofi al di là delle differenze di fondo delle loro posizioni: «Abbiamo riportato volentieri questo passo di un Kantiano convinto, perché, quantunque ci sentiamo radicalmente divisi da lui in tutto il resto, pure la stessa linea di condotta nello studio del problema della certezza riteniamo anche noi come l'unica veramente giusta» (*Il nostro programma*, 1909, 9).

Il riferimento al problema della certezza lascia intravedere il richiamo alla *Criteriologia* di Désiré Mercier, che viene più volte citato non solo per lo spirito con cui si deve intraprendere la ricerca, ma anche per il confronto con le scienze, dal quale la filosofia non può più prescindere.⁸ In tal senso occorre misurarsi sul terreno dell'esperienza, per superare le contrapposizioni e dare nuova vita all'eredità della Scolastica a confronto con il pensiero moderno: l'impostazione

«di tutto il problema della certezza, e quindi il modo di risolverlo, sono in Kant difettosi, e quindi privi di valore, come difettose e non attendibili sono le soluzioni proposte dai soggettivisti empiristi e dai dogmatici esagerati. Chiunque invero nel momento in cui si pone alla ricerca della certezza dell'oggettività, logicamente anteriore a qualsiasi convinzione riflessa, si fondasse su di un presupposto qualsiasi, – sia esso un'imposizione alla nostra mente che ci viene da qualche forza esterna, sia esso una necessità interna dell'organizzazione psichica, – è condannato a rinserrarsi fatalmente in un circolo vizioso, e il suo oggettivismo o soggettivismo non hanno alcun valore filosofico» (ivi, 10).

⁶ L'espressione «lotta di due mondi» rinvia al saggio di Rudolf Eucken, *Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten*. Berlin: Reuther und Reichard, 1901. Per una visione complessiva delle problematiche affrontate, vedi il contributo fondamentale di Maurizio Mangiagalli, *La "Rivista di Filosofia neo-scolastica" (1909-1959)*, I. *Il movimento neoscolastico e la fondazione della Rivista*, 2. *La riflessione filosofica dalle pagine della Rivista*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

⁷ Carlo Cantoni, *Emanuele Kant: la filosofia teoretica*. Milano: Bocca, 1907², xvi.

⁸ In nota si riporta un passo di Mercier: «Certamente vi sono dei momenti, quelli della ricerca scientifica, in cui la neutralità vi è comandata. Non è lecito affrontare i problemi della fisica, della chimica, della biologia, quelli della storia e dell'economia sociale, col disegno preconcetto di cercarvi una conferma di credenze religiose» (*Un discours du Cardinal Mercier*, «Revue Néo-scolastique» 15 (1908), 5-11, 5-6).

S'impone una ricerca che sia in grado di essere più positiva del positivismo stesso, evitando ogni preclusione di carattere immanentistico: la Neoscolastica,

«[...] attraverso allo studio analitico dei fatti del conoscere e del loro graduale sviluppo, può giungere ad una soluzione d'insieme del problema gnoseologico e a fondamentare i principi dell'intelligenza e della ragione, offrendo una base positiva alla logica; attraverso all'indagine sui fenomeni della natura può colpire le ultime leggi, i principi fondamentali che regolano le vicende dell'universo; e su tutti questi risultati perfettamente positivi può elevare una metafisica e una teologia naturale, che non esitiamo a chiamar pure, scienze positive» (ivi, 13).⁹

Zamboni condivide tale impostazione di fondo, che mira a un confronto diretto sul terreno dei problemi senza sterili contrapposizioni di principio. Ne possiamo trovare testimonianza nel primo scritto frutto del suo insegnamento alla Cattolica, *l'Introduzione al corso di gnoseologia pura* apparso nel maggio del 1924 (Z 1924a). Ritroviamo qui una prima presa di posizione nei confronti di Kant, come punto d'arrivo della critica sensistica sviluppata lungo il pensiero moderno. Sulla scorta del testo della *Storia della filosofia moderna* del Windelband, di cui sarebbe apparsa l'anno successivo una traduzione italiana, Zamboni presta particolare attenzione agli sviluppi che sul terreno della psicologia scientifica di Wundt si aprivano per un'analisi della volontà e dell'esperienza soggettiva.¹⁰ Già in questa *Introduzione al corso* Zamboni esprime, accanto ai rilievi critici, alcune note positive a proposito del criticismo kantiano. Se Kant non ammette né «la funzione conoscitiva dell'essere [il che implicherebbe una originale percezione di qualche realtà ontologica o nelle cose (senso comune) o nel soggetto (S. Tommaso)]; né la funzione dell'astratto e dell'universale (il che implica l'autocoscienza dell'io nei miei fatti e avvenimenti)»,

«ciò nonostante, il suo stesso genio filosofico lo costringeva ad introdurre ancora qualche cosa della vera teoria completa e naturale, e quindi assistiamo: 1) alla timida ricomparsa dell'io come condizione che deve accompagnare gli atti dell'intelligenza, elemento ancora incerto perché è introdotto da non si sa dove e per necessità; 2) alla timida ricomparsa dell'essere che è, in fondo l'anima di tutte le sue categorie; ma tutto veniva ristabilito per la necessità di fare la scienza, a priori, e senza il fondamento dell'esperienza reale» (Z 1924a, 63).

⁹ Più avanti si torna a ribadire il medesimo concetto: «[...] il metodo positivo, anch'esso modernissimo e si può dire mai finora applicato, senza che fosse inquinato da pregiudizi soggettivistici o agnostici, impone nuovi procedimenti nella ricerca, e ci conduce a vagliare la sintesi tradizionale modificandone quegli aspetti che ormai si sono resi insostenibili e son relegati nel dominio della storia, e ad aumentarla e a completarla sempre meglio arricchendola dei progressi che il pensiero e le scienze naturali sono andati facendo nel volgere di oltre cinque secoli» (ivi, 18).

¹⁰ Cfr. Wilhelm Windelband, *Storia della filosofia moderna*, trad. di A. Oberdorfer, 1. Dal Rinascimento all'Illuminismo tedesco, 2. L'Illuminismo tedesco e la filosofia kantiana, 3. La filosofia postkantiana. Firenze: Vallecchi, 1925. L'opera era apparsa nuovamente in ottava edizione a Leipzig nel 1922 per le edizioni Breitkopf & Härtel. Per il riferimento a Wilhelm Wundt, il fondatore della psicologia scientifica, vedi Z 1924a, 69: «[...] per Wundt il più fondamentale dato della realtà è fornito dall'atto volitivo senza substrato di personalità; [...] l'essenza delle cose è [...] la volontà come attività attuale. Con essa ritorna dunque la coscienza del volere come ciò in cui il soggetto raggiunge una vera realtà in sé medesimo, e da sé la trasporta nelle cose che egli vede a sua immagine e somiglianza; affiora così un altro elemento della coscienza spontanea: la percezione della realtà ontologica dell'atto volitivo». Per tale centralità dell'esperienza intima del soggetto, Zamboni trovava un riferimento nella Scuola di Würzburg, dove Oswald Külpe, discepolo di Wundt, aveva rivendicato la possibilità di un'indagine sull'io dal punto di vista della psicologia scientifica. Di Külpe va ricordata l'opera *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften* (Leipzig: Hirzel, 1912), pubblicata in seconda edizione in tre volumi a cura del suo allievo August Messer con aggiunte dal *Nachlaß* (1-3. Leipzig: Hirzel, 1920-23). Oltre ai primi due volumi di questa edizione, Zamboni possedeva del Messer l'*Einführung in die Erkenntnistheorie* (Leipzig: Dürr, 1909).

In quello stesso anno anche l'Università Cattolica volle partecipare alle celebrazioni nel secondo centenario della nascita di Kant (1724-1924), con un volume monografico a cura di Agostino Gemelli al quale collaborarono alcuni docenti della Facoltà di Filosofia, tra cui Emilio Chiochetti e Guido Rossi. Nel saggio iniziale Gemelli si opponeva all'interpretazione secondo la quale l'eredità kantiana doveva di necessità condurre all'idealismo e, riprendendo Friedrich Paulsen, rivendicava la presenza in Kant di una precisa eredità metafisica: «La filosofia moderna, specialmente quella kantiana, non può fare a meno dell'oggetto, se il noumeno è la sorgente della realtà fisica che il senso e l'intelletto non creano, ma formano, e il postulato di tutta la realtà morale» (Gemelli, 9). Se per il Kant gnoseologo «le cose in se stesse sono per la nostra conoscenza un semplice concetto limite» (ivi, 12), sul piano pratico si apre la possibilità di un preciso guadagno metafisico e «si compie un gran passo: dalla metafisica intellettualistica alla volonataristica» (ivi, 15). E tuttavia, annota Gemelli, la preclusione di principio nei confronti di una metafisica che abbia valore teoretico rimane un ostacolo che impedisce di accettare fino in fondo la proposta kantiana:

«Noi, su questa via, non possiamo seguirlo. Anche per noi la “scienza”, come pura scienza, prendendo questa parola nel senso moderno, è limitata dalla intuizione al campo dei fenomeni e non può pretendere di raggiungere l'essenza delle cose, il mondo soprasensibile. Ma la filosofia ha per oggetto le “causae rerum”: la ragione che guarda il mondo sensibile vede trasparire il mondo intelligibile come la profonda realtà di questo, come il regno delle ultime ragioni» (*ibidem*).

Al saggio di Gemelli farà riferimento l'anno seguente, sulle pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica», Francesco Olgiati, che non era stato tra i collaboratori del volume su Kant, in un saggio che riveste particolare importanza come chiave di lettura delle numerose ricerche che verrà svolgendo in quegli anni su autori significativi del pensiero moderno. Possiamo notare da una parte una rigorosa fedeltà alle impostazioni di fondo della Neoscolastica, dall'altra una nuova apertura che mirava a chiarire in positivo quale contributo il pensiero moderno avrebbe potuto fornire alla ripresa delle concezioni classiche.

Sul primo versante, sembra quasi che Olgiati si riallacci all'intransigentismo cattolico di Giovanni Maria Cornoldi, per la condanna senza riserve che questi aveva formulato nei confronti del pensiero moderno. E, tra le righe, affiora anche una critica nei confronti di altri colleghi, tra i quali probabilmente Zamboni, che intendevano prendere le distanze da tali posizioni di netta rottura:

«Alcuni dei nostri – sottolinea Olgiati – sorridono di compassione, quando il Cornoldi scrive che “la storia delle moderne filosofie altro non è, che la storia delle intellettuali aberrazioni dell'uomo abbandonato alle vertigini del suo orgoglio, tanto che si potrebbe quella storia chiamare: la patologia della umana ragione”. Ma io vorrei dire a questa buona gente in un orecchio: “Scusatemi tanto, ma P. Cornoldi era molto più logico di voi”» (Olgiati, 25).¹¹

¹¹ Il rinvio è all'introduzione alla prima edizione del 1872 del volume di Giovanni Maria Cornoldi, *Lezioni di filosofia scolastica*. Ferrara: 1875², xxx. Non va dimenticato che allievo del Cornoldi fu un altro gesuita, Guido Mattiussi, che doveva segnare una netta contrapposizione a Kant con il volume *Il veleno kanziano. Nuova e antica critica della ragione. Immanenza. Filosofia dell'azione*. Monza: Artigianelli, 1907; *Il veleno kantiano*. Roma: Tip. Pontificia dell'Istituto Pio IX, 1914².

Il problema, sembra suggerire Olgiati, non è quello di cercare un accomodamento, ma piuttosto di andare alla radice dei problemi e appurare da quali assunti di partenza derivi la diversità delle posizioni finali.

Come Gemelli sottolineava in apertura del volume su Kant, anche per Olgiati occorre superare l'interpretazione idealistica, secondo la quale la filosofia antica sarebbe una "filosofia dell'oggetto", mentre quella moderna si qualificerebbe come "filosofia del soggetto":

«Questa contrapposizione [...] è uno di quei tanti convenzionali modi di pensare, che i maestri tramandano agli allievi loro, chiusi nel guscio di formule ripetute pappagallescamente, accettate senza critica e rimandate ai successori come la quintessenza della sapienza nostra, mentre invece non sono altro che formule vuote di senso».

E, di seguito, Gemelli si chiedeva:

«Kant, che si vuol presentare in contrapposto alla filosofia antica, come il grande affermatore del soggetto, non conduce l'uomo dal soggetto all'oggetto, dall'autocoscienza alle realtà oggettive, ed anzi non edifica sull'autocoscienza del soggetto un sistema di metafisica, dove Dio, l'anima e il cosmo nella sua finalità sono dichiarati indipendenti dall'autocoscienza, cioè oggettivi?» (ivi, 27-28; cfr. Gemelli, 8-9).

Sul secondo versante, Olgiati sembra invece superare il piano della pura contrapposizione attraverso una lettura del pensiero moderno che sia in grado di valorizzarne la specificità e il contributo alla soluzione dei problemi. Occorre chiedersi quale sia «la ragione della differenza» in modo da ritrovare una possibile integrazione tra le diverse prospettive:

«No, io rispondo: la ragione della differenza è un'altra: *la filosofia antica studiava la realtà soprattutto col processo astrattivo; la filosofia moderna è studio della realtà secondo il metodo della concretezza*. Astrazione e concretezza sono le due direzioni *diverse*, ma *non contraddicentesi*, che indicano la vera indole della filosofia antica e della filosofia moderna, e danno la ragione delle loro differenze» (ivi, 29).

Le due prospettive non si devono intendere in modo esclusivo, quasi che non vi possa essere un'attenzione al concreto nel pensiero classico o un riconoscimento di ciò che è essenziale nel pensiero moderno:

«Come l'antichità si era *specialmente* dedicata all'esame filosofico della natura del reale, i tempi moderni dovevano *specialmente* consacrarsi alla ricerca del *concreto*. E con questa parola intendo, in generale, tutto ciò che è reale, ma che non appartiene all'essenza degli esseri. Così è concretezza la disamina psicologica che non si ferma alla natura dell'io, ma scruta l'io nel suo sviluppo, nell'origine delle sue idee, nelle associazioni delle sue immagini, nella varietà delle sue tendenze utilitarie, nel palpito della sua vita morale, nella sua durata ininterrotta colta nella sua piena ricchezza, nella sua azione presa in tutta la più ampia estensione, in tutta la sua fenomenologia, od anche nella sua unità soggettiva che ha la funzione di presenza unificatrice dei fatti psichici, nella sua piccola storia organicamente collegata alla grande storia» (ivi, 33).

La differenza tra pensiero classico e pensiero moderno può così portare a una nuova sintesi, che sappia unire, anziché contrapporre, i diversi contributi. Alla domanda che alla fine

del suo saggio Olgiati si pone in modo chiaro e preciso: «può e deve la Neoscolastica accettare la filosofia moderna?», la risposta è altrettanto netta e precisa e sembra data a nome di tutto il gruppo dei filosofi della Cattolica:

«Per noi la risposta non è dubbia ed è affermativa, perché ci sembra che quantunque *astrazione* e *concretezza* significhino due vie diverse, tuttavia esse non sono opposte, ma debbono integrarsi. [...] siamo *Neoscolastici del secolo vigesimo*, che si propongono di organizzare in un tutto organico gli antichi veri immortali coi contributi portati dai tempi moderni nelle indagini della concretezza. Ecco il nostro programma, il nostro metodo, il nostro sistema» (ivi, 39).

Non sarà sfuggita al lettore l'enfasi di queste espressioni di Olgiati, a chiusa del suo saggio sul rapporto tra la Neoscolastica italiana e il pensiero moderno, a testimonianza, se ce ne fosse bisogno, del ruolo decisivo che egli veniva ad assumere all'interno del gruppo dei filosofi della Cattolica. Ma sarebbe ingeneroso tralasciare allo stesso tempo l'elogio che ritroviamo all'interno di tale saggio nei confronti di Zamboni, proprio su di un tema fondamentale all'interno della nuova interpretazione che Olgiati veniva proponendo:

«Un chiarissimo studioso, Giuseppe Zamboni, in un volumetto prezioso che vorrei vedere nelle mani di tutti i cultori di filosofia, perché d'una profondità e d'una chiarezza mirabili, insiste giustamente su tale distinzione fra l'astrazione impropriamente detta – (che egli chiama *astrazione discriminante, distinguente* – ed altro non è se non l'analisi del concreto in elementi concreti e sempre ci lascia nel concreto della cosa) – dall'astrazione vera, o *astrazione disindividuante*, che ci fornisce la *quidditas*, il *quid sit res*, l'essenza, la natura d'una cosa» (ivi, 30).¹²

Al di là dei possibili fraintendimenti, che potrebbero affiorare dall'esame delle polemiche successive, pare che il riconoscimento della concezione zamboniana sia chiaro e preciso, fino a far propria quella teoria dell'astrazione che può considerarsi giustamente uno dei contributi più significativi della gnoseologia pura, in qualche modo accostabile al contributo delle *Ricerche logiche* di Husserl nella polemica contro lo psicologismo positivista. L'astrazione disindividuante coglie il dato a prescindere dalle determinazioni spazio-temporali, ne riconosce la peculiarità e la realtà, come ciò che è “presente e manifesto (alla coscienza)”. Una lettura dell'astrazione, quindi, che va al di là di ogni forma di “astrattismo” e consente di riconoscere la funzione originaria dell'intelligenza, al di là di ogni forma di “a priori”, in cui, per il presupposto razionalistico, si era rifugiato Kant al fine di giustificare il valore universale della scienza. In un saggio del 1924, sempre sulla «Rivista di filosofia neoscolastica», Zamboni aveva osservato a tale riguardo:

«[a Kant] non è rimasta altra via (per non negare, come gli empiristi, la possibilità dei giudizi universali e della scienza), che rifugiarsi in una *teoria trascendentale* dell'ontologia con le forme e le sintesi a priori per una necessità fisica annessa alla struttura della mente. Il male di Kant fu di domandare troppo poco alla riflessione e all'analisi psicologica dei procedimenti del pensiero ontologico, di ricorrere troppo presto al *sistema*; di *ragionare* invece di *analizzare*; e lasciò in retaggio una posizione del problema che pregiudica ogni ulteriore ricerca, e spinge le intelligenze dei discepoli sulla via del *razionalismo* che giunge all'*apriorismo* e all'*idealismo*. E non i soli Kantiani

¹² Il riferimento è al volume dell'anno precedente di Giuseppe Zamboni, *L'origine delle idee*. Verona: Società Editrice Veronese, 1924.

si lasciano abbagliare dalla comodità e dalla beata sicurezza dei principii metafisici accolti *a priori*» (Z 1924b, 31).

Il confronto con Kant doveva svolgersi per Zamboni sul piano squisitamente gnoseologico, al di là delle contrapposizioni e senza invocare alcuna posizione “a priori”, assunta in nome di un sistema precostituito. L’accento alla tentazione, sempre viva anche tra gli oppositori di Kant, di rifugiarsi sul terreno sicuro dell’*a priori* doveva suonare anche come avvertimento nei confronti di Colleghi che con preoccupazione crescente si trovavano a confrontarsi con le analisi gnoseologiche che Zamboni veniva proponendo.

2. DALLA SVOLTA DEL 1925 ALL’ALLONTANAMENTO DALLA CATTOLICA

Nel decennio dell’insegnamento alla Cattolica di Milano, conclusosi nel 1932 con l’allontanamento di Zamboni, un momento certamente significativo è rappresentato da quello stesso 1925 a cui risalgono le annotazioni di Olgiati appena riportate.

Concorrono a questo cambiamento di indirizzo alcuni avvenimenti che non vanno dimenticati, così come ci sono testimoniati dalle notizie che si possono rintracciare sulle pagine stesse della «Rivista di filosofia neoscolastica», a partire dal notiziario dal titolo: *La nuova organizzazione della Facoltà di Filosofia dell’Università Cattolica del Sacro Cuore*, apparso nel primo fascicolo del 1925. Si ricorda anzitutto al lettore il riconoscimento della Cattolica come “università libera”, avvenuto con Regio Decreto del 2 ottobre 1924, in attuazione delle disposizioni contenute nella Riforma Gentile di quello stesso anno. Questo comportava l’unificazione, in un’unica Facoltà di Lettere e Filosofia, delle due lauree in Lettere e in Filosofia, prima di allora impartite da due Facoltà distinte. Inoltre, in vista dell’insegnamento di Filosofia e storia nelle scuole secondarie di secondo grado, così come era previsto dalla medesima Riforma, si stabilivano due diversi “ordini di studio”, il primo «per chi intenda dedicarsi all’insegnamento e alla ricerca scientifica coltivando storia e filosofia»; il secondo «per chi intende dedicarsi all’insegnamento e alle ricerche nel campo della pura filosofia». In questo secondo indirizzo, accanto a quelli comuni di Storia della filosofia, troviamo tra gli insegnamenti di Filosofia *Propedeutica allo studio della filosofia, Scolastica, Metafisica, Gnoseologia, Etica*, mentre questi due ultimi corsi risultano assenti per l’indirizzo di chi si dedicherà all’insegnamento nella secondaria.

La novità più significativa risulta invece dalla titolarità all’interno del Corpo accademico: a Olgiati troviamo assegnate non solo la *Metafisica* e la *Storia della filosofia moderna*, ma anche la *Gnoseologia*, per la quale Zamboni ora risulta supplente, probabilmente per il motivo che non aveva conseguito a quel tempo la prescritta Libera docenza (*La nuova organizzazione*, 6-7).¹³ Questo si accompagnava anche a una modifica del contenuto del corso che Zamboni verrà

¹³ Troviamo riscontro del conseguimento da parte di Zamboni della Libera docenza in Filosofia teoretica nelle pagine stesse della «Rivista» nella *Cronaca della Facoltà di Filosofia dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, anno accademico 1931-1932*, RFNS (1932), 3-12, 12: «PERSONALIA. Siamo lieti di comunicare che Mons. Giuseppe Zamboni ha conseguito lo scorso novembre la libera docenza in *Filosofia teoretica*. Al ch.mo professore porgiamo cordiali congratulazioni». Nel contempo, tuttavia, come risulta da questa stessa *Cronaca*, era intervenuta un’ulteriore modifica dello Statuto con la soppressione dell’insegnamento autonomo di Gnoseologia. Ritroviamo «il problema della conoscenza» all’interno dell’insegnamento di *Metafisica* tenuto da Amato Masnovo.

tenendo a partire da quell'anno: anziché dedicarsi allo sviluppo del problema della conoscenza, dovrà prendere a tema la lettura di un classico della filosofia moderna. Troviamo così come argomento dell'insegnamento di Gnoseologia, tenuto da Zamboni come supplente: «*Posizione e discussione dei problemi intorno al metodo e alla dottrina della gnoseologia pura attraverso all'analisi dell'Estetica e dell'Analitica trascendentale di Kant*» (ivi, 7).

Il testo della *Critica della ragion pura* rappresenterà uno dei riferimenti essenziali per l'insegnamento di Zamboni anche negli anni successivi¹⁴ e sarà probabilmente il terreno di scontro con le posizioni dei Colleghi della Cattolica di Milano, in primis Agostino Gemelli e Francesco Olgiati. Non a caso nel programma della Società italiana per gli studi filosofici e religiosi dell'anno accademico 1930-1931, l'ultimo dell'effettivo insegnamento di Zamboni alla Cattolica, viene inserito un «Ciclo di letture filosofiche», «con speciale riguardo allo studio, storico e teoretico, del pensiero kantiano» (ivi, 8).¹⁵ All'interno del programma, la conferenza di Zamboni dal titolo: *Critica della gnoseologia kantiana*, programmata per il 29 aprile 1931, un testo che doveva segnare il definitivo distacco tra le sue posizioni e quelle dei Colleghi della Cattolica, fino a spingere Gemelli a chiedere il suo allontanamento definitivo, a partire dal luglio 1932.¹⁶

Il cambiamento di prospettiva da parte della Neoscolastica milanese nei confronti di Zamboni, in diretta connessione con l'interpretazione che questi veniva sviluppando nei riguardi di Kant, può essere avvertito fin dal saggio *Prime linee di gnoseologia pura*, apparso sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» in quello stesso fascicolo in cui è presente l'intervento di Olgiati appena ricordato (Z 1925b). Zamboni pubblica inoltre in quel medesimo fascicolo anche un altro saggio, dedicato all'etica kantiana (Z 1925a). Nelle *Prime linee di gnoseologia pura* ritroviamo un bilancio del suo insegnamento, dopo il «primo triennio dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, come docente di gnoseologia». La Nota della Redazione, riportata in calce all'inizio, precisa che di tale bilancio era stata fatta precisa richiesta a Zamboni da parte della Redazione stessa e questi aveva fornito «questo “resoconto”, che non poteva essere più limpido e preciso». E si aggiunge:

«Sappiamo benissimo che molti amici nostri non condividono il punto di vista dello Zamboni e fra questi sono alcuni professori della nostra Facoltà di filosofia; ma è anzi per rendere possibile un utile dibattito nelle pagine della nostra rivista, che noi pubblichiamo il presente saggio. Saremo felici se nei prossimi fascicoli numerosi collaboratori vorranno esprimere in contraddittorio il loro pensiero e le loro critiche; solo raccomandiamo di esser succinti, chiari e sereni» (Z 1925b, 100).

¹⁴ Nella *Cronaca* dell'anno accademico 1928-1929, troviamo le seguenti indicazioni: «Gnoseologia: Prof. Mons. Giuseppe Zamboni. Lettura, esegesi e critica della *Critica della ragion pura*, in relazione con i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, e con particolare riguardo alla formazione storica del problema Kantiano» (RFNS 21 (1929), 3-11, 4). Nella *Cronaca* dell'anno seguente: «Lettura e commento del *Saggio sull'intelletto* di Locke» (RFNS 22 (1930), 5-12, 8). E ancora, per il 1930-1931, l'ultimo tenuto da Zamboni: «Esame critico dell'*Analitica* di Kant» (RFNS 23 (1931), 3-9, 4).

¹⁵ Tra gli altri relatori all'interno di tale ciclo di conferenze vanno ricordati nell'ordine: Agostino Gemelli (*Il compito dei filosofi neoscolastici italiani di fronte ai cultori di filosofia nell'Italia contemporanea*), Paolo Rotta, (*Il Platonismo di Kant*), Francesco Olgiati (*Leibniz e Kant*), Antonio Umberto Padovani (*Schopenhauer e Kant*), Amato Masnovò (*La posizione scolastica di fronte a Kant*), Paolo Rossi (*La dottrina kantiana del tempo e dello spazio di fronte alla Scolastica ed alla scienza moderna*), Emilio Chiochetti (*Il realismo di Kant*), Mario Casotti (*Kant e l'idealismo*), Leonida Gangikoff (*La critica dello schematismo trascendentale*), Giuseppe Zamboni (*Critica della gnoseologia kantiana*), Gustavo Bontadini (*La posizione della Neoscolastica di fronte a Kant*).

¹⁶ Sulle pagine della «Rivista», al termine della Nota di Redazione in esergo al saggio di Romualdo Bizzarri, *Gnoseologia e pedagogia in alcuni scrittori contemporanei*, apparso nel fascicolo di luglio del 1932, troviamo, quasi per inciso, la seguente notizia: «È bene ricordare che Mgr. Zamboni non fa più parte del Corpo accademico della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore» (RFNS (1932), 388-408, 388).

Non è possibile qui soffermarsi sui singoli punti della discussione. Ci basti ricordare alcuni aspetti significativi di un “resoconto” che volutamente traccia per sommi capi il risultato di quel primo triennio di insegnamento. All’inizio, quasi per inciso, Zamboni rinvia al Kant dei *Prolegomeni* per sottolineare il carattere teoretico e non puramente storico della propria ricerca:

«Vi sono dei dotti che fanno consistere la loro filosofia nella storia della filosofia (antica e moderna): questi *Prolegomeni* non sono per loro. Attendano essi fino a che coloro i quali sono occupati ad attingere direttamente dalle sorgenti della ragione abbiano compiuta l’opera loro; ed allora verrà la loro volta di dar notizia al mondo di quello che è stato fatto» (ivi, 106; AA IV, 255, 5-10).¹⁷

Il compito della gnoseologia è fondamentalmente *analitico* e mira a ricostruire i processi concreti della nostra conoscenza; a tale scopo si è compiuta l’analisi delle singole scienze per mettere in luce gli elementi gnoseologicamente originali:

«Così finisce l’analisi gnoseologica delle principali scienze (fondamentali); la fisica ridotta alla sua forma veramente pura (in senso gnoseologico non in senso kantiano) si riduce ad alcuni principii sui contenuti di coscienza qualitativi e quantitativi (p. es.: non c’è colore senza estensione, né estensione senza qualità; l’estensione muta indipendentemente dalla qualità, ecc.); e la *psicologia pura* si riduce ai *giudizi di presenza psichica*, dei contenuti, degli atti, delle relazioni fra elementi di coscienza» (ivi, 127).

In tale analisi appare con chiarezza la presenza di processi spontanei che a partire dall’esperienza di noi stessi ci portano a completare la conoscenza ontologica delle realtà a noi esterne:

«L’azione e l’essere dell’*altro* sono prima pensati per analogia con quello che si sente in se stessi; poi si percepisce la necessità delle relazioni concrete tra *impedimento, agire, essere*; finalmente si formulano i principii e si ordina la deduzione. Si conclude a un *realismo mediato* (giudicato) dell’essere *non-io* (fondato sopra un *realismo immediato* dell’essere dell’io). Rimane dunque da studiare se e come sia vero che io colgo il mio agire e nel mio agire il mio essere individuale e soggettivo» (ivi, 130).

Il realismo immediato per quanto riguarda la struttura ontologica del soggetto si accompagna in Zamboni a un realismo mediato per quanto riguarda la realtà esterna a noi. Si può ben capire la preoccupazione dei Colleghi che vedevano in tali affermazioni una breccia aperta di fronte alle critiche kantiane e idealistiche. E tuttavia non andrebbe dimenticato il fondamentale realismo con cui Zamboni si apriva all’esame dei diversi contenuti della coscienza: ognuno di questi è vero, è reale, almeno nella misura in cui è presente e manifesto (alla coscienza).

Quasi a fuggire definitivamente le obiezioni che gli venivano rivolte, Zamboni dedicherà di lì a due anni nel 1927 uno specifico saggio al confronto tra Kant e san Tommaso, sempre sulla «Rivista di filosofia neoscolastica», in cui prenderà in esame comparativamente nei due autori l’*elaborazione intellettuale dei dati sensibili* (Z 1927). Ancora una volta, in via preliminare, il lettore viene avvertito della necessità di superare ogni contrapposizione che faccia leva su «una

¹⁷ Il rinvio è al testo dei *Prolegomeni* nella traduzione di Piero Martinetti. Torino: Bocca, 1913, 19.

punta di voluta dialettica storica, di neofobia da una parte e di modernismo dall'altra e la fretta di dichiarare del tutto morto e sorpassato ciò che è anteriore nel tempo, o del tutto inutile ciò che è posteriore»: «al di sotto della impostazione dialettica delle questioni, della preoccupazione polemica o sistematica e della particolare funzione storica, volere o no, c'è l'uomo: ci deve essere l'*homo* Thomas, il *Mensch* Kant; altrimenti non ci sarebbe neppure la filosofia» (ivi, 322). In tal senso occorre andare al di là delle affermazioni consolidate, per scoprire i processi concreti che conducono allo sviluppo delle nostre conoscenze:

«Il dominio della parola, dell'idea, del giudizio, dei principii, di cui tutti i filosofi hanno coscienza, il dominio delle scienze fisiche e naturali [...] sono per così dire lo schermo, visibile a tutti, dei nostri processi conoscitivi e la filosofia speculativa ne usa con fiducia come di strumenti e di materiali per le sue costruzioni; e chi vi si abitua non si lascia facilmente smuovere dalle sue posizioni e vede in ogni tentativo di scoprire il macchinario che lo schermo nasconde, un pericolo, un attentato alla ragione, un assurdo» (Z 1927, 323).

Proprio questo “andare oltre lo schermo”, sul quale si proiettano i nostri convincimenti già consolidati, per rintracciare il processo che dall'esperienza immediata ci ha condotto a quei risultati, permette a Zamboni di leggere senza pregiudizi le affermazioni di Tommaso e di Kant, per individuare le ragioni del dissenso o del possibile consenso nell'affrontare il passaggio dai dati sensibili all'elaborazione intellettuale. Tralascio qui di soffermarmi sull'interpretazione del pensiero di Tommaso, che ci porterebbe lontano dall'obiettivo immediato di questa nostra ricerca.¹⁸ Quel che appare subito chiaro è l'approfondimento che, proprio a partire da Kant, Zamboni compie nella sua analisi gnoseologica, rivendicando un rigore metodologico che in parte era sfuggito allo stesso Kant. Si tratta di recuperare quell'approccio conoscitivo puro in grado di riconoscere la peculiarità dei dati presenti alla coscienza, senza lasciarsi condizionare da presupposizioni di senso che di nascosto rischiano di pregiudicare la nostra ricerca.

La stessa analisi della sensazione, così come ci è proposta nel testo kantiano, sembra infatti dare per scontata la distinzione tra “senso interno” e “senso esterno” e non appare in grado di raggiungere quel livello rigorosamente “puro” che dovrebbe contraddistinguere l'approccio conoscitivo. Rileggiamo un passo tra i più significativi a questo riguardo:

«Kant non arriva [...] a porre di fronte ai dati puri dei sensi una funzione *pura* di conoscenza. Kant pone di fronte ai corpi esteriori, e come intermediario dell'io trascendentale, il *Gemüth*, l'*animus* dello scienziato e dell'uomo; il quale *Gemüth* ha due proprietà: il senso esterno e il senso interno, cioè due complicate *disposizioni psichiche* le cui forme intuitive sono lo spazio ed il tempo, cioè quelle proprietà per cui ci appaiono oggetti fuori di noi e insieme nello spazio; e, come oggetti del senso interno, l'io stesso e la vicenda del vario e molteplice e successivo presentarsi dei contenuti esteriori, secondo la successione, o il tempo. Il soggetto, benché non fisiologico, ha dunque già *una sua costituzione psichica interna*, per cui differisce dalla pura funzione conoscitiva» (ivi, 333-334).

Il rimprovero non è di poco conto e può forse meravigliare il lettore, ma è del tutto decisivo al fine di assicurare il guadagno di quell'*io conoscitivo puro* che dovrebbe caratterizzare

¹⁸ Non va dimenticato che il confronto con Tommaso rappresenta una costante nel pensiero di Zamboni; basti ricordare due volumi fondamentali: *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere. Saggio di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di S. Tommaso d'Aquino*. Milano: Vita e Pensiero, 1923; *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*. Verona: La Tipografica Veronese, 1934.

la lettura rigorosamente *erkenntnistheoretisch* del problema della conoscenza. La pura funzione conoscitiva appare decisiva rispetto ad ogni posizione di sistema e può garantire una ricostruzione rigorosa del nostro sapere a partire dall'esperienza *immediata, elementare, integrale*. Il *realismo immediato* dei dati della coscienza è la base di partenza per superare ogni tentazione di stampo idealistico, così come per garantire una metafisica critica che non si rifugi nell'*a priori*. Se Kant ha giustamente riconosciuto il carattere mediato della nostra conoscenza dei corpi esterni, non ha spinto tuttavia l'analisi fino in fondo:

«[...] nella purificazione dell'immediatismo volgare Kant si è fermato a metà: deve arrivare alla critica della *conoscenza* pura. Le conseguenze negative della limitazione kantiana alla materia e al metodo della conoscenza e della sua concezione non pura della coscienza sono due: 1°) che non può uscire del tutto dall'idealismo del mondo fenomenico; 2°) che la sua critica alla metafisica riesce vana» (ivi, 334).

In tal senso Zamboni rivendica l'originarietà dei dati sensibili: se «le superfici e i contenuti qualitativi che compongono questo sistema [dell'universo fenomenico spaziale] hanno un vario grado di realtà, secondo che si presentano come immagini o come sensazioni», non va dimenticato che esiste nei dati dei sensi un nucleo che «manifesta la sua realtà al soggetto della pura funzione conoscitiva, quello che in seguito si manifesterà come *io puro conoscitivo*. I suoi elementi spaziali sono vere superfici, che *ci sono* indipendentemente dall'accorgermene, che rimangono (con altra qualificazione) anche quando l'uno o l'altro dei sensi non le percepisce» (ivi, 336). Zamboni conclude questa sua critica in modo programmatico, quasi a riprendere Kant per approfondire quell'indagine che Kant stesso non ha saputo condurre fino in fondo: «[...] tocca ora alla gnoseologia introspettiva fare a sua volta la critica del *Gemüth*, passando da una *Critica della ragion pura* alla *critica della pura funzione conoscitiva*» (ivi, 337).

Come si sarà certamente avvertito, il confronto con Kant viene qui compiuto in qualche modo "dall'interno", sulla base di una precisa presa di posizione sul terreno gnoseologico. L'interpretazione che viene offerta assume un carattere squisitamente teoretico e mira a recuperare gli apporti positivi di Kant senza tuttavia nascondere i limiti di una posizione che non si è spinta fino in fondo nell'analisi dei contenuti specifici dell'esperienza. Partendo dal presupposto che il modello conoscitivo è dato dalla matematica e dalla fisica, risulta infatti scontata la critica kantiana alla metafisica; sulla base di tali presupposti è del tutto ovvio che sia destinato al fallimento ogni tentativo di elaborare una metafisica che, da una parte, abbia «per sola base reale i dati fenomenici dei sensi» e, dall'altra, si alimenti di pure considerazioni a priori; sarebbe come se uno «dimostrasse con grandi giri dialettici – annota argutamente Zamboni – che con i disegni e i calcoli dell'ingegnere la casa reale non si costruisce» (ivi, 337-338).

E tuttavia Kant per Zamboni ha compiuto dei passi decisivi che gli vanno riconosciuti. Nel saggio del 1927 li troviamo esaminati nel dettaglio a partire da quella che viene definita come la «prima scoperta» da lui compiuta, ossia «l'autonomia (relativa) della ricerca fisica di fronte all'ontologia»: «La fisica si occupa immediatamente di costatare la realtà dei fenomeni e delle loro relazioni di spazio, di tempo, di misura, e dalla costatazione dei rapporti fenomenici passa alla formulazione delle leggi particolari: tutto il *lavoro* del fisico è d'ordine fenomenico

puramente» (ivi, 338). Questa autonomia della ricerca scientifica, come già abbiamo ricordato, veniva riconosciuta dallo stesso Gemelli, quando in apertura al volume per il secondo centenario dalla nascita di Kant affermava: «Anche per noi la “scienza”, come pura scienza, prendendo questa parola nel senso moderno, è limitata dalla intuizione al campo dei fenomeni e non può pretendere di raggiungere l'essenza delle cose, il mondo soprasensibile» (Gemelli, 15). In Zamboni, tale riconoscimento si accompagna tuttavia a una precisa interpretazione della *Critica della ragion pura* e in particolare delle dottrine delle categorie, considerate ora come criteri guida dell'elaborazione scientifica dell'esperienza:

«I limiti tra il massimo sviluppo dell'elaborazione intellettuale formale dei dati dei sensi e l'elaborazione ontologica sono nettamente segnati, e ne scaturisce che le categorie, così concepite, non hanno altro uso che quello dell'esperienza, e che è quindi abusivo applicare le categorie fisiche all'indagine ontologica, sull'anima, sull'universo, su Dio, sulla libertà; quell'universo che basta strettamente all'*indagine fisica*, non basta per la teologia» (Z 1927, 339).

L'autonomia della scienza si accompagna a una «seconda scoperta»: «*la nozione dell'esistenza o realtà fenomenica e la sua elaborazione intellettuale*» (*ibidem*), che rappresenta per Zamboni il vero “filo conduttore” in grado di legare insieme le categorie, il giudizio e gli schemi, ossia l'intera «opera gnoseologica positiva» di Kant. Il livello del fenomeno, inteso non come privazione o mancanza, ma come ciò che si offre immediatamente all'esperienza, appartiene comunque alla realtà e costituisce il primo passo per l'approfondimento ontologico che sarà possibile in forza di quell'attualità che l'io sperimenta nei suoi stati e atti. Le due ricerche sono chiamate a integrarsi, superando ogni contrapposizione esclusivistica:

«La *Critica della ragion pura* è la dottrina dell'essere fenomenico, o della realtà fenomenica, della sua esistenza, delle sue fonti, della sua elaborazione formale e dei suoi limiti; convenientemente purificata e trattata gnoseologicamente si inquadra come un capitolo nella filosofia dell'essere, allo stesso modo e appunto per la ragione che l'*esserci* è un elemento, l'elemento fenomenico, dell'essere ontologico» (ivi, 341).

Negli anni dal '25 al '31 Zamboni approfondisce la sua lettura della *Critica della ragion pura*, come risulta dall'argomento dei suoi corsi in questi anni accademici. Il confronto con Kant si alimenta tuttavia di una precisa analisi dei processi conoscitivi, autonomamente condotta senza preconcetti o pregiudizi di sorta. Come egli stesso riconosce in questo saggio del 1927, l'interpretazione proposta va al di là dell'interesse puramente storico e richiede piuttosto una precisa posizione di ordine teoretico:

«Come si vede, per farsi un concetto completo dell'intellettualizzazione intima e prima del dato dei sensi, più che opporre S. Tommaso e Kant, occorre integrarli. Ma questo non avviene se non per una ricerca di pura gnoseologia e non si può fare a guisa di contaminazione e miscuglio delle due dottrine: bisogna aver condotto a termine per conto proprio la ricerca gnoseologica, prima di riconoscerne o scoprirne le tracce negli scritti altrui» (ivi, 346).

Tale preciso impegno teoretico non poteva che attirare le critiche e i sospetti. La conferenza di Zamboni, nell'aprile del '31, dedicata alla *Critica della gnoseologia kantiana*, forniva un

preciso resoconto dell'interpretazione da lui proposta in quegli anni e segnava inevitabilmente un punto di rottura, rispetto alla linea che prevaleva all'interno della Cattolica, in particolare nelle figure di Gemelli e di Olgiati. Kant rimaneva un autore da guardare con circospezione e da affrontare in modo netto, senza indulgere in distinguo che potessero ingenerare dubbi o incertezze. Con l'allontanamento dalla Cattolica, conclusosi l'anno seguente, si concludeva per Zamboni il periodo forse più fecondo della sua ricerca, che si era alimentata del confronto diretto con gli studenti, lungo i dieci anni del suo insegnamento. Per quanto riguarda l'interpretazione di Kant, rimaneva tuttavia una testimonianza precisa del contenuto di quelle lezioni in un volume, gli *Studi esegetici, critici, comparativi sulla "Critica della ragione pura"*, che riuscirà a pubblicare solo sul finire del '32 (Z 1932).¹⁹

3. LA DIALETTICA TRASCENDENTALE: "METAFISICA DELL'ESSERCI" E "METAFISICA DELL'ATTO DI ESSERE"

Nel volume del '32 il confronto tra Tommaso e Kant viene approfondito ulteriormente per quanto riguarda in particolare la *Dialettica trascendentale*. Zamboni segue da una parte una scansione didattica con diretto riferimento al testo kantiano, dall'altra suggerisce precise linee interpretative e soprattutto avvia sul piano teoretico un serrato riesame delle problematiche trattate. Il tutto, come dovrebbe essere già apparso chiaro da quel che si è detto finora, sulla base di un preciso approfondimento gnoseologico. A tale obiettivo è funzionale lo stesso ordine della trattazione, dato che nel testo si affronta nella prima parte la *Dialettica* e solo successivamente l'*Estetica* e l'*Analitica*, in modo da sgomberare il campo da possibili fraintendimenti:

«Benché la *Dialettica* sia una conseguenza, un corollario delle posizioni raggiunte nell'*Analitica*, poiché essa tratta direttamente degli oggetti della metafisica, sarà utilissima per farci conoscere quale concetto aveva Kant di questo ramo del sapere e ci permetterà di contrapporre la metafisica che Kant combatte alla metafisica che ha in san Tommaso la sua più alta espressione (benché non appaia dalle sue opere in una veste sistematica e in molte sistemazioni post-tomistiche non riesca chiara). Allora la formazione del problema kantiano si presenterà così: come il pensiero filosofico è arrivato alla metafisica *razionalista* e come la metafisica razionalista ponga a Kant il problema della sua impossibilità» (ivi, 9-10).

Una volta chiariti i limiti della critica kantiana alla metafisica, sarà possibile apprezzare il contributo che può venirci dall'*Analitica* e approfondire limiti e pregi della sua analisi dei processi conoscitivi:

«[...] la mentalità kantiana (fenomenistica) si rivela nelle sue differenze a confronto di quella ontologica soprattutto nella fase terminale, quella appunto in cui tratta dell'esistenza di Dio. [...] sgomberato il terreno dalla parte negativa (della *Dialettica*) sarà più facile prendere in esame con serenità la parte della *Critica* che riguarda la fisica e le matematiche, e riconoscere, senza timore di conseguenze funeste, il progresso che Kant ha fatto fare alla dottrina della conoscenza» (ivi, 16).

¹⁹ Nel cassetto, doveva rimanere un'altra opera fondamentale, frutto delle sue lezioni universitarie, ossia quel *Corso di gnoseologia pura elementare*, di più di mille pagine, che verrà pubblicato postumo a circa quarant'anni dalla sua scomparsa nel 1990. Cfr. Giuseppe Zamboni, *Corso di gnoseologia pura elementare*, I.1, *Spazio, tempo, percezione intellettuale*; I.2, *Idee e giudizi*; II, *L'io e le nozioni soprasensibili*. Milano: IPL, 1990.

Quando Zamboni parla di “mentalità” kantiana, intende assumere un preciso criterio ermeneutico, che cerca di evidenziare il senso complessivo dei testi esaminati, senza lasciarsi ingannare dalla ripresa quasi testuale di espressioni tradizionali. In questo potremmo riscontrare un’assonanza con quel che suggeriva anche Olgiati a proposito dell’«anima di verità» presente in ogni pensatore,²⁰ con la differenza che in Zamboni più che l’interesse storico, prevale comunque l’interesse teoretico, sulla base di un preciso percorso di carattere gnoseologico.

Diventa così centrale, per comprendere la “mentalità” di Kant, riandare al diverso contesto nel quale ritroviamo termini già presenti nella tradizione classica, come ad esempio il principio di causa. Nella “mentalità” tomistica si parte dall’esame di fatti concreti e li si interpreta ontologicamente:

«[...] considerata la natura di questi fatti, se ne scopre l’intima insufficienza ad esistere da sé: quindi se esistono, sono *ab alio*; e finalmente conducono a un *aliud* che non sia più intrinsecamente insufficiente, come essi sono. Qui si ha un processo della ragione; ma non è un processo puramente per *concetti-parole* razionali analogiche, in cui la ragione senta i *suoi* bisogni e li applichi poi al caso speciale dell’esistenza, ma per *significati concreti e positivi* delle parole “ente, atto di essere, essenza, accidente e sostanza, mutamento intrinseco” dei quali la ragione coglie i rapporti. Il bisogno che la ragione sente di pensare e di concludere in quel dato modo deriva in essa dalla natura dei contenuti ontologici che essa conosce e dei loro rapporti; è quindi bisogno ontologico e non soggettivo o razionalistico» (Z 1932, 18-19).

In Kant, il legame di causa viene affermato come regola necessaria nel rapporto tra i fenomeni, ma si perde di vista quella dimensione ontologica che considera gli enti nella loro concretezza, in quell’atto di essere o energia esistenziale che va accuratamente distinto dalla pura considerazione dell’essenza.

Nell’analisi della *Dialettica trascendentale* appare così decisiva la distinzione tra i diversi livelli di realtà, ai quali già accennava Zamboni nel saggio del 1927 prima ricordato. Tale distinzione assume un rilievo tutto particolare anche come chiave di lettura dell’intero pensiero moderno. Troviamo nel testo alcune *Appendici* che possono rappresentare un utile terreno di confronto proprio su tale tematica, perché, dall’esame dei testi dapprima di Francisco Suárez e, in seguito, di Christian Wolff,²¹ Zamboni cerca di tracciare un preciso percorso che può in qualche modo giustificare, o almeno rendere comprensibili le accuse di Kant alla metafisica tradizionale. Riprendiamo per chiarezza le considerazioni conclusive dell’*Appendice* dedicata a Wolff:

«Kant ha due caratteristiche nella sua mentalità metafisica: 1) ignora affatto il concetto di *actus essendi*: il solo concetto che adopera è quello di *Dasein*, del fatto di esserci, di esistenza come fatto; 2) tutto il fondamento della metafisica della conoscenza sta nella funzione fondamentale della ragione, di cui la manifestazione logica è la sintesi giudicativa e la manifestazione “fisica” è la sintesi trascendentale. Ora Wolff ci conduce fino alle porte di questa posizione col sostituire totalmente all’atto di essere l’esistenza e col guardare i concetti e i principii della metafisica dal punto di vista della Ragione, dando risalto a certi concetti che sono comuni alla funzione logica e alla funzione metafisica. Solamente che Wolff pensa ancora l’essenza come costitutiva dell’ente; ma Kant la

²⁰ Vedi, solo a titolo d’esempio, di Francesco Olgiati, *L’anima dell’Umanesimo e del Rinascimento*. Milano: Vita e Pensiero, 1924; Id., *Cartesio*. Milano: Vita e Pensiero, 1934.

²¹ Cfr. ivi, 127-133: *Tendenza di Fr. Suárez verso una metafisica dell’«esistenza» a confronto della metafisica dell’«essere» (actus essendi)*; 136-141: *La metafisica di Wolff come preparazione del concetto della metafisica che domina nella Critica della ragione pura di Kant*.

penserà esclusivamente come predicato. Kant, impossessandosi della metafisica wolffiana, la ridurrà alla sua completa purezza di metafisica dell'esistenza» (ivi, 141).

Zamboni ci avverte del significato specifico che i termini *esistenza* e *realtà* assumono nel testo kantiano: si tratta di categorie del fenomeno, che sono comprensibili come momenti del nostro giudicare.²² Non dicono nulla che implichi necessariamente uno spessore ontologico; per questo dobbiamo ricordare che «l'esserci non dice nulla di intrinsecamente appartenente al "ciò che c'è", nulla di costitutivo; si dice perfino di ciò che non può avere costituzione intima propria come le privazioni: "dicimus enim caecitatem esse"» (ivi, 40).

Ampio spazio viene dedicato alle critiche kantiane delle prove dell'esistenza di Dio, al fine di chiarire il diverso significato che avrebbero all'interno di una metafisica dell'*atto di essere*.²³ Sarebbe troppo lungo riprendere qui la complessa trama delle osservazioni che Zamboni formula, in un confronto diretto tra Kant e Tommaso. Ritengo piuttosto che sia importante rilevare come tale interpretazione s'inserisca in una linea di lettura di più ampio respiro. Senza volerci richiamare all'Husserl della *Crisi delle scienze europee* o alle ben note interpretazioni heideggeriane, basti ricordare tra gli altri i nomi di Étienne Gilson e di Jean-François Courtine.²⁴ Sia pure con motivazioni diverse, si è consolidato il convincimento che il destino della metafisica moderna sia stato segnato proprio da questo impoverimento progressivo che ha privilegiato sempre più l'essenza rispetto all'essere e l'esserci fenomenico rispetto all'attualità concreta dei singoli enti.

Sarà tuttavia opportuno avvertire il lettore di un possibile equivoco attorno all'utilizzo del termine "esistenza", che Zamboni adopera in riferimento a quell'*esserci* che contraddistingue ogni dato che si offre alla coscienza, mentre nella lingua francese *existence* viene per lo più a indicare la concretezza del singolo ente. Questa difficoltà si accompagna nell'analisi gnoseologica del Nostro all'affermazione che solo nell'esperienza dell'io sia possibile cogliere l'essere nella sua attualità concreta, nella sua dimensione propriamente ontologica. E certamente, nelle polemiche suscitate all'interno stesso della Neoscolastica milanese, proprio questo punto doveva rivelarsi tra i più problematici da affrontare.

Come Zamboni notava, la nozione di essere come *atto di essere* non esclude, ma approfondisce la nozione più elementare dell'essere come *esserci*; solo che occorre prendere in esame tutti i contenuti della coscienza e mettere in luce le loro caratteristiche, così da precisare il loro *grado di realtà*: dalla *realtà fenomenica* dei contenuti sensitivi o immaginativi, si passa da ultimo all'*energia esistenziale* o *atto di essere*, che viene colto immediatamente nei miei stati e atti e viene attribuito in modo spontaneo anche a quegli enti che oppongono resistenza agli sforzi

²² «La somiglianza dell'espressione *esistenza* con l'espressione *realtà*, che nel linguaggio comune sono sinonime, con una piccola sfumatura di significato, non deve indurre in errore. La prima, in tedesco *Existenz* o, meglio, *Dasein*, cioè l'*esserci davvero*, è la seconda delle categorie della modalità. L'altra è *Realität*, la prima delle categorie della qualità; la realtà, nell'esperienza, è la *qualità offerta dai sensi*; riguarda dunque l'essenza: "la parola *realtà* nel concetto della cosa, suona altrimenti che *esistenza* nel concetto del predicato"» (ivi, 33; cfr. A 597/B 625).

²³ Il confronto tra Kant e Tommaso su questi argomenti occupa più di un'ottantina di pagine, da 15 a 95.

²⁴ Cfr. Étienne Gilson, *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948; Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.

dell'io. In tal senso, al termine delle osservazioni critiche sulla critica kantiana alla teologia razionale, Zamboni sottolinea lo stretto collegamento con l'analisi della psicologia razionale:

«Nello studio della critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio abbiamo trovato la mancanza di un concetto per la speculazione: il concetto dell'ente, o più precisamente dell'essere come *actus essendi* costitutivo della realtà: lacuna nel campo speculativo. Secondo me tale lacuna speculativa è tutta motivata dalla lacuna nel campo dell'esperienza concreta dell'*io*; di cui Kant non vuole studiare il rapporto con i sentimenti, le tendenze e gli atti di volontà» (ivi, 95).

L'analisi che Zamboni dedica alla psicologia razionale all'interno della *Dialettica trascendentale* consente di approfondire ancora una volta uno dei nuclei centrali dell'intera gnoseologia pura. Si tratta infatti, da una parte, di riguadagnare l'io conoscitivo puro, così da riconoscere l'oggettività di tutto ciò che è "presente e manifesto" alla coscienza, dall'altra occorre svolgere tale indagine senza presupposti, fosse anche quella distinzione nel *Gemüth*, di cui si parlava nel saggio del '27, tra *sensu interno* e *sensu esterno*. Tutto ciò che affiora alla coscienza è oggettivo (conoscitivamente), anche quando, da una successiva indagine, lo si riconosce come appartenente al soggetto (ontologicamente). In tal senso, la lettura del testo kantiano consente di evidenziare la complessità del problema e nello stesso tempo suggerisce la necessità di riconoscere, accanto all'io conoscitivo puro, l'io dei sentimenti e degli atti di volontà.

Kant appare preoccupato di reagire al sensismo e all'empirismo, rivendicando da una parte il «valore della scienza nel senso di conoscenza necessaria e universale», dall'altra un "io" «come unità di coscienza senza la quale è impossibile la conoscenza stessa». Ma la reazione a Hume non giunge a riconoscere nell'esperienza la presenza di altri elementi che consentano di superare il piano puramente sensitivo: tutto quello che si può percepire dell'io pare riconducibile al piano di una psicologia puramente empirica: «[...] il processo razionale che conclude all'*io* come centro della conoscenza, può condurre ad *un* soggetto autocosciente in generale, ma non all'*io* propriamente detto che è il soggetto *attualmente cosciente di sé*, cioè *l'io vivente* e non *l'io concetto*» (ivi, 118).

Per questo, come Zamboni osserva a partire dal testo kantiano, le espressioni "Io penso" e "Io esisto" vengono date come equivalenti, quando come "Io penso" si indichi

«non la funzione problematicamente, ma l'atto reale di questa funzione, di cui io prendo coscienza. A questa maniera di conoscenza (dell'atto "Io penso" in cui è contenuto "Io esisto") Kant dà il nome di intuizione empirica indeterminata. *Indeterminata*, cioè "qualcosa di reale che è dato solo per il pensiero in generale" e non per quel pensiero che deve determinare l'oggetto della percezione mediante la categoria rispetto al tempo. In altre parole, qui non applico il concetto di esistenza come categoria per determinare rispetto all'esistenza qualche cosa di puramente pensato; infatti, già nella proposizione "Io penso" si designa "qualcosa che esiste in realtà"» (ivi, 112).

In qualche modo, annota Zamboni, l'esistenza qui è già presupposta, non come una categoria che si applichi a un dato fenomenico, ma come qualcosa d'irriducibile che contraddistingue l'io fin dall'inizio. La critica kantiana alla psicologia razionale ha valore solo nella misura in cui si pretenda di ridurre l'io alla pura funzione conoscitiva, cioè

«a patto che non vi sia alcuna esperienza né alcun contenuto mentale originale, oltre all'unità del *Selbst* e alla presenza del tempo», in quanto si esclude «esplicitamente di occuparsi della coscienza del sentimento, delle tendenze, dell'atto di volontà», o si pretende «per questa ricerca di trovare un contenuto soprasensibile, che si presenti in modo affatto indipendente o separato dai contenuti degli stati e degli atti dell'io» (ivi, 107).

Il confronto con Kant consente allo stesso tempo di approfondire su questo delicato tema dell'io il senso dell'indagine gnoseologica. Troviamo nel testo del '32 alcune precisazioni particolarmente significative a tale riguardo. La «parola-nozione "io"» indica anzitutto l'io *conoscente*, ossia il piano del rendersi conto di un contenuto presente alla coscienza: in questo caso «l'io è di fronte, è spettatore, rispetto ai contenuti che *sa* e che *describe*. I contenuti, presenti a lui, sono *suoi* soltanto in quanto sono a lui manifesti; ma egli non li sente e non li riconosce come facenti parte di sé; sono *oggetto* soltanto, e in nessun modo soggetto» (ivi, 119). Oltre a questo, vi è tuttavia anche «l'io che ha, che possiede tutto quello che io dico "mio"» in tal caso, trascurando quel che dico "mio" solo per ragioni di appartenenza o di appropriazione, possiamo dire "miei" soprattutto gli sforzi e le tensioni muscolari che riferisco al "corpo mio", e ancor più gli stati sentimentali, a partire dalle emozioni più diverse, dagli stati di benessere e di malessere, fino ai «sentimenti del mondo intellettuale», agli stati di attenzione o di assenso: «Tutto questo è *mio*, originariamente sentito come *mio*, come miei modi di essere manifestati a me, di cui ho piena ed immediata coscienza». Il livello più profondo dell'appartenenza è dato tuttavia dagli atti di volontà e da tutto quello che dipende esclusivamente dalle mie scelte: «La mia stessa personalità morale è opera mia, totalmente: per essa io sono quello che voglio essere e su di essa deve essere misurato il mio più profondo valore, positivo o negativo» (ivi, 120-121).

Per superare le critiche kantiane occorre rivendicare l'originarietà di tali dimensioni ulteriori rispetto al piano puramente conoscitivo. Solo così, a partire dall'io che *ha* i suoi stati e atti, si può passare all'io che è, ossia a quella dimensione ontologica nel senso dell'attualità e dell'individualità che sembra svanire di fronte all'io penso come appercezione pura trascendentale:

«La relazione che apparisce tra l'io che ha e i sentimenti e atti che ha, è tutta dell'ordine dell'esistenza; la realtà effettiva, per cui un sentimento e un atto reali differiscono da un sentimento o un atto immaginato o pensato o ricordato, appartiene certo ai sentimenti e agli atti, ma è la stessa realtà fondamentale dell'io. Dunque negli stati e atti affiora alla coscienza non soltanto l'esserci dell'io, ma, come fondamento dell'esserci, quell'elemento della linea dell'energia, per cui gli stati e atti sono veramente reali e che è la stessa unica realtà fondamentale dell'io» (ivi, 125).

Anche su questo terreno dell'analisi dell'io nei suoi diversi aspetti la posizione di Zamboni appare particolarmente significativa, in ordine agli sviluppi dell'analisi fenomenologica del vissuto umano. Non è un caso che l'incontro che egli ebbe con Husserl negli anni successivi al suo allontanamento dalla Cattolica lasciò in Zamboni un'idea precisa del modo con cui si doveva interpretare la stessa fenomenologia a partire dalle *Meditazioni cartesiane* per risalire a ritroso alle prime opere. Ce lo conferma una sua diretta testimonianza:

«[...] nelle *Méditations cartésiennes* ho trovato notevoli punti di coincidenza, ma la sua “visione delle essenze” di sapore platonico, non mi persuase affatto. In quella occasione egli mi ha detto che le sue opere pubblicate non erano che un preliminare delle sue dottrine che egli aveva intenzione di lasciare “als Nachlaß”, che per leggere le sue opere bisognava cominciare dalle *Meditazioni cartesiane* e retrocedere perché le sue prime opere non contenevano che i germi non ancora sviluppati del suo pensiero» (Z 1982, 209).

L'attenzione al vissuto concreto della mia esperienza consente a Zamboni di superare il piano puramente trascendentale di Kant, per sottolineare che tra i dati immediatamente presenti alla coscienza vi sono certamente anche quegli stati e atti che contraddistinguono l'io nella sua concreta individualità.

4. GIUDIZI SINTETICI NECESSARI, SPAZIO E TEMPO: A POSTERIORI VERSUS A PRIORI

Il terreno sul quale il volume del '32 che stiamo esaminando si diffonde maggiormente è rappresentato dall'esame della prima parte della *Critica della ragion pura*, proprio perché qui Zamboni può offrirci un confronto preciso su alcuni passaggi fondamentali del problema della conoscenza, a partire dalle sensazioni, fino all'elaborazione intellettuale dei contenuti elementari dell'esperienza. La scansione degli argomenti segue direttamente il testo kantiano, con un'attenzione tutta didattica che consente di richiamare l'attenzione su passaggi spesso lasciati in ombra da chi si preoccupa anzitutto di non smarrirsi nella complessa trama del dettato. Le osservazioni critiche si accompagnano ai rilievi positivi, a testimonianza di un confronto non superficiale, sempre sorretto da una raggiunta consapevolezza delle proprie posizioni. L'indagine della gnoseologia pura viene così a costituire una chiave di lettura di rilievo, in grado sia di farci comprendere meglio alcuni passaggi kantiani, sia di offrirne una valutazione critica complessiva. Non potremo di necessità dilungarci qui al di là di alcuni cenni essenziali, che confido tuttavia capaci di offrire uno squarcio significativo e sufficientemente chiaro dei singoli passaggi.

Un primo argomento, quello dei giudizi sintetici a priori, non poteva certamente essere trascurato, anche perché veniva di solito utilizzato per introdurre gli studenti alla lettura della *Critica*, con la conseguenza di dare per scontati quei presupposti che poi porteranno a precise manchevolezze nell'impianto filosofico complessivo. La proposta kantiana dei *giudizi sintetici a priori* nasconde infatti la dicotomia tra la contingenza dell'esperienza e la necessità della scienza ereditata dal razionalismo e dall'empirismo:

«Kant accettò senza discussione questo dilemma e ne fece uno dei perni del suo pensiero. In questo Kant non ha certo mostrato di saper superare i suoi tempi. Solamente che il dilemma non è tale; perché ammette un terzo caso: dall'esperienza si può passare alla necessità per mezzo di una elaborazione formale soprasensibile dei termini dell'esperienza (formale, cioè che non aggiunge nulla al contenuto)» (ivi, 159).

Il richiamo di Zamboni è qui a quell'approfondimento della dottrina scolastica dell'astrazione che aveva fornito nel saggio su *L'origine delle idee*: un approfondimento che sottolinea il carattere fenomenologico di quella "elaborazione formale" che è chiamata a riconoscere il dato nelle sue caratteristiche essenziali, alle quali non toglie né aggiunge nulla. Tale elaborazione può consentire dei risultati di per se stessi necessari, in quanto legati alla specificità che viene riconosciuta nei dati stessi dell'esperienza.

Una volta chiarita la possibilità di proposizioni necessarie senza dover ricorrere necessariamente all'*a priori*, Zamboni non teme di riconoscere il loro carattere *sintetico* e non puramente analitico, discostandosi sulla base di precise motivazioni filologiche dalla posizione assunta per lo più dalla Neoscolastica, che, in opposizione a Kant, rivendicava il carattere analitico delle proposizioni della metafisica, intendendo però «questa parola in senso *largo*: cioè non nel senso che il predicato sia già contenuto nel concetto del soggetto (come vorrebbe l'etimologia), ma nel senso che predicato e soggetto sono *così intimamente legati e connessi* che negare il predicato dopo che si è affermato il soggetto, urta contro il principio di identità e di non-contraddizione». «Questo – osserva Zamboni – è perfettamente vero; il predicato non può essere negato finché vige l'affermazione del soggetto; ma qui si deve guardare il *perché*; e questo sta nella connessione necessaria intima tra soggetto e predicato: connessione di due contenuti diversi, non connessione per identità, o per analisi» (ivi, 160).²⁵

La necessità del risultato non dipende da un elemento *a priori* introdotto surrettiziamente da parte del soggetto, ma dalla natura stessa dei dati offerti dall'esperienza. L'attenzione è chiamata a riconoscere quel che contraddistingue il contenuto dei dati, senza introdurre nulla al di là di quella luce intellettuale in grado di chiarire la loro specificità. Riprendendo il celebre esempio kantiano del « $7+5=12$ », Zamboni chiarisce che «in questo esperimento io "sento" che il mio atto di attenzione è tale che lascia intatta la quantità; e non perché sia un atto di attenzione *mio*, o perché è "questo qui"; ma proprio per la sua natura intima che è immediatamente presente a me, mentre faccio questo atto mentale. Lo stesso dicasi della quantità; la *natura* del risultato, cioè l'invarianza della quantità sotto il vario girare dell'attenzione, deriva proprio dalla *natura* dell'atto di attenzione, e dalla *natura* della moltitudine delle unità. Ora, *le relazioni fra le nature o essenze sono indipendenti dalle circostanze individuali*, e quindi si ripetono per tutti i possibili casi in cui quelle nature o essenze si possono realizzare; cioè sono relazioni necessarie e universali» (ivi, 163-164). Si noti: per Zamboni tali relazioni sono dapprima necessarie, in quanto relazioni intime tra i dati; solo in quanto necessarie, saranno anche universali o universalizzabili, ossia riferibili ad altri casi che posseggano le stesse caratteristiche. Si tratta di una differenza qualitativa e non puramente quantitativa, come ribadirà anche più avanti a proposito dell'*Analitica*:

«Kant considera l'universale allo stato perfetto, come si trova nella mente allo stadio logico, e per lui è quella rappresentazione che *raduna sotto di sé altre rappresentazioni*. Anche qui c'è la considerazione della forma astrattissima quantitativa, invece del punto di vista qualitativo, che è poi quello che dà

²⁵ Su tale dibattito, vedi anche Giuseppe Zamboni, *Bollettino di Gnoseologia (II). I principii della ragione*, RFNS 16 (1924), 187-233, 188-191.

la ragione del quantitativo: è appunto perché astratto (essenza disindividuata) che il concetto è atto ad essere predicato di quante si vogliono individualità» (ivi, 229-230).

La medesima rivendicazione della priorità dei contenuti offertici dall'esperienza si ritrova nell'analisi dello *spazio* e del *tempo*, che vengono spiegati da Kant come *forme pure* dell'intuizione sensibile, mentre per Zamboni sono *a priori* solo relativamente, ossia rispetto all'esperienza dell'uomo adulto che già si è formato una *rappresentazione* fissa e unica dello spazio e del tempo, ma non rispetto all'esperienza così come si viene progressivamente formando a partire dai dati della sensibilità. Per comprendere il senso di tale critica, può tornare utile ricordare una precisazione che ci viene offerta a proposito del termine stesso "rappresentazione". Zamboni preferisce infatti parlare di "presentazione", ossia di ciò che all'inizio ci viene offerto dall'esperienza, mentre la "rappresentazione" dello spazio e del tempo viene a costituire la cornice unica che da quelle "presentazioni" trae la propria origine. La scelta del termine rivela così una precisa impostazione fenomenologica; avverte in nota: «Noi abbiamo una sola parola *rappresentazione* per indicare tre diversi concetti: *a*) presentazione, *Vorstellung*; *b*) *ri*rappresentazione = le figurazioni dell'immaginazione; *c*) *rappresentazione* = l'ufficio delle immagini che è di sostituire le sensazioni» (ivi, 167). Se l'analisi kantiana è manchevole, perché non prende «in considerazione lo studio della conoscenza del corpo del soggetto in quanto *sentito come corpo proprio* dal soggetto stesso, quale intermediario fra il soggetto conoscente e gli altri corpi», occorre riconoscere a Kant il merito di aver affermato il carattere originario di tali *presentazioni* offerteci dal senso: «La novità che Kant introduce, forse ispirandosi a Hume, è che le sensazioni non sono modificazioni di un'anima-sostanza psichica, ma *presentazioni* a un *Io* pura funzione conoscitiva» (ivi, 168-169).

Per quanto riguarda l'idealità dello spazio, un punto particolarmente sensibile dello scontro tra la Neoscolastica e Kant, Zamboni assume una posizione che doveva inevitabilmente scontrarsi con quanti, da una parte e dall'altra, davano per scontato l'esito idealistico delle posizioni kantiane. Da una parte infatti egli avverte l'apparente contraddizione tra «l'idealità della rappresentazione di spazio» e «la *realtà* dell'esperienza», ma sottolinea altresì che tale idealità è «da interpretarsi in Kant come un concetto *negativo*, limitato alle cose in sé; ossia: la nostra rappresentazione dello spazio e delle cose in esso non è la presenza immediata o la percezione diretta e immediata dello spazio e delle *cose fuori e lontane da noi*» (ivi, 173). L'idealità dello spazio può quindi ben accompagnarsi al realismo fenomenico dei dati dell'esperienza: «Kant sente che si tratta di estensioni e collocazioni reali, anche se non sono quelle stesse delle cose in sé; e quindi ne afferma la vera realtà; e nega l'incompatibilità di questa realtà *di ciò che si presenta*, con l'idealità negativa rispetto alle cose in sé» (ivi, 174).

Le difficoltà della posizione kantiana derivano per Zamboni dall'aver trascurato l'esperienza diretta del *corpo proprio*, il vero intermediario tra l'io e le cose fuori di noi:

«[Kant] ha contrapposto fin dall'inizio un *soggetto puramente conoscitivo* alle *cose fuori* di lui. Soppresso quel ponte fra il soggetto conoscitivo e le cose in sé fuori del soggetto, che è il corpo reale del soggetto, cioè la *presentazione immediata* del soggetto come ente esteso e che si sente nell'estensione, è scavato l'abisso insormontabile per cui diviene impossibile uscire dall'idealismo

totale; Kant se ne è salvato, riconoscendo, a costo di parere antitetico, l'innegabile realtà delle qualità nell'estensione» (ivi, 179-180).

Al di là del rilievo critico, appare importante per Zamboni, a differenza di altri Neoscolastici, interpretare il testo kantiano in un senso fondamentalmente realistico, al di là della sua limitazione al piano fenomenico; un piano, quest'ultimo, che non va letto in contrapposizione al noùmeno, ma come primo passo che non esclude la possibilità di un approfondimento ontologico; in tal senso ci avverte: «Noi, nello studio dell'*Analitica*, penseremo sempre a questo fondo di realismo qualitativo-spaziale, non ontologico (cioè privo per sé solo di sostanzialità, di causalità e di azione), cioè al suo realismo fenomenico» (ivi, 180).

5. L'ANALITICA E LE CATEGORIE ALLA LUCE DELLE FUNZIONI FONDAMENTALI DELL'INTELLIGENZA

Prima di affrontare nel dettaglio l'esame delle categorie, Zamboni avverte ancora una volta il lettore della specificità della ricerca kantiana, con riferimento alla domanda che fin dall'inizio era stata formulata nell'*Introduzione*, quando si era chiesto *come* siano possibili la matematica e la fisica pura. Di qui la necessità di affrontare il confronto anche con un altro importante testo kantiano, quei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* del 1786 che rappresenta l'anello di congiunzione tra la prima *Critica* e i tentativi lasciati incompiuti con l'*Opus postumum*. Solo così diventa possibile comprendere come in effetti nell'*Analitica* non ci troviamo di fronte alla «critica della ragione in generale, ma dell'uso della ragione per le ricerche del fisico-meccanico». Il disegno di Kant era di arrivare «dalle funzioni logiche dei giudizi come punto di partenza (applicate ai dati e alle forme della sensibilità)» «al pieno rivolgimento della fisica dell'epoca sua» (ivi, 188). Le diverse opere appaiono in questo strettamente connesse:

«Nell'abbozzo del 1804 Kant tenta di ridurre i fatti della luce, del calore, degli stati fisici della materia (solido, liquido, gassoso) ecc. alle quattro parti in cui *si divide lo studio del movimento* nell'opera precedente, *I principii metafisici della scienza della natura* del 1786, cioè la *foronomia*, la *dinamica*, la *meccanica* e la *fenomenologia*. A sua volta questa divisione in quattro parti trova la sua corrispondenza e il suo fondamento nelle quattro classi dei principii dell'*Analitica* del 1781, cioè *assiomi dell'intuizione*, *anticipazioni della percezione*, *analogie dell'esperienza*, *postulati del pensiero empirico in generale*» (ivi, 189).

Non potremo qui ripercorrere nel dettaglio questo confronto con l'opera del 1786; ci basti segnalare il problema di cui Zamboni è ben consapevole: il campo della fisica pura coinvolge anche affermazioni di ordine metafisico, che si possono esemplificare in particolare con riferimento alle categorie della relazione. Ora, si chiede, questa «esclusione dalle formule fondamentali di ogni concetto propriamente ontologico, non potrebbe recar pregiudizio alla possibilità stessa della fisica come scienza?» (ivi, 200-201). Di fronte a questa domanda, che rappresenta ancora una volta un punto particolarmente sensibile del confronto tra la Neoscolastica e Kant, Zamboni propone una precisa distinzione tra «la *ricerca* del fisico e i suoi *presupposti* e i suoi mezzi», da una parte, e, dall'altra, «la *giustificazione* dei presupposti stessi»:

«Il fisico si occupa dell'osservazione e costatazione dei fatti o fenomeni, della loro successione costante, della costanza della massa e dell'energia, [...]. I presupposti per il *fisico* hanno dunque un aspetto puramente fenomenico e razionale e consistono in ciò che può fornire un legame *necessario* tra i fenomeni; da che dipenda il legame e la sua necessità non gli deve interessare come fisico» (ivi, 201).

Tale distinzione consente di liberare la ricerca dello scienziato da «premesse di sistema filosofico», anche se, ovviamente, non ci offre una piena giustificazione del suo lavoro; in tal modo possiamo apprezzare il «risultato positivo» della critica kantiana, senza con questo accettare il limite negativo, ossia l'esclusione di ogni ulteriore indagine di carattere metafisico:

«Concentriamo la nostra attenzione sulla parte positiva dell'*Analitica* che è la costruzione o costituzione dell'oggetto e dell'esperienza della fisica (o della meccanica, che ne è il nocciolo centrale) e cominciamo con l'espone sommariamente questo processo. Nella lettura del testo però ricordiamo anche il punto di vista negativo, e quindi l'aspetto di totalità che riveste l'*Analitica* (come è possibile una fisica pura?) rispetto alla funzione della ragione pura in generale» (ivi, 218).

Sulla base di queste premesse sarà possibile una comprensione più precisa del testo kantiano, che si ripropone ora di chiarire come sia possibile «dall'uso logico formale dell'intelletto ricavare i vari modi della sintesi del materiale sensibile per la rappresentazione del mondo dei corpi» (ivi, 233). Questo presuppone quattro tappe, che si ritrovano tuttavia «mescolate fra loro» nell'*Analitica*: occorre infatti

«1) ridurre la facoltà di giudicare a una facoltà di sintesi; 2) trovare i modi di questa sintesi nel campo del giudicare; 3) assicurarsi che la tavola di questi modi sia completa, cioè che non vi siano fuori di essa altri modi di sintesi; 4) dimostrare che tali modi di sintesi si devono applicare ai dati della sensibilità, per ricavarne la tavola completa dei possibili oggetti dell'esperienza fisica» (ivi, 233-234).

Ancora una volta può tornare opportuno tener presente la *mentalità* kantiana: alcuni termini possono avere un «sapore ontologico», come «sussistenza (*Subsistenz*)», «causalità (*Causalität*)» e «azione reciproca (*Wechselwirkung*)», ma vanno interpretati nella loro valenza puramente formale, in rapporto ai concetti di «inerenza (*Inhärenz*) e dipendenza (*Dependenz*)» (ivi, 240).

Dopo aver preso in considerazione la tavola dei giudizi e la corrispondente «deduzione metafisica» delle categorie, Zamboni sottolinea con forza che il valore delle categorie va al di là di tale tavola, che rappresenta un'esemplificazione delle categorie medesime, ma non una loro vera e propria giustificazione, che può essere ritrovata solo a partire dalle funzioni primordiali dell'elaborazione intellettuale:

«[...] le categorie sono i modi generalissimi della funzione intellettuale e del suo oggetto universalissimo, che si adattano a tutte le possibili funzioni e a tutti i possibili oggetti di tutti i campi della realtà. Uno di questi è appunto la funzione che riguarda i concetti, i rapporti predicativi e l'affermazione, che costituiscono la funzione *logica* formale [...]. Quindi la tavola dei giudizi è effettivamente una applicazione particolare della tavola delle categorie; la sua anteriorità non è intrinseca, ma soltanto dovuta al fatto che si è costituita prima, cronologicamente, e che Kant quindi l'aveva trovata bella e pronta. [...] Da una delle applicazioni si può ricavare ciò che vi è applicato, anche prima di aver preso in considerazione altre applicazioni» (ivi, 244).

A mio avviso il contributo di Zamboni risulta qui particolarmente significativo, proprio per la sua capacità di inserire l'indagine kantiana all'interno di un quadro più ampio dei nostri processi conoscitivi. Le categorie kantiane infatti «sono certamente le funzioni più generali rispetto all'oggetto; nulla può esser più semplice ed elementare dell'*hoc*, dell'individualità, dell'essenza in generale, del fatto di esistere; e, come relazioni, del *con*, dell'*in* e della *dipendenza* e della *negazione*. Ma sono pure le prime in ordine di funzionalità e di tempo. Infatti si trovano nei primi e più elementari atti dell'intelligenza» (ivi, 245). Occorre tener presente il carattere formale delle categorie: proprio in quanto si fondano sulle funzioni primordiali dell'intelligenza, non si esauriscono sul piano della sensibilità. A titolo esemplificativo, ricordiamo quel che Zamboni annota a proposito dei primi due gruppi:

«La prima classe della *quantità*, che secondo Kant riguarda la quantità discreta (e quindi i numeri) spetta alla conoscenza dell'individualità (gnoseologica, quella che risulta dall'atto di attenzione oggettivante) e che si esprime col "questo". La seconda classe, della *qualità*, non riguarda per sé, come classe di categorie, la qualità sensibile; ma una *quidditas* qualunque (che può esser soggetta ad aumento e diminuzione, mentre questo non è possibile nell'individualità)» (ibidem).

Il merito di Kant, secondo Zamboni, sta proprio nell'aver enucleato tali funzioni primordiali, sulla base del loro carattere puramente formale: «Nella filosofia le funzioni primordiali formali elaboratrici di ogni possibile contenuto non erano ancora state distinte da ogni applicazione; soltanto in parte l'*Ontologia* di Wolff le aveva già separate in una trattazione iniziale. Aver fatto questo lavoro di estrema purificazione delle funzioni da ogni contenuto è una grandissima benemerita di Kant» (ivi, 246). Solo tenendo presente tale specificità delle categorie kantiane sarà possibile chiarire il loro rapporto con le categorie aristoteliche, che riguardano invece il *contenuto* e non la *forma* delle nostre conoscenze:

«[...] appartengono a due campi diversi totalmente: l'uno al campo del *Dasein*, puramente formale; l'altro al campo della *quidditas* (rispetto all'esistenza) del contenuto che c'è. Nelle categorie aristoteliche vien detto principalmente che il contenuto che c'è, è ontologico, cioè è dell'ordine o della sostanza o degli accidenti (campo dell'atto di essere). In seguito viene fatta la classificazione più generale dei contenuti che appartengono alla classe degli accidenti. Kant non s'è accorto di lavorare in un campo diverso da Aristotele, e ha torto quando crede di dover sostituire le sue alle categorie aristoteliche» (ibidem).²⁶

Una volta chiarito il contributo positivo che ci può essere offerto dalle categorie kantiane, va precisato tuttavia che la loro origine non è *a priori* in senso assoluto, in quanto derivano appunto dalle funzioni primordiali dell'intelligenza, quali l'obbiettivazione e l'analisi astrattiva degli elementi del concreto: «La sintesi – ribadisce con forza Zamboni – non è il primo e più alto atto dell'intelletto» (ivi, 248). E tuttavia Kant con l'appercezione trascendentale ha

²⁶ Proprio il carattere *formale* delle categorie kantiane potrebbe permettere la loro applicabilità anche ad ambiti diversi dalla pura sensibilità: «Allargando e completando il campo dell'esperienza immediata si allarga il campo dell'applicabilità delle categorie formali; esso comprende, oltre ai dati della sensibilità nello spazio e nel tempo, anche altri dati i quali forniscono la materia: 1) per la conoscenza dell'*Io* come *ente ed ente corporeo*, 2) per la formazione di altre categorie, *ontologiche* (aristoteliche), 3) per la conoscenza *mediata* degli uomini e oggetti fuori di noi come *enti individuali*. Dunque tale limitazione dell'applicazione delle categorie al campo della sensibilità esterna – conclude Zamboni – non è una conseguenza o un "risultato di questa deduzione dei concetti dell'intelletto", ma soltanto delle esclusioni pregiudiziali di Kant» (ivi, 267).

intravisto un punto fondamentale, ossia la necessità di un'autocoscienza che sia trasparente a se stessa:

«[...] tutte queste prime operazioni dell'intelligenza per la loro possibilità suppongono un ambiente tale quale non è presentato se non da una coscienza una insieme e molteplice, e tutta penetrata della sua luce intellettuale dall'autocoscienza; ed è questa appunto quella che permette non soltanto la sintesi, ma anche l'analisi del complesso di coscienza (in soggetto e oggetto) e del dato (in essenza ed esistenza). Questo, secondo me, è il significato dell'appercezione trascendentale, unità autocosciente, non soltanto sintetica ma anche *luce analitica*. E questo è veramente il punto più alto e la ragione per cui io mi chiamo *intelligenza*» (*ibidem*).

Nello stesso tempo, tuttavia, va superata per Zamboni la lettura dell'io sul piano puramente conoscitivo, come se l'appercezione trascendentale non dovesse misurarsi con la concretezza di un io che possiede emozioni e sentimenti, che sono all'opera nel momento stesso dell'obiettivazione:

«A differenza di Kant noi teniamo conto nella critica anche dei sentimenti, tendenze, emozioni, passioni e delle immagini. [...] c'è un polo soggettivo formato dallo stato sentimentale ed emozionale (e muscolare): questi stati sono appunto quelli che appaiono come appartenenti intrinsecamente all'io, loro unità esistenziale fondamentale (a confronto delle sensazioni ed immagini a-soggettive). [...] L'oggettivazione, che è il primo atto per cui ciò che era semplicemente presente diviene "saputo", è dunque anteriore alla sintesi spaziale e temporale. Ma Kant non poteva pensar ciò, perché rifiuta di tener conto dei sentimenti, tendenze, emozioni e atti di volontà (adducendo a motivo che non sono conoscenze)» (ivi, 282).

Ancora una volta, rispetto a Kant, Zamboni rivendica la concretezza del vissuto fenomenologico e chiarisce l'interconnessione tra i diversi piani, tra l'io puramente conoscitivo, l'io dei sentimenti e degli atti di volontà. Il discorso sull'io diventa qui fondamentale, come richiama a conclusione delle proprie analisi:

«Ciò che è *presente e manifesto* all'io conoscente, è oggettivamente reale, anche se appartenente all'io ente, anche se si presenta come un suo modo di essere, anche se è lo stesso io (l'oggettività gnoseologica non è contraddittoria alla soggettività ontologica). La coscienza non è un interno a confronto di un esterno (corpo); è *un soggetto* (conoscente) *al quale sono presenti e manifesti dei contenuti*; e il rapporto di interno ed esterno si muta nel fatto che il mio *io* non ha presente immediatamente l'*io* degli altri e non può immediatamente sapere che cosa sia presente agli altri soggetti conoscenti. Ma questo non toglie che ne possa avere conoscenza certa» (ivi, 289).

L'analisi gnoseologica prende così spunto dal confronto con il testo kantiano, ma nello stesso tempo cerca di superarne i limiti. Come Zamboni ricorderà anche nella conferenza dell'aprile del 1931, che doveva segnare il punto di rottura rispetto alla linea ufficiale della Cattolica, al di là delle difficoltà

«[...] resta tuttavia a Kant la gloria di aver notato la connessione tra le funzioni primordiali della ragione e la funzione del giudicare. Così la dottrina dell'elaborazione primordiale intellettuale dei dati della sensibilità, di cui larghi accenni si trovano nella Scolastica di S. Tommaso, può assimilare quanto c'è di positivo nella dottrina del giudizio e delle categorie, senza paura e con profitto reale, senza acredine, ma con un sentimento largo, signorile e dominatore» (ivi, 304).

CONCLUSIONE

Nel tirare le fila di questa nostra articolata indagine, penso sia utile sottolineare ancora una volta, come ricordavamo all'inizio, il singolare intreccio tra l'approfondimento progressivo della gnoseologia pura e il confronto più volte ripreso con Kant, così come è testimoniato anche dagli ultimi scritti di Giuseppe Zamboni.²⁷ Le sue posizioni si collocano certamente all'interno di un preciso indirizzo come è quello della Neoscolastica milanese, nella prima metà del Novecento; e tuttavia si dimostrano sensibili a quella ripresa kantiana che si sviluppa in particolare attraverso il neokantismo e la fenomenologia, con l'obiettivo di superare le riduzioni positivistiche della conoscenza a processi di ordine puramente sensitivo.

L'originalità della gnoseologia pura non poteva che scontrarsi con le posizioni più intransigenti che si erano progressivamente affermate all'interno della Cattolica. Del resto, l'acutezza delle indagini e l'indipendenza di pensiero non difettavano a Zamboni, come appare da questo breve passo con cui vorremmo concludere il nostro percorso, quasi a lasciare a lui l'ultima parola:

«Io credo che il ricercare le tappe di questa spontanea riconquista dell'ontologia e il far tesoro del contributo dei pensatori ad una dottrina della conoscenza che la possa fondamentare, sia una ricerca immensamente più feconda e più apologetica che la negazione in blocco del pensiero moderno e il ritorno puro e semplice alle posizioni medioevali. [...] Tutte le vie mi sono dunque precluse fuorché la seguente: *cercar di penetrare senza preconcetti nell'opera di Kant; in un primo tempo lasciarsi condurre per mano quasi da lui; senza polemica, farsi suo compagno di via, perché nell'intima confidenza riveli i suoi segreti, e chiarisca le linee fondamentali della dottrina* [...]. *Un po' alla volta la critica sorge da sé; a un patto, però: che sugli stessi argomenti si abbiano o si conquistino delle posizioni più profonde e più controllate delle sue; e tali che in queste le sue trovino o il loro posto o il loro sostituto più vero. Questo sarebbe l'ideale; tentarlo è già qualche cosa, anche se non lo si raggiunge. Ad ogni modo, questo è il mio programma; rinunciarvi equivale, secondo me, a rinunciare alla Neo-scolastica e alle sue speranze, anzi alle sue pretese di filosofia vera, cioè di filosofia tout court*» (Z 1932, 295-296).

SINOSI: All'interno della Neoscolastica italiana nella prima metà del Novecento, Giuseppe Zamboni (1875-1950) occupa un posto particolare per la sua gnoseologia pura, non molto lontana per alcuni aspetti dall'impianto della fenomenologia husserliana, soprattutto per la sua critica al positivismo e l'attenzione allo sviluppo delle nostre conoscenze a partire dai dati immediati offerti alla coscienza. Zamboni fu tra il gruppo dei primi docenti che diedero vita all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano: nel decennio del suo insegnamento (1921-1932) si occupò a più riprese della *Critica della ragion pura* di Kant, sia con diversi saggi sulla *Rivista di filosofia neoscolastica*, sia con un volume di *Studi esegetici, critici, comparativi* apparso l'anno stesso del suo allontanamento definitivo dalla Cattolica. Dall'esame di tale testo si possono comprendere non solo le ragioni del dissenso, ma anche l'interesse che la sua interpretazione può rivestire oggi. Zamboni rivendica la capacità dell'elaborazione intellettuale dei dati della sensibilità ad opera dell'astrazione disindividuante, il ruolo fondamentale del corpo proprio nella rappresentazione dello spazio e soprattutto la centralità dell'io dei sentimenti e degli atti di volontà, accanto all'io conoscitivo puro dell'appercezione trascendentale kantiana.

PAROLE CHIAVE: Kant, Giuseppe Zamboni, gnoseologia, criticismo, realismo critico, neoscolastica

ABSTRACT: Within Italian Neo-Scholastic philosophy of the first half of 20th century, Giuseppe Zamboni (1875-1950) holds a special place by virtue of his 'pure gnoseology', which is similar, under many aspects, to Husserl's phenomenology, mainly for its

²⁷ Su Kant Zamboni ritornerà anche negli anni immediatamente successivi al secondo conflitto mondiale. Cfr. Giuseppe Zamboni, *Sei opuscoli zamboniani su Husserl, su Kant, sulla causalità*, introd. e curati da Tiziano Adamoli, Antonino La Russa, Giovanni Perez, con introd. generale di Giovanni Giulietti. Milano: IPL, 1990; *Due inediti zamboniani su Kant*, introd. e curati da Antonino La Russa, ivi, 105-204.

criticism against Positivism and the focus on development of human knowledge starting from immediate givens of consciousness. Zamboni was among the founders of the “Università Cattolica del Sacro Cuore” of Milan: here, during his teaching (1921-1932), he dealt with Kant’s *Critique of Pure Reason* on several occasions, devoting many articles to it (published on the *Rivista di filosofia neoscolastica*) and, in 1932, even the essay *Studi esegetici, critici, comparativi* (*Exegetical, Critical, and Comparative Studies*). That same year, he was definitively removed by the University.

A careful examination of this text shows both the reasons of dispute between Zamboni and some of his University’s colleagues, and the value that Zamboni’s interpretation may have even for current Kantian studies: on the one hand, he claims that human subject has the intellectual power to analyse sense data by means of abstraction as dis-individuation, on the other hand, he underline the importance of one’s “own body” for the representation of space and, first and foremost, the central role of the “self” (ego) involved in sentiments and willing acts, besides the “pure cognitive self” of Kant’s transcendental apperception.

KEYWORDS: Kant, Giuseppe Zamboni, gnoseology, criticism, critical realism, neoscholastic

BIBLIOGRAFIA

Sigle

Z = Zamboni

RFNS = Rivista di filosofia neoscolastica

Ai lettori e soprattutto agli amici, RFNS 14 (1922), 1-4.

Gemelli, A. *Il nostro punto di vista nello studio della filosofia di Emanuele Kant*, in *Immanuel Kant (1724-1924)*, volume commemorativo del secondo centenario della nascita. A cura del P. Agostino Gemelli. Milano: Vita e Pensiero, 1924, 7-17.

Il nostro programma, RFNS 1 (1909), 3-22.

La nuova organizzazione della Facoltà di Filosofia dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, RFNS 17 (1925), 1-7.

Olgiate, F. *La storia della filosofia moderna e la neoscolastica italiana*, RFNS 17 (1925), 23-39.

Zamboni, G. (1920). *Il pensiero filosofico del prof. Giulio Canella*, RFNS 12 (1920), 300-309.

— (1924a) *Introduzione al corso di gnoseologia pura*, Vita e Pensiero, Milano.

— (1924b) *L’ordine delle scienze filosofiche e il posto della critica*, RFNS 16 (1924), 23-35.

— (1925a) *La psicologia del volere e il fondamento della morale. Ricerche storico-critiche*, RFNS 17 (1925), 69-89.

— (1925b) *Prime linee di gnoseologia pura*, RFNS 17 (1925), 100-137.

— (1927) *L’elaborazione intellettuale dei dati sensibili*, RFNS 19 (1927), 322-355.

— (1932) *Studi esegetici, critici, comparativi sulla Critica della ragione pura*, La Tipografica Veronese, Verona 1931 [1932].

— (1982) *Curriculum vitae* [1948?], in Serio De Guidi, *Autobiografia etica di Giuseppe Zamboni*. Bologna: EDB, 201-211.

Ferdinando Luigi Marcolungo After graduating in Philosophy at the University of Padova in 1972, Ferdinando Luigi Marcolungo, has been Associate Professor at the University of Verona (since 1984/85) and Full Professor University of Cassino (since 1986/87); he is Full Professor at the University of Verona since 1990/91. He has always focused on theoretical philosophy and published both books and essays concerning the issue of knowledge in the works of Giuseppe Zamboni (1875-1950): *Scienza e filosofia in G. Zamboni* (Padova 1975), as well as various Zamboni's previously unpublished works: *Dizionario filosofico* (Milano 1978); *Corso di gnoseologia pura elementare* (Milano 1990, vols. 1-2 pp. 549 and 463). He dealt with theoretical and moral philosophy and published the following texts: *Cristianesimo e metafisica classica*, Rimini, Maggioli, 1981; *Etica e metafisica in Emmanuel Lévinas*, Milano, IPL, 1995; *Wittgenstein a Cassino*, Roma, Borla, 1991 (editor); *Provocazioni del pensiero postmoderno*, Torino, Rosenberg, 2000 (editor); *Cartesio e il destino della metafisica*, Padova, Il Poligrafo, 2002 (editor). He also devoted many works to the examination of Christian Wolff's rationalism and its diffusion in 18th century Italian philosophy: *Wolff e il possibile*, Padova, Antenore 1982; *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, Hildesheim-New York, Olms, 2007 (editor).

Ferdinando Luigi Marcolungo Dopo la laurea (1972) ottenuta presso l'Università di Padova, Ferdinando Luigi Marcolungo è stato Professore associato all'Università di Verona (dal 1984/85) e professore straordinario presso l'Università di Cassino (dal 1986/87); è professore ordinario presso l'Università di Verona dal 1990/91. La sua ricerca si è rivolta a temi di filosofia teoretica, con volumi e saggi sul problema della conoscenza in Giuseppe Zamboni (1875-1950): *Scienza e filosofia in G. Zamboni* (Padova 1975) e la pubblicazione di inediti: *Dizionario filosofico* (Milano 1978), *Corso di gnoseologia pura elementare* (Milano 1990, voll. 1-2, pp. 549 e 463). Ha svolto ricerche di filosofia teoretica e morale, con i volumi *Cristianesimo e metafisica classica*, Rimini, Maggioli, 1981; *Etica e metafisica in Emmanuel Lévinas*, Milano, IPL, 1995; la cura dei volumi *Wittgenstein a Cassino*, Roma, Borla, 1991; *Provocazioni del pensiero postmoderno*, Torino, Rosenberg, 2000; *Cartesio e il destino della metafisica*, Padova, Il Poligrafo, 2002. In modo continuativo si è occupato, inoltre, del pensiero di Christian Wolff, con saggi che vanno dal volume *Wolff e il possibile*, Padova, Antenore, 1982, alla cura del volume *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, Hildesheim-New York, Olms, 2007, oltre a numerosi interventi e ricerche specifiche sui diversi momenti del razionalismo wolffiano e sulla sua fortuna nella filosofia italiana del Settecento. Particolare interesse è stato inoltre dedicato anche alla filosofia italiana dell'Ottocento e del primo Novecento.

Recebido / Received: 02/01/16

Aprovado / Approved: 22/01/16

NORMAS EDITORIAIS

A revista *Estudos Kantianos* publica artigos, traduções e resenhas, sempre atinentes ao pensamento kantiano e ao kantismo.

Todo material submetido à revista será avaliado por dois pareceristas. Para tanto, ele deve 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.

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 ítems 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 undergo a double peer review and will be addressed attached to an e-mail to journal’s editors [cpek@marilia.unesp.br] in *word* or *rtf*.

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”.

