



KANT E O KANTISMO

HERANÇAS INTERPRETATIVAS

Clélia Aparecida Martins
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

[organizadores]



fundepe
Marília-SP

editora brasiliense

Kant e o kantismo:
heranças interpretativas

copyright© by Clélia Aparecida Martins
e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada,
armazenada em sistemas eletrônicos, fotocopiada,
reproduzida por meios mecânicos ou outros quaisquer
sem autorização prévia da editora.

Primeira edição, 2009

Diretora editorial: *Danda Prado*

Supervisão editorial: *Luciana Nobile*

Coordenação editorial: *Vanderlei Orso*

Coordenação de produção: *Roseli Said*

Projeto gráfico e diagramação: *Iago Sartini*

Revisão: *Ricardo Miyake e Karin de Oliveira*

Imagem da capa: *Roque Corona*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Kant e kantismo : heranças interpretativas /
organizadores Clélia Aparecida Martins, Ubirajara
Rancan de Azevedo Marques. -- São Paulo : Brasiliense, 2009

Vários autores
ISBN 978-85-11-00162-4

DOI: <https://doi.org/10.36311/2009.978-85-11-00162-4>

1. Filosofia alemã 2. Kant, Immanuel, 1724-1804 - Crítica e interpretação
I. Martins, Clélia Aparecida. II. Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo.

09-13326

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Kant : Filosofia alemã 193
2. Kantismo : Filosofia alemã 193

editora e livraria brasiliense
Rua Mourato Coelho, 111 – Pinheiros
CEP 05417-010 – São Paulo – SP
www.editorabrasiliense.com.br

Kant e o kantismo: heranças interpretativas

Clélia Aparecida Martins
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques
(organizadores)

MARÍLIA/ 2009



editora brasiliense

SUMÁRIO

Prefácio	
Clélia Aparecida Martins	9
FILOSOFIA TEÓRICA	
Reflexão, juízo e princípio regulativo	
Vera Cristina de Andrade Bueno	18
A função do esquema transcendental na prova da realidade objetiva das categorias: uma abordagem do suposto problema do círculo	
Andréa Faggion	33
Notas sobre o vocabulário musical kantiano	
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques	44
Realismo e idealismo transcendentais na “Dissertação de 1770”	
Orlando Bruno Linhares	56
Anotações sobre as “Preleções de Metafísica Dohna-Wundlacken”	
Juan A. Bonaccini	88
A função transcendental do “ <i>Gemüt</i> ” na <i>Crítica da razão pura</i>	
Valerio Rohden	111
Representação, objeto e unidade da consciência no idealismo crítico	
Paulo R. Licht dos Santos	130
FILOSOFIA PRÁTICA	
As dimensões da motivação moral – Kant e os kantianos	
Heiner Klemme	158
Sobre a imputabilidade das ações segundo Kant	
Aylton Barbieri Durão	181
O kantismo como ficcionalismo:	
Hans Vaihinger e a sua <i>Filosofia do como se</i>	
Leonel Ribeiro dos Santos	196

A filosofia kantiana da história entre a retórica e o conhecimento objetivo Daniel Tourinho Peres	219
Felicidade: inclinações e intencionalidade Clélia Aparecida Martins	231
Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão Zeljko Loparic	249
O esquematismo analógico na <i>Religião nos limites da simples razão</i> (terceira parte) Agostinho F. Meirelles	275
FILOSOFIA POLÍTICA	
Kant contra Hobbes: moralidade e autoridade política Aguinaldo Pavão	290
Autonomia em Rousseau e Kant Ricardo Monteagudo	303
INTERPRETAÇÕES DO KANTISMO	
Imagens de Kant na historiografia filosófica do Oitocentos Gregorio Piaia	316
A obra de arte: Kant e Lukács Arlenice Almeida da Silva	335
Ernst Cassirer e a analítica do homem Vinicius de Figueiredo	349
“Kant foi um idiota” ou o significado cultural do kantismo segundo Nietzsche Márcio Benchimol	372
Frege crítico de Kant Lúcio Lourenço Prado	384



Immanuel Kant – The Granger Collection, New York

PREFÁCIO

Clélia Aparecida Martins

Unesp/Marília

Kant ensina-nos muito, mas, principalmente, ensina-nos que antes de estudar nosso mundo natural e social partindo de seus princípios, os que trabalham com filosofia devem investigar sua própria possibilidade. A radicalidade implícita na filosofia exige um novo modo de pensar, encontrado por ele na crítica transcendental da razão. Ele analisa as possibilidades desta e inaugura uma filosofia autônoma, como ciência racional, que supõe que o conhecimento, nos juízos estéticos e teleológicos, oferece certos elementos válidos independentemente da experiência, já que com essa condição pode-se também conhecer filosoficamente.

O problema da liberdade de pensar; a relação da razão, no papel de crítica racional, tanto com o poder quanto com as representações comuns, mas também com a compreensão delas (com todo o sistema dos seus símbolos e dogmas); o problema dos meios pelos quais se busca uma resposta à questão última do sentido da existência não só da vida humana, mas de todas as formas vivas, que nenhum saber ou crença consegue satisfazer plenamente; imperativo categórico ou autonomia da vontade, ideias reguladoras, conhecimentos *a priori* e *a posteriori*, juízos sintéticos e analíticos, argumentos transcendentais, não são poucos os conceitos e problemas atuais que têm sua fonte em Kant. Isso nada mais indica que esse pensador e sua filosofia são agentes decisivos na transformação cultural; o que é atestado por alguns dos grandes debates que a decidem, já que eles encontram inequívoca expressão em sua filosofia.

Porém, apesar de as mais diversas orientações do pensamento terem Kant como referência, quer seja em sentido crítico quer seja em sentido afirmativo, seria incoerência acadêmica tê-lo como um guia direto do presente. Muito pelo contrário, a influência que lhe cabe neste momento não é de todo explícita. O preponderante com relação ao kantismo é mais a avalanche de críticas que recebe – as principais tendências em filosofia, ciência e política se opõem a ele. Mas nada há de estranho que a leitura de escritos de Kant provoque tanta resistência, visto não se tratar de um fundador de qualquer ciência contemporânea, sequer da atual filosofia da ciência, embora seja indubitável que teorizar sobre a validade universal e a necessidade do verdadeiro saber ³/₄ não obstante a receptividade e sensibilidade, características da finitude do humano ³/₄ foram atividades decorrentes de sua aguda e original análise dos problemas substanciais, à qual ele dedicou decênios de vida e mediante a qual ele mostra que elementos independentes da experiência constituem os diversos campos científicos.

Os textos que compõem esta coletânea foram apresentados no II Colóquio de História da Filosofia, realizado em agosto de 2006, na Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista. Nos dias em que transcorreu o evento, tentou-se debilitar aquela resistência com a exposição do kantismo, o debate sobre ele, suas implicações, meandros internos e complexidade. Os estudiosos da filosofia de Kant expressaram o pulso de sua circunstância, divulgando seus conceitos básicos, sua estrutura argumentativa, seus problemas e propostas de solução. Tencionou-se demonstrar que o sentido concedido por essas variadas leituras é capaz de sobrepular as críticas a esse sistema, reforçar sua admissibilidade enquanto sistema, bem como aclarar os conteúdos dessas diferentes interpretações e as próprias relações entre elas. A exposição de tais interpretações, dúvidas e críticas ocorreu tanto para preservar a tradição do pensamento crítico quanto para revivê-lo nas reflexões filosóficas da atualidade.

Por certo essa dedicação, revelada pelo esforço conjunto de crítica, análise e reflexão criteriosa da obra de Kant, contribuirá para que a lida filosófica de início de século ganhe em termos produtivos e de atualização. E, por visar também promover a aptidão em explorar a riqueza que sua filosofia contém, teve-se no evento e tem-se aqui nesta coletânea a exposição de pesquisas histórico-filosóficas que não prescindiram do passado para serem profícuas, isto é, pesquisas histórico-filosóficas em profícuo sintonia com a riqueza do pensamento crítico, estimulando a reflexão conjunta sobre a herança deixada por essas ideias na contemporaneidade.

Longe de endeusar ou perpetuar a filosofia de Kant, ou de constituirmos um grupo partidário do kantismo, ou o contrário, porque conhecedores dos seus limites, substituir a cultura ilustrada $\frac{3}{4}$ cuja base última estava em uma concepção racional do mundo $\frac{3}{4}$, procuramos mostrar com esta coletânea que a busca de superação de seus óbices, suas defasagens, por paradoxal que pareça, impõe não deixá-la, e até mesmo o contrário, ou seja, continuá-la, o que, por sua vez, requer não proceder por desvalorizações, embutidas em simplificações devido à precariedade da interpretação ou reducionismos oriundos da apreensão dogmática de suas teses, mas por perfeccionismo em relação ao fragmentado, correção dos exageros, apontamento dos desvios e aprofundamento da compreensão.

Em outras palavras: se Kant já não pode mais falar, não podemos, contudo, calá-lo. Ainda se mantém atual sua afirmação de que uma filosofia digna deste nome se orienta até os problemas fundamentais do homem, porquanto oferecerem um interesse racional. Porém, se para nosso filósofo tal interesse se resume nas três célebres perguntas da primeira *Crítica* (B 833) “O que posso saber? O que devo fazer? O que devo esperar?”, cabe-nos agora interrogar: qual o sentido de reavivar essas questões se tudo o que constitui a filosofia de Kant pertence historicamente à época da Ilustração, e muitas defesas dessa época os contemporâneos já não endossam mais, tais como a ideia de que o homem pode dominar todas as coisas, a fé no progresso constante da humanidade, a

concepção otimista da racionalidade, indicando assim que a Ilustração, como movimento histórico, pertence ao passado? Pois isso não significa também que todas as ideias mestras de Kant perderam valor?

Não, certamente seu pensamento não ficou defasado. Não fosse a consigna assumida inteiramente por Kant, *sapere aude!*: atreve-te a saber! (*Was ist Aufklärung? VIII: 35*), ser mais que atual nesses tempos de agora, entendidas em seus justos termos, a razão e a liberdade, a crítica e a maioridade esclarecida são atitudes e tarefas fundamentais que seguem sendo válidas, mais além dos séculos XVII e XVIII, pois que podem ser pensadas como aquilo que Habermas mesmo afirma, isto é, um projeto inacabado de emancipação. Nesse sentido, precisamos apenas nos manter equidistantes de uma atitude ingênua e hostil com relação à Ilustração, ou ainda, porque hoje mais esclarecidos que há 200 anos e com uma condição cerceada pela tecnologia, evitar embarcar numa convencida sonolência que, bem sabemos, não só leva à paralisação da atividade racional, mas também à cômoda crença do final da reta (da história, da razão mesma, da filosofia). Nesse sentido o evento revelou-se profícuo $\frac{3}{4}$ não nos disponibilizou respostas finais, concludentes.

Se, ao examinar os problemas filosóficos, Kant se depara com a origem da razão, e tropeça em seus limites, tanto no âmbito teórico como no prático, e se à primeira vista, ele deixa de lado a investigação sobre Deus, a liberdade e a imortalidade, isso ocorre apenas numa fase prévia de investigação da problemática, quando sua preocupação era saber se a metafísica poderia ser ciência. E, a despeito disso, seu legado é indubitável $\frac{3}{4}$ nossa autofagia seria exacerbada se o negássemos. Sutilmente, nos escritos desse filósofo aparecem os elementos que começaram a cimentar o ideário moderno desde os dias do renascimento: nele, esses elementos se encontraram sujeitos à consideração crítica de um espírito filosófico. A crítica transcendental da razão, o descobrimento dos elementos independentes da experiência e o descobrimento da crítica da razão como método para amenizá-los é um legado de Kant, que modificou radicalmente o cenário

filosófico trazendo novos elementos para a teoria do conhecimento e do objeto, para a ética, a filosofia da história e da religião, a filosofia da arte, a filosofia da cultura, a filosofia política.

Ademais, a filosofia não só representa uma tarefa intelectual, mas também uma garantia de possíveis reformas do pensamento, para melhor entender a razão. No cumprimento dessa tarefa o filósofo de Königsberg demonstrou que a racionalidade humana não constitui o dom de algo já realizado, senão de uma mera faculdade ou capacidade de realização. Os indivíduos não desvanecem na abstração genérica da humanidade se ela é a totalidade dos homens reunidos no propósito comum de realizar as possibilidades infinitas que emergem da razão; eles recebem dela o sentido que têm porque ela os precede. O gênero humano, logicamente considerado, é pois um universal abstrato (um *compositum* de unidades), um mero conceito, mas historicamente concebido, é a totalidade constituída pela íntegra, infinita e contínua série das gerações humanas, uma ideia equivalente à “humanidade”, o suposto do ser das individualidades que constituem o todo. É na razão que se aloja o valor mais alto que, por ser racional, corresponde ao universal, sendo nós, humanos, os portadores dessa preciosa universalidade. Uma ação ou um efeito, ou uma diferença individual só tem valor quando representam esse universal. A história, com efeito, é o gradual desenvolvimento das potencialidades da razão, dentre as quais se inclui a humilde (e difícil) autocrítica.

Se os conceitos do entendimento desses indivíduos empíricos se aplicam ao que é, no domínio da experiência, os da razão proporcionam os fins a que a experiência tende, e que não estão nela, posto as Ideias, conceitos da razão, cuja especificidade é constituir fins, exigirem que aquilo que elas propõem seja realizado na experiência, já que todo fim, por sê-lo, exerce certa atração ou, ao menos, algo assim como um chamado. Nesse inalcançável movimento, em que a experiência busca a gradual aproximação com as Ideias, racionais ou inteligíveis, sem que haja chances de coincidência entre mundo sensível e inteligível, é no que con-

siste a história, a qual a eternidade do atemporal não absorverá, posto sua finalidade não se poder cumprir inteiramente.

Por esse motivo, indivíduos e povos que aparentemente perseguem metas egoístas, também podem servir a um fim que os transcenda, pois, na regência do todo, o egoísmo individual ou coletivo nada mais é senão fragilidade ao lado da razão que se revela como moralidade. A paz não é então um terno sonho, tão puro quanto impossível, mas o resultado de desgastante discórdia no seu limite, aquilo que de modo sofrível e mediante interminável esforço se alcança no interior da sociedade civil: o acordo racional entre as vontades antagônicas, a concordância entre os interesses discordantes, a palavra unificante entre as vozes dissonantes.

A incógnita que por vezes fica é a respeito do que permite o acesso da realidade à Ideia, podendo se supor aí, na sustentação da trama racional da realidade histórica, a existência entre ambas de um membro intermediário cuja função é viabilizar tal acesso. Mesmo assim, pensando nessa separação com relação ao movimento da realidade empírica, não deixamos de nos perguntar: não participar do tumulto de nosso próprio tempo não implica também perscrutar como a fala (ideias) dos contemporâneos pode ser escutada por ouvidos kantianos se são linguagens tão distintas?

Talvez se possa reduzir um pouco essa distância se consideramos que Kant fez apenas um pedido, a saber, que os filósofos, os que ainda não estão cegos e podem ver uma marcha regular em acontecimentos aparentemente desordenados, não se acovardem e manifestem com inteira liberdade seu pensamento proporcionando com isso, aos governantes, elementos de juízo para não cotejar o acerto das suas dimensões:

Não cabe confiar que os reis filosofem ou esperar que os filósofos cheguem a ser reis, mas tampouco há que desejá-los, porque deter o poder corrompe inexoravelmente o livre juízo da razão. No entanto, é imprescindível que os reis não tentem desaparecer ou calar a classe de filósofos e, pelo contrário, lhes deixar falar publicamente para que iluminem sua tarefa (ZeF, VIII: 369).

Somente no poder está fundado o Estado; não obstante sua origem empírica, mediante a concretização do direito e da justiça, tem ele uma finalidade moral, isto é, sustentar o equilíbrio entre o poder (sempre tendente a limitar-se egoisticamente) e a lei, seu freio e agente moralizador. Um poder despojado da lei seria parcialmente injusto. Contudo, o império da justiça deve ter a mesma extensão que a razão humana e estender-se todo à humanidade, num devenir histórico, no qual ao Estado cabe o papel mediador entre a eticidade e as propensões naturais do homem ³/₄ e o que foi realizado naqueles dias do Colóquio, na Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, uma instituição pública, pode se considerar, por que não assim dizer, em termos kantianos, que só fez o aparato estatal aproximar-se dessa função.

* * *

A publicação deste livro contou com o apoio do Conselho Editorial da Comissão Permanente de Publicações da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Unesp, Campus de Marília, constituído pelos professores doutores Mariângela Spotti Lopes Fujita (presidente); Neusa Maria Dal Ri; Mariângela Braga Norte; Marcelo Fernandes de Oliveira; Rosane Michelli de Castro; Cláudia Regina Mosca Giroto; Arlenice Almeida da Silva; Célia Maria Giacheti; Adrian Oscar Dongo Montoya; José Blanes Sala. A eles, nossos sinceros agradecimentos.

Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), à Oficina Universitária da FFC, à Fundação para o Desenvolvimento da Pesquisa (Fundepe) por terem subsidiado a publicação deste livro em parceria com a Editora Brasiliense, à qual especialmente na pessoa de Da. Danda Prado registramos nossos agradecimentos.

FILOSOFIA TEÓRICA

REFLEXÃO, JUÍZO E PRINCÍPIO REGULATIVO

Vera Cristina de Andrade Bueno

PUC-Rio

O conceito de juízo reflexivo, ou reflexionante,¹ é sempre instigante para mim. Trata-se de um conceito que, de acordo com algumas de suas notas, parece claro, mas de acordo com outras, inteiramente obscuro. Quando procuro analisá-lo em seus detalhes, algumas notas ainda permanecem resistentes à análise. Como, a princípio, a melhor coisa que fazemos quando queremos tornar um assunto mais claro é propor um curso sobre ele, propus-me a preparar um curso sobre o juízo reflexivo. Nessa preparação muito me ajudou o texto “The principles of reflective judgment”, de P. Guyer, apresentado por ele numa palestra na PUC-Rio, em maio de 1996.² O texto chama a atenção para o importante papel que os princípios regulativos desempenham em relação ao conceito de juízo reflexivo. Pois, além da complexidade na qual esse conceito está envolvido, sob ele estão contidas cinco subespécies de juízo: juízos reflexivos para se formar um sistema de conceitos e de leis científicas; juízos reflexivos estéticos para julgar algo como belo ou como sublime; juízos reflexivos teleológicos, que dizem respeito tanto a organismos particu-

¹ Rubens T. Filho e Ricardo Terra, em suas traduções, usam “reflexionante” para a expressão adjetivada alemã, *reflektierende*, proveniente do verbo *reflektieren*. Ainda que exista na língua portuguesa o verbo reflexionar, este verbo tem o mesmo significado que “refletir”. Devido ao fato de “refletir” ser mais usado no português corrente do que “reflexionar”, usarei “reflexivo” em vez de “reflexionante”. “Reflexionante” será mantido, no entanto, em todas as citações. Assim, o leitor encontrará ambas as expressões neste texto.

² A palestra foi publicada em espanhol: “Los principios del juicio reflexivo”. *Dianoia*: Anuario de Filosofía, México, v. 17, p. 1-59, 1966 e, posteriormente, em inglês: “The principles of reflecting judgment”. In: GUYER, (Ed.). *Immanuel Kant's critique of the power of judgment: critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003. p.1-61.

lares quanto à natureza como um todo. É, principalmente, por levar em conta essas várias subespécies³ que P. Guyer sugere que tomemos o conceito de princípio regulativo, proposto na *Crítica da razão pura*, como aquele que pode servir de princípio para lidarmos com as diferentes espécies de juízos reflexivos.

Essa sugestão levou-me a procurar esclarecer como surge e qual a função de um princípio regulativo, bem como a relação que ele tem com o juízo reflexivo. Assim, este texto irá tratar – além do conceito de princípio regulativo – dos principais conceitos também presentes na *Crítica da razão pura* que, de forma mais ou menos explícita, estão envolvidos com o conceito de juízo reflexivo. Esses conceitos são o de reflexão, o de juízo e o de razão. O conceito de princípio regulativo encontra-se no “Apêndice à Dialética” e o de reflexão, no “Apêndice à Analítica” da *Crítica da razão pura*.⁴ Creio que não deve ser desprezado o fato de esses conceitos, tão fundamentais para o trabalho subsequente de Kant, fazerem parte dos apêndices. Os apêndices, assim como os prefácios e os escolhos, são partes das obras filosóficas, especialmente as dos séculos XVII e XVIII, em que o autor chama a atenção para os ganhos e as novidades de seu trabalho em relação às propostas até então vigentes. Por conta do rigor sistemático, existente no corpo da obra, ou seja, do encadeamento lógico das ideias, as propostas são apresentadas em textos nos quais não há espaço para discutir as posições filosóficas vigentes.⁵ Os apêndices são, portanto, lugares privilegiados em que o autor enfatiza os avanços propostos para resolver as dificuldades até então encontradas.

³ Na verdade, segundo Guyer, algumas dessas subespécies parecem até contradizer o que está proposto no conceito geral de juízo reflexivo, uma vez que o juízo estético sobre o belo é conceituado, inicialmente, como aquilo que agrada universalmente sem conceito. (“Los principios del juicio reflexivo”, p.3).

⁴ Para as citações da *Crítica da razão pura*, usarei a tradução para a língua portuguesa de Manuela P. dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. Como se faz usualmente, usarei as letras A e B para as citações da primeira e da segunda edição, respectivamente. De agora em diante usarei CRP para me referir a essa obra.

⁵ As informações sobre o papel que os prefácios, apêndices e escolhos desempenham nos trabalhos filosóficos dos séculos XVII e XVIII me foram sugeridas pelo trabalho de Renate Brocken, *Das Amphiboliekapitel der “Kritik der reinen Vernunft” – Der Übergang der Reflexion von der Ontologie zur Transzendentalphilosophie*. Inaugural – Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät zu Köln, 1970, p.5-10.

Uma vez apresentadas, de um modo bem geral, as motivações e os objetivos em função dos quais me propus a tratar desses conceitos, passo, a seguir, a tratá-los mais de perto.

O CONCEITO DE JUÍZO REFLEXIVO

O conceito de juízo reflexivo é apresentado nas duas “Introduções” à *Crítica da faculdade do juízo*.⁶ A apresentação tem como ponto de partida o conceito geral de juízo. Segundo Kant, “juízo”, em sua acepção mais geral, é o procedimento que possibilita pensarmos o particular como contido no universal. Uma vez dado esse conceito geral, Kant conceitua duas espécies de juízo, o determinante e o reflexivo (ou reflexionante). Encontramos na “Introdução” publicada o seguinte: “Juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. Se o universal é dado, [...], o juízo é *determinante*. Mas sendo dado apenas o particular, para o qual o juízo deve encontrar o universal, o juízo é meramente *reflexionante*” (IP, AXXIV/BXXVI; DI, 106). Na primeira “Introdução”, encontramos o seguinte conceito de juízo reflexivo: “O juízo [reflexivo] pode ser considerado, seja como uma mera faculdade de refletir, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado

⁶ As introduções à *Crítica da faculdade do juízo*, utilizadas para o esclarecimento desses conceitos, encontram-se em *Duas introduções à crítica do juízo*, livro organizado por Ricardo Ribeiro Terra, São Paulo: Iluminuras, 1995. Esse livro contém informações ricas e esclarecedoras sobre as introduções à terceira crítica. A “Primeira introdução à *Crítica do juízo*” foi traduzida por Rubens Torres Filho. Essa tradução tem por base a segunda edição, de 1969, feita por Gerhard Lehmann, para a Editora Felix Meiner. De agora em diante, ao me referir à “primeira introdução”, usarei as letras PI. A segunda, a “Introdução à *Crítica do juízo*”, conhecida como “Introdução publicada”, foi traduzida por Carlos A. M. Novaes, H. Bornebusch, M. Suzuki, M. A. Nobre, M. A. Novaes Filho, R. Terra e R. D. Lima. De agora em diante, para me referir à “Introdução publicada” usarei as letras IP e para me referir às *Duas Introduções*, as letras DI, seguidas do número das páginas.

A existência das duas introduções deve-se ao fato de Kant, depois de escrever e mandar para a revisão o texto que hoje chamamos de “Primeira introdução”, julgou-o excessivamente extenso. Isso o levou a escrever uma outra versão, menos extensa, e que foi publicada junto com o livro, conhecida como “Introdução publicada”. Informações mais completas sobre as duas introduções podem ser encontradas no texto de R. Terra que serve de introdução às *Duas Introduções*: “Reflexão e sistema: as duas Introduções à *Crítica do juízo*”, p.11-27. Encontramos também informações a esse respeito na “Editor’s Introduction” da *Critique of the power of judgment*. Edição e tradução feita por P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

possível através disso” (PI, 16; DI, 47). Na primeira “Introdução”, a palavra empregada para expressar o que o juízo reflexivo deve encontrar é “conceito”, na segunda, é “universal”, mas isso não significa uma verdadeira modificação, pois todo conceito é uma representação universal.

O juízo determinante é aquele cujo universal já está dado. Os universais aos quais Kant, particularmente, se refere são os conceitos puros do entendimento, originários das formas lógicas de nossos juízos. O conceito de juízo determinante resulta, pois, em última análise, da justificativa da validade objetiva dos conceitos que têm origem na estrutura lógica de nosso entendimento (A70-82/B95-108). Essa justificativa é apresentada na “Analítica da CRP”, como veremos mais adiante. No entanto, na “Analítica”, o juízo não é qualificado como “determinante”. Nessa parte da CRP, Kant se refere a ele simplesmente como “juízo” (A68-70/B93-95).

O conceito de juízo reflexivo, por sua vez, vai possibilitar lidarmos com as coisas que, em função da maneira como se apresentam a nós, não podemos vê-las como contidas no âmbito dos juízos determinantes, ou seja, no âmbito da determinação dos conceitos puros. De algum modo, elas escapam a esses conceitos e é preciso encontrar outros, em função dos quais elas poderiam ser pensadas (PI, 13-16; DI, 44-46). Ora, pensar e buscar conceitos envolve reflexão. Vejamos, então, o papel que a reflexão desempenha, para Kant, na CRP.

O CONCEITO DE REFLEXÃO

É no “Apêndice à Analítica” que Kant trata do conceito de reflexão. Nele, Kant chama a atenção para o fato de que a formação dos conceitos é uma das possibilidades de nossa mente. “A *reflexão* (*reflexio*) não tem nada a ver com os próprios objetos, para deles receber directamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a des-

coibir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos” (A260/B316).⁷ Mas, além de chamar a atenção para esse estado de espírito, Kant chama, também, a atenção para um outro, por meio do qual poderíamos distinguir, nas condições subjetivas, diferentes faculdades da mente com funções inteiramente diferentes. Essa espécie de reflexão, que, além de comparar as representações entre si, distingue as diferentes faculdades mentais às quais as representações pertencem, Kant chama “reflexão transcendental”. Segundo Kant, a reflexão transcendental “é o ato pelo qual confronto a comparação das representações em geral com a faculdade de conhecimento onde aquela se realiza e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertença do entendimento ou da intuição sensível” (A261/B317). O conceito de reflexão transcendental é o que nos indica o caminho para evitar as confusões às quais os juízos estão sujeitos no que concerne à sua pretensão à verdade. Se aceitamos que os juízos são pontos de partida de toda ciência, pois são eles que dão forma aos princípios, é plausível que se exija que tenham condições para que, de fato, possam valer como princípios. Ou seja, as representações que vão ocupar o papel de sujeito e de predicado do juízo têm de pertencer a diferentes faculdades.⁸ Nesse sentido o juízo que serve de princípio para uma ciência seria sintético e *a priori*. Os filósofos modernos, anteriores a Kant, tomaram, por um lado, a evidência e a clareza lógica e, por outro, a vivacidade empírica das representações como critérios que teriam condições de garantir esse papel atribuído aos juízos.⁹ Para Kant, essas duas exigên-

⁷ No parágrafo 6 da “Lógica de Jäsche”, Kant se refere à reflexão como a um dos “atos lógicos do entendimento, pelos quais os conceitos são gerados segundo sua forma”. Eles “são: 1. a *comparação* (Komparation), ou seja, o cotejo das representações entre si em relação com a unidade da consciência; 2. a *reflexão* (Reflexion), ou seja, a consideração (Überlegung) do modo como diferentes representações podem ser compreendidas em uma consciência; e, finalmente, a *abstração* (Abstraktion), ou seja, separação (Absonderung) de todos os demais aspectos nos quais as representações dadas se diferenciam”. *Lógica Immanuel Kant*. Tradução de Guido de Almeida. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Unicamp, 2003, p. 112.

⁸ O lugar do sujeito num juízo é, muitas vezes, ocupado por um conceito, por uma representação que, de algum modo, está ligada ao entendimento. No entanto, para ter validade objetiva, esse conceito tem de estar, em última análise, referido a uma intuição.

⁹ Kant trata dessa questão ainda no “Apêndice à Analítica”, ao se referir ao fato de Leibniz e Locke não fazerem distinção entre as diferentes faculdades cognitivas: “Leibniz *intelectualizou* os fenômenos, tal como Locke *sensualizara* os conceitos do entendimento” (A271/ B327).

cias não são suficientes como critérios para que um juízo possa erguer sua pretensão à verdade. A clareza lógica, decorrente de um procedimento analítico, não garante a pretensão à verdade, pois ela pressupõe aquilo mesmo que precisa ser justificado, ou seja, a relação entre a representação e seu objeto; e a vivacidade empírica das representações não pode dar ao juízo a universalidade e a necessidade que todo princípio exige, pois universalidade e necessidade são modos de representar que não se encontram entre as coisas provenientes da experiência.

Segundo Kant, para dar conta da pretensão à verdade que todo juízo ergue, é preciso referir cada representação nele contida à sua faculdade de origem: à sensibilidade ou ao entendimento. Só assim a pretensão à verdade estaria garantida. É possível fazer essa referência porque Kant elaborou uma tópica transcendental que determina a função que compete a cada representação, conforme seu lugar de origem (A268/ B342). Assim, os juízos que servem de princípio para uma ciência ligariam elementos provenientes do entendimento e elementos provenientes da sensibilidade, como a condição de possibilidade de garantia de validade objetiva. Ainda que, naquela época, o que se entendia por ciência fosse o encadeamento lógico de cognições a partir de um princípio comum (A832/B860), não basta, para Kant, que as conexões lógicas entre as representações estejam corretas. É preciso que as representações nas quais as conexões se fundam sejam não só claras e distintas, ou até mesmo sejam impressões vivas e nítidas, como, por exemplo, os empiristas exigiriam, mas que tenham, principalmente, condições de constituir os objetos de uma experiência possível. Essa possibilidade é investigada por meio da reflexão transcendental, procedimento necessário para todo juízo cuja verdade, mesmo que ela não seja passível de uma verificação imediata, possa ser legitimamente pretendida (A261/B317).

O CONCEITO DE JUÍZO

Na “Analítica” dos conceitos, o juízo é apresentado como “um conhecimento mediato de um objeto, uma representação de uma representação desse objeto” (A68/B93). Ao conceituar o juízo dessa maneira, Kant parece estar fazendo duas coisas. Uma delas é dizer que é por meio de um juízo que podemos ter algo como um objeto; a outra é dizer que todo juízo pressupõe representações mediatas, portanto, conceitos. A Analítica trata da proposta kantiana para dar validade objetiva aos conceitos que têm sua origem nas formas lógicas dos juízos, os conceitos puros. Ela não trata, explicitamente, dos conceitos empíricos. Na “Analítica” estão expostas as condições segundo as quais algo pode ser um objeto para nós, ou seja, nela estão dadas as condições necessárias para que possamos ter uma experiência. Os conceitos do entendimento, por serem anteriores à experiência, são condições necessárias, mas não suficientes, para que possamos ter algo como um objeto. Por serem puros, meras formas, eles necessitam do conteúdo fornecido pela sensibilidade, conteúdo esse, por sua vez, já submetido às formas do espaço e do tempo.

Essa proposta das condições segundo as quais podemos ter, realmente, objetos e, portanto, conhecer as coisas é, na verdade, uma resposta à questão sobre a validade objetiva das representações que não têm origem na experiência, as representações puras. Leibniz, por exemplo, para justificar a relação entre as representações e seus objetos, lança mão de uma harmonia preestabelecida. A bem dizer, foi o próprio Kant que, em 21 de fevereiro de 1772, por meio de uma carta que escreveu a M. Herz, deu indicações de que a relação entre as representações puras e seus objetos ainda carecia de uma justificativa.¹⁰

¹⁰ A carta de 21 de fevereiro de 1772 a M. Herz encontra-se no volume *Correspondence: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p: 132-138. Nela, encontra-se a seguinte passagem: “[...] notei que deixei de lado algo essencial, alguma coisa que, em meus longos estudos metafísicos, eu, assim como outros, não levamos em conta e que de fato constitui a chave de todo o segredo da metafísica, até então escondido dela. Eu fiz, a mim mesmo, a seguinte pergunta: qual é o fundamento da relação daquilo que em nós chamamos ‘representação’ e o objeto?”

A “Analítica” da *CRP*, seria, portanto, o resultado do esforço feito por Kant para dar conta dessa justificativa. Por meio das propostas feitas, ele teria resolvido a questão da validade objetiva das representações puras: para que um conceito puro possa ter um valor cognitivo, ou seja, referir-se a um objeto real, ele tem de estar ligado aos dados da sensibilidade, dados esses coordenados pelas representações puras do espaço e do tempo. São os conceitos do entendimento que dão unidade à síntese dos dados da sensibilidade. Com isso, Kant anuncia aquilo que é uma exigência para todo juízo objetivamente válido: que suas representações *a priori*, suas representações puras, tenham origem tanto na sensibilidade quanto no entendimento e não apenas no entendimento (A95-130/B130-169).

O CONCEITO DE RAZÃO

Mas, apresentar a possibilidade da validade objetiva dessa maneira é o mesmo que colocar a possibilidade de nosso conhecimento em condições bem limitadas. Kant ressalta a limitação do entendimento, ao compará-lo a uma ilha, pois seus conceitos só têm validade objetiva se reportados às intuições. Trata-se da “ilha da verdade rodeada de um largo e proceloso oceano” (A235/B295). No entanto, devido à função e mesmo à exigência de unidade própria do entendimento, esses limites tendem a ser ultrapassados. Se o entendimento, por meio de seus conceitos, dá unidade às intuições, o próprio entendimento, em decorrência de ser ele a fonte dos conceitos, busca conceitos mais elevados para dar unidade à pluralidade das representações que estão sob sua legislação. Essa busca de unidade, relativamente à pluralidade existente no entendimento, abala, por sua vez, a supremacia do que Kant, na “Analítica”, chamou de princípio: os princípios fundados nos conceitos do entendimento (A148-235/B187-294). Se a validade dos princípios se funda na proposta de que os conceitos dão unidade à multiplicidade dos dados intuídos, a procura

por uma representação superior para dar unidade às representações unificadas pelo entendimento faz cair por terra essa concepção de princípio. Ao buscar uma unidade mais elevada, o que era tido como princípio, a rigor, não poderia mais ser visto como tal. Para que a necessidade de buscar uma unidade cada vez mais elevada possa ser satisfeita, sem entrar em conflito com o que até então era visto como princípio, Kant trata essa necessidade como a busca por um princípio da razão e não como um princípio do entendimento. Um princípio da razão possibilita conhecer o particular por meio do universal (A300/B357). “Conhecer”, nesse caso, não significa determinar os conceitos puros por meio dos dados intuitivos, mas buscar o universal ao qual o particular está subsumido.

Nesse caso, então, a função de um princípio seria propor o conceito mais geral no qual o particular estaria contido. Isso é possível, em última análise, por meio de silogismos (A300-301/B357-8), pois o entendimento só lida com conceitos e com a relação deles com as intuições. O entendimento, como ele aparece na “Analítica”, é a faculdade pensada para dar conta da validade objetiva dos conceitos puros; por isso, ele está relacionado aos juízos e à sua pretensão à verdade. A relação dos conceitos entre si, pelo fato de conceitos serem representações universais e pressuporem sob si representações menos universais, ou seja, pressuporem conceitos com uma extensão menor, possibilita a subsunção de conceitos menos extensos sob outros mais extensos. Nesse caso, as conclusões dos raciocínios poderiam ser vistas como o resultado das relações da subsunção dos conceitos entre si. Isso, no entanto, deixa de lado a maneira pela qual se tem acesso aos supostos indivíduos pertencentes a esses conceitos. Quanto à sua forma, portanto, a relação entre conceitos, exigida pela razão, faz com que a faculdade dos princípios seja a razão e o entendimento seja agora a faculdade das regras (A299/B356). Mas, ainda que chame a atenção de seu leitor para o que, com essa mudança, ele chama, agora, de regra, Kant mantém o título de princípio para o que tratou na “Analítica” (A148/B187).

No entanto, a suposição de um princípio da razão, de uma unidade superior aos conceitos do entendimento, ainda que logicamente legítima, pode conter, segundo Kant, um pressuposto ilegítimo, um pressuposto que dá origem a uma ilusão para a qual o filósofo crítico tem de estar atento. Buscar uma unidade cada vez mais elevada é, na verdade, acabar por buscar um conceito, ou uma unidade, que não teria além de si nenhum outro conceito. Um conceito com tais exigências é uma representação que não dependeria de nenhuma outra representação. Pois o movimento do entendimento em direção a uma unidade absoluta é o movimento de um ser racional que, por sua própria natureza, tende, “tanto quanto possível, a fazer progredir a unidade do entendimento até ao incondicionado” (A306-309/B363-366).

Para que um conceito funcione como a condição de outro, ele tem de ser usado num juízo. Utilizar conceitos em juízos leva, muitas vezes, a confundirmos as duas exigências: uma que diz respeito à pretensão à verdade dos juízos, que teria de levar em conta o acesso aos supostos objetos aos quais as representações estariam referidas; outra que diz respeito ao fato de os juízos relacionarem conceitos entre si, e a relação entre conceitos ser feita por meio da subsunção de um conceito sob outro. Essas duas exigências teriam de ser separadas, como faz Kant na “Analítica” e na “Dialética”, respectivamente, pois, quando se trata da busca pelo incondicionado, como é o caso das exigências da razão, o objeto ao qual o conceito estaria referido não poderia ser dado na intuição. Buscar pelo incondicionado é buscar por uma condição que não coaduna com nada que possa ser dado à sensibilidade. Trata-se de algo que não é compatível com as limitações impostas pelas formas de nossa sensibilidade, o espaço e o tempo, e que, portanto, não é compatível com nenhum objeto cognoscível e com nenhum sujeito de um juízo que erga uma pretensão à verdade.

Se, portanto, por um lado, a busca de unidade é para a razão uma busca logicamente legítima, por outro, a pretensão à objetividade de tal busca, ou seja, a procura por um correlato objetivo dessa unidade incon-

dicionada é uma procura vã, uma ilusão. A ilusão relativa a essa unidade corresponderia àquilo que, seguindo Platão, Kant chama de ideia. Segundo Kant, uma ilusão gerada pela ideia não é uma ilusão lógica, uma ilusão decorrente de um erro lógico, resultante de subsunções erradas de conceitos sob outros conceitos. Um erro desse tipo pode ser corrigido sem grandes dificuldades e não chegaria a ser uma ilusão. A ilusão gerada pela ideia não é um engano facilmente corrigível. Ela tem a ver com o objeto que, pretensamente, seria alcançado pela ideia e não com a unidade lógica pretendida (A293-298/B249-355). Assim, o erro não pode ser desfeito apenas por meio da correção do engano lógico. Ele requer a filosofia crítica, que atribui diferentes funções a diferentes faculdades. Ele requer, em especial, a reflexão transcendental. Pois é uma exigência lógica, inteiramente plausível, que, como seres racionais, busquemos a unidade que serviria de fundamento a todas as nossas cognições; mas se pretendemos dar a essa unidade uma validade objetiva, nossa pretensão é implausível e, na linguagem kantiana, transcendental, uma pretensão que Kant deitou por terra, ainda que ela fosse aceita, sem mais, por grande parte dos filósofos dos séculos XVII e XVIII. Pelo fato de ter separado o que é próprio da sensibilidade e o que é próprio do entendimento, Kant separa também o que só pode ser pensado, como a ideia do incondicionado, do que pode ser conhecido (BXXV-XXVI).

O CONCEITO DE PRINCÍPIO REGULATIVO

Da mesma forma que a busca por uma unidade suprema leva a formar um novo conceito de princípio, essa mesma busca, por uma unidade suprema, leva Kant a procurar, para ela, uma função diferente daquela segundo a qual os objetos são constituídos. Se, segundo Kant, “tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo” (A643/B671), teria de haver

um uso legítimo para essa exigência da razão. A legitimidade buscada é encontrada quando a exigência é dirigida, reflexivamente, para as condições subjetivas nas quais tiveram sua origem e quando a busca é feita no âmbito das relações entre as representações, mais especificamente, entre conceitos, e não tanto na relação entre conceitos e seus objetos (A509/B537). Trata-se, em última análise, da possibilidade de dar a elas uma unidade que deixaria de lado a pretensão de validade objetiva, em favor de uma meramente subjetiva, uma vez que as exigências se voltariam para as relações das faculdades entre si. A unidade encontrada não funcionaria como um princípio constitutivo, como os princípios do entendimento, por meio dos quais é possível a constituição e o conhecimento de objetos, mas como um princípio fundado em conceitos que, por sua natureza, não seriam necessários, como os conceitos puros são, mas problemáticos. Trata-se de princípios pensados a partir de representações dadas para as quais outras mais universais são buscadas, as quais funcionariam como instâncias unificadoras. Essas representações unificadoras mais universais são procuradas como “hipóteses de trabalho”, pois “a generalidade da regra [o universal] relativa a essa consequência [o particular] é ainda um problema” (A646/B675). Como esses princípios não têm a necessidade de um universal já dado, Kant dá a eles o nome de regulativos, para distingui-los dos constitutivos. Os princípios regulativos funcionam, assim, como “máximas da razão” e seu uso é meramente subjetivo (idem, *ibidem*). Desse modo, é possível dar validade às exigências do entendimento e da razão, ainda que seja apenas para um uso que não tem validade objetiva.¹¹

Ao propor essa solução, Kant está fazendo um movimento análogo, mas com uma pretensão de validade diferente, àquele proposto na “Analítica”. No parágrafo 19 da dedução transcendental B, Kant apresenta a forma lógica do juízo como o que teria justamente por função dar unidade e validade objetiva às representações da sensibilidade. Portanto, se as re-

¹¹ Kant trata da noção do que é um princípio regulativo nas páginas de A 642/B670 a A645/B673.

presentações da sensibilidade, as intuições, ganham unidade devido à forma lógica dos juízos e, conseqüentemente, ao papel de regra que os conceitos desempenham em relação a elas, assim, também, as representações do entendimento ganham unidade devido ao papel de princípio que os conceitos da razão, as ideias, desempenham em relação a elas. A diferença entre a unidade do entendimento e a unidade da razão é que a unidade do entendimento pode erguer uma pretensão de validade objetiva e a da razão apenas uma de validade subjetiva.

A validade subjetiva, portanto, encontra seu fundamento nos princípios que Kant qualifica de regulativos. Diferentemente dos constitutivos, os do entendimento, os princípios regulativos da razão, possibilitam que se encontre uma “unidade sistemática para os conhecimentos do entendimento. A unidade sistemática é apenas uma unidade *projetada* [e não dada em si mesma], mas que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados” (A647/B675). Pois “todo nosso conhecimento parte dos sentidos vai até ao entendimento e termina na razão, acima da qual não é encontrado em nós nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e levá-la à suprema unidade do pensamento” (A298/B355).

Mas essa organização aparentemente lógica tem, na verdade, um pressuposto transcendental, o de ter a ver com objetos (A650-1/B678-9). Pois, se como diz Kant, todo conhecimento parte dos sentidos, passa pelo entendimento e chega à razão, o conhecimento deve pressupor que possamos formar conceitos empíricos. Ora, conceitos empíricos pressupõem que objetos nos sejam dados, uma vez que os conceitos são formados por comparação, reflexão e abstração de representações dadas.¹² Se não houver objetos dados, não haverá também conceitos empíricos formados a partir das representações neles contidas. É nesse sentido que podemos entender o dizer de Kant que toda análise – e a formação dos conceitos

¹² Cf. nota 7 acima.

empíricos exige uma análise, uma separação (abstração) de representações – pressupõe uma síntese (B133-134). Uma vez que todo conceito é uma unidade analítica, a sua formação pressupõe a separação do que é diferente, nas representações dadas, e a manutenção do que é comum. O que é comum constituiria o conceito (PI, 9n; DI, 38-39n). Assim, a relação que os objetos teriam entre si não é a de um mero agregado, mas uma relação que poderia ser vista como a de um sistema. Ora, pressupor isso é pressupor um acordo possível entre nossas faculdades e os objetos dados à intuição (PI, 20; DI, 51).

Assim, ordenação lógica dos conceitos só tem sentido se pressupusermos que os objetos da natureza podem ser ordenados, ou seja, se pudermos conceituá-los e subsumi-los sob conceitos mais elevados. Podemos, então, extrair desse pressuposto um outro: a atribuição de uma finalidade aos objetos da natureza. Pois pensar que os objetos possam ser conceituados e classificados é pressupor a compatibilidade e, em última análise, a finalidade deles em relação às nossas faculdades mentais.¹³

Na *CRP*, Kant atribui uma finalidade à razão, como uma possibilidade de ela lidar com as exigências de unidade do entendimento, por meio de princípios que Kant chama de regulativos. Nessa obra, o objetivo principal é dar uma finalidade às exigências do entendimento, que busca sempre uma unidade superior para suas representações. Na *Crítica da faculdade do juízo*, a finalidade não diz respeito apenas à exigência de unidade entre as representações, mas também, e em especial, à exigência de compatibilidade entre os objetos dados e nossas representações. Pois se é a faculdade do juízo que relaciona o particular com o universal, a ela, portanto, compete tratar dessa relação. A tarefa da razão é “derivar o particular do universal”, mas a tarefa do juízo é relacionar o particular, o ob-

¹³Guyer diz o seguinte a esse respeito: “Ainda que o objetivo, estabelecido por nós, para um princípio regulativo seja impor uma ordem sistemática a nossos conceitos, ou, mais geralmente, às nossas representações, não faria o menor sentido perseguir tal objetivo se pensássemos que os *objetos* de nossas representações tornassem esse objetivo *impossível*. Devemos, antes, acreditar que os objetos que dão conteúdo às nossas formas vazias de representação tornem, pelo menos, *possível* a ordem que desejamos para representação sistemática deles”. “Los principios del juicio reflexivo”, p.11. Kant trata desse pressuposto transcendental também no capítulo V, da “Primeira Introdução” (PI, 17; DI, 47).

jeto dado, com o universal. Julgar, em sua acepção mais geral, é a possibilidade de pensar o particular como contido no universal. No caso de o juízo ter apenas o particular, como é o caso do juízo reflexivo, o universal tem de ser procurado. Mas, para isso, o juízo tem de pressupor que o particular, o objeto dado, seja compatível com nossas faculdades, isto é, seja final em relação a elas (PI, 21-22; DI, 51-52). Trata-se, em especial, de um pressuposto do juízo em relação aos objetos dados. Se os princípios regulativos podem valer como princípios para os juízos reflexivos, essa validade funda-se nos pressupostos que dizem respeito à formação dos universais exigidos tanto para aqueles princípios quanto para esses juízos. Em ambos os casos, trata-se de universais problemáticos, cuja validade é apenas subjetiva (A646/B674 e PI, 32; DI, 62).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os conceitos analisados vão dar as bases para que a filosofia kantiana possa ser considerada um sistema. Eles possibilitam que sejam esclarecidas as relações não só entre as nossas faculdades cognitivas e os objetos por elas constituídos, mas também, inversamente, entre as coisas que nos são dadas e nossas faculdades cognitivas, possibilitando que formemos conceitos e leis empíricas por meio da reflexão. A formação dos conceitos empíricos possibilita, por sua vez, uma hierarquização desses conceitos, o que dá à relação entre eles a forma de um sistema. Que uma proposta filosófica possa ser considerada um sistema é de suma importância para a validade, seja ela objetiva ou subjetiva, de uma filosofia do século XVIII.

A FUNÇÃO DO ESQUEMA TRANSCENDENTAL NA PROVA DA REALIDADE OBJETIVA DAS CATEGORIAS: UMA ABORDAGEM DO SUPOSTO PROBLEMA DO CÍRCULO

Andréa Faggion

UEM-PR

1. O PAPEL DO ESQUEMATISMO TRANSCENDENTAL

Explicaremos em dois passos o que torna necessária a existência do Esquematismo dos conceitos puros¹ na *Crítica da razão pura*. Para tanto, antes de mais nada, devemos dizer que, se não entendemos a Dedução Transcendental das categorias do entendimento, não entendemos sequer o porquê do capítulo que a seguirá. Diz Kant, ainda no §23 da Dedução B, que os conceitos, sem nossa intuição sensível, são vazios e, a respeito deles, sequer podemos dizer se são possíveis ou impossíveis (CRP, B 148). De fato, parece relativamente fácil aceitarmos que só haveria duas formas para um conceito se relacionar com objetos: ou o pensamento seria capaz de por si só produzir a realidade dos objetos que designa, ou seus conceitos dependeriam de dados congruentes, recebidos de fora do pensamento, para adquirirem relação com a realidade. No primeiro caso, teríamos o embaraçoso resultado de nos tomarmos por deuses (intelectos criadores). No segundo caso, teríamos o surgimento do problema tipicamente mo-

¹ "Esquematismo" e "Dedução", com iniciais maiúsculas, referem-se aos seus respectivos capítulos. Com iniciais minúsculas, estarei me referindo aos argumentos.

dermo, que bem pode ter dado ensejo à própria *Crítica*: se baseamos a realidade do objeto de nossos conceitos apenas nas impressões correspondentes a eles, que recebemos em nossos sentidos, como saber se essas impressões são de fato fiéis a um mundo real, por sua vez, correspondente a elas, um mundo que, justamente, só poderíamos acessar por via dessas mesmas impressões?

Para fugir dessa encruzilhada, o caminho pelo qual Kant opta é, na verdade, um novo modo de percorrer a via aberta pelos empiristas. O peso do conhecimento objetivo não repousará mais apenas nos ombros das impressões sensoriais, mas também no que os conceitos podem fazer dessas impressões. Nós deixamos de nos preocupar em saber se nossas impressões são ou não retratos fidedignos de um mundo existente *além de nós* e passamos a nos ocupar da *constituição* de um mundo objetivo *para nós*, usando aquelas impressões como material. Os conceitos então passam a ser nada mais do que formas do nosso conhecimento, para que se determine um objeto, *quando impressões são fornecidas*. Ora, com isso, por outro lado, já fica estabelecido que tais formas sempre serão carentes de preenchimento sensível para adquirirem um conteúdo real.²

Se eu formulo uma proposição fazendo uso do conceito de causa, por exemplo, não sei se pode haver uma coisa que torne necessária a existência de outra coisa diferente dela, e nem mesmo compreendo que tipo de coisa seria essa, se eu não puder executar uma outra operação pela qual seria apresentada a forma sensível daquele conceito, isto é, se eu não puder descobrir que forma os dados precisariam ter para se adequarem ao conceito: “não sei se pode haver uma coisa que corresponda a esta determinação do pensamento se uma intuição empírica não me der o caso para a aplicação. Mas, deste assunto trataremos mais adiante” (CRP, B 149); é o que Kant diz na “Dedução B”. No Esquematismo, a hora chegou. Exata-

² Não precisamos interpretar o aspecto subjetivo do conhecimento em Kant como um elemento mental ou psicológico, em qualquer sentido. Podemos entendê-lo simplesmente no sentido das condições formais que temos em vista aqui. Assim, as referências de Kant a faculdades mentais podem sempre ser traduzidas por um vocabulário operacional, se assim desejarmos.

mente neste sentido, Loparic (2000, p.177) nos diz que: “Todo conceito, a fim de possuir um referente e um significado objetivos, tem que ser associado com um procedimento de síntese do múltiplo sensível ‘pensado’ no conceito”. Neste ponto, insere sua explicação do esquematismo transcendental ou *a priori*, entendido como a própria teoria da referência e do significado dos conceitos puros do entendimento (LOPARIC, 2000, p.203-204).

Mas este requerimento de condições sensíveis em conexão com as condições discursivas do conhecimento é apenas uma face da necessidade da doutrina do esquematismo, a saber, um dos dois passos para a questão que anunciamos na abertura deste trabalho. Assim, há outro aspecto a ser notado para que compreendamos a razão de ser daquele capítulo da *Crítica*: “Ora, os conceitos puros do entendimento, comparados com as intuições empíricas (até mesmo com as intuições sensíveis em geral), são completamente heterogêneos e nunca se podem encontrar em qualquer intuição. Como será pois possível a *subsumção das intuições nos conceitos, portanto a aplicação* da categoria aos fenômenos, se ninguém poderá dizer que esta, por exemplo, a causalidade possa também ser intuída através dos sentidos e esteja contida no fenômeno?” (CRP, A 137-138/B 176-177). Portanto, o esquematismo é necessário: 1) porque é preciso relacionar conceitos a dados sensíveis, já que não somos dotados de um intelecto intuitivo, e; 2) porque essa relação não se dá por si só, quer dizer, regras discursivas não são redutíveis a estruturas sensoriais. O último ponto é, na verdade, um desdobramento da tese da distinção radical e qualitativa entre representações intelectuais e sensíveis, pela qual Kant se separou vigorosamente da tradição cartesiana, segundo a qual as representações intelectuais representariam de modo claro e distinto o que as representações sensíveis representariam de modo obscuro e confuso.

O exemplo de Kant para essa segunda razão de ser do esquematismo é praticamente autoexplicativo. Tudo que posso intuir são sequências de eventos. Jamais a própria intuição exibiria a dependência *necessária* da existência de um evento com relação à existência de outro, uma exigência

que, no entanto, está contida no conceito de causa. Este problema do intermediário entre a intuição empírica e o conceito não é estranho para o leitor da “Dedução” e tampouco o é sua solução, com o apelo à determinação do tempo, como forma pura de todas as representações sensíveis, segundo as categorias. No Esquematismo, só vamos aprender mais sobre este procedimento.

2. OS ESQUEMAS COMO REGRAS SEMÂNTICAS

Para Loparic (2000, p.215, cf. também p.111), esquemas determinam operações intuitivas “análogas às ‘operações categóricas’ de formação de proposições, pois sua unidade é ‘análoga à unidade lógica dos conceitos’ (B 224)”. Essa analogia entre a unidade das operações intuitivas e aquela pertencente à formação de proposições seria a chave para que os esquemas pudessem cumprir o papel para o qual foram concebidos. Existindo essa analogia, uma vez que os esquemas estariam “contidos” em representações empíricas, no sentido de se apresentarem como a forma estruturante de seu conteúdo, eles é que permitiriam que essas representações fossem consideradas particularizações das formas lógicas dos juízos de experiência (juízos empíricos objetivamente válidos ou determinados por categorias), o que é o mesmo que dizer que seria constituído um domínio empírico de aplicação em que aqueles juízos poderiam ser ditos verdadeiros ou falsos. O esquema, portanto, seria aqui uma antecipação formal de intuições particulares ainda não dadas e que viriam dar conteúdo ou preencher as formas lógicas expressas nos juízos de experiência (LOPARIC, 2000, p.216). Isto equivaleria a dizer que essas formas proposicionais tornar-se-iam decidíveis em princípio, podendo ser provadas ou refutadas (LOPARIC, 2000, p.25).

A decidibilidade dos juízos formados pela subsunção de generalizações empíricas a categorias seria garantida pelo fato de os esquemas dessas mesmas categorias funcionarem como procedimentos para a constituição

de complexos de dados que exemplificam conceitos e de estruturas de dados que exemplificam estruturas proposicionais. O esquema associaria as notas primitivas do conceito, que podemos entender como seu significado lógico, a um procedimento sintético que geraria, de modo efetivo, o restante de suas determinações. Por meio deste procedimento, representações intelectuais adquiririam, finalmente, relações com objetos (LOPARIC, 2000, p.183-186). Esses objetos, por sua vez, não seriam nada além da unidade das sínteses intuitivas estruturadas pelos esquemas. Os esquemas seriam regras semânticas por terem essa função na constituição de sínteses de dados a serem associadas a conceitos e juízos, de modo que a representação intelectual seria sensivelmente interpretada na medida em que o esquema permitisse que fosse exibida na intuição uma entidade congruente àquela representação (LOPARIC, 2000, p.22-23). A possibilidade de adequação entre entidades empíricas e representações intelectuais – ou, no final das contas, aquela analogia entre a unidade intuitiva e a conceitual, tão essencial aos objetivos perseguidos por meio do esquematismo – seria garantida pelo tempo, condição formal intuitiva, que, no decorrer do processo de construção do conhecimento objetivo, a operação de apreensão impõe aos dados empíricos (LOPARIC, 2000, p.96).

O tempo apresentar-se-ia tanto como a forma estruturante dos dados sensíveis quanto como a matéria estruturável pelas categorias. Isso seria possível, porque o tempo, mesmo não sendo empírico, é tão sensível quanto os dados que organiza. Na sua unidade, a síntese do múltiplo se dá por compreensão ou articulação das partes em um todo, e não por subsunção. Por outro lado, o tempo é um *a priori*, assim como são as categorias. Por isso, não se trata de esperar que ele apresente estruturas coerentes com as estruturas categoriais, mas de antecipá-las no próprio ato de aplicação das categorias a ele. Agora, se pretendermos ir além dessa explicação, oferecendo uma razão de ser para a conformidade da unidade própria do tempo com a unidade conceitual, ao que tudo indica, estaremos em busca de uma origem comum para conceitos e intuições, um propósito metafísico que Kant jul-

gava ultrapassar os limites da *Crítica*. Importa aqui que, ao estabelecermos a estrutura *a priori* dos dados sensíveis, que é o esquema, seriam fixadas propriedades básicas dos objetos cognoscíveis. Essas propriedades seriam expressas em enunciados do que Loparic chama de semântica transcendental, uma semântica que é construtivista, porque os objetos empíricos seriam constituídos, no próprio conhecimento, a partir dessas propriedades transcendentais básicas (LOPARIC, 2000, p.149).

No que diz respeito a tal leitura do Esquematismo como um conjunto de regras semânticas, as interpretações de Allison e Loparic se tocam. Allison classifica como “juízos esquemáticos” os juízos que dizem que um determinado esquema é a expressão sensível de uma determinada categoria (ALLISON, 1983, p.185), como o juízo que diz que “o esquema da substância é a permanência do real no tempo” (CRP, A 143/B 183). Esses juízos esquemáticos seriam teses ou regras *semânticas*, uma vez que fornecem um significado sensível a uma categoria (ALLISON, 1983, p.185-186). É importante aqui ressaltarmos com Allison que a função dos esquemas, no que diz respeito a conferir significado às categorias, é textual em Kant: “Os esquemas dos conceitos puros do entendimento são, pois, as condições verdadeiras e únicas que conferem a esses conceitos uma relação a objetos, portanto, uma *significação*” (CRP, A 146/B 185). Na sequência desta passagem, Kant precisa sua tese salientando que, sem os esquemas, o significado das categorias é puramente lógico: “o da simples unidade das representações, às quais porém não é dado nenhum objeto e, portanto, nenhuma significação que possa proporcionar um *conceito* do objeto” (CRP, A 147/B186).

3. A CORRELAÇÃO ENTRE CATEGORIAS E ESQUEMAS

Estivemos tratando até aqui dos esquemas de modo geral, e não do catálogo que Kant nos oferece com os esquemas referentes às categorias. Surpreendentemente, não há uma justificação ou explicação para

as correlações entre cada categoria e seu esquema,³ o que dificulta ainda mais a compreensão do difícil problema da analogia entre unidades conceituais e intuitivas que mencionamos acima. Kant parece tomar os juízos esquemáticos por evidentes em si mesmos. Mas sendo juízos sintéticos *a priori*, requerem uma justificação ou “dedução”. Como tudo o que Kant nos oferece, como diz Allison (1983, p.187), é a pressuposição do “resultado geral da Dedução Transcendental, a saber, que os conceitos puros se relacionam com o tempo por meio de sua conexão com a síntese transcendental da imaginação”, é preciso que se analise cada caso tendo em mente essa tese geral de que os conceitos puros recebem do esquema uma tradução temporal.

Aqui, naturalmente, vamos nos restringir a um exemplo, a causalidade, cujo esquema é “o real, que, uma vez posto arbitrariamente, sempre é seguido de outra coisa. Consiste, pois, na sucessão do múltiplo, na medida em que está submetido a uma regra” (CRP, A 144/B 183). A submissão a uma regra significa, neste contexto, a irreversibilidade da ordem dos perceptos na sucessão temporal. Temos então que checar se a noção da sucessão irreversível é uma tradução temporal adequada para o conceito puro de uma existência que depende necessariamente de outra. A “dedução” desse esquema se torna quase evidente, e talvez mesmo aproblemática, quando nos damos conta de que o conceito puro, mesmo não sendo ele mesmo a regra ordenante que determina como necessária uma sequência de pensamentos em um juízo, deriva desta função lógica sequencial de fundamento e consequência: “se x , então y ”. O esquema dessa categoria pura deve então reproduzir temporalmente esta sequência, como diz Allison (1983, p.194). No mesmo espírito, Loparic (2000, p.235) aponta que, nesse esquema, está dito que:

Para todo intervalo de tempo t , para todo sujeito humano s e para todo percepto p , se s constitui p em t , então existe um intervalo de tempo prévio no qual s constituiu (ou poderia em princípio ter constituído) um per-

³ A bem da verdade, curiosamente, nem é o caso de cada categoria ter seu esquema. (CRP, A 142-5/B 182-4).

cepto diferente de p , de tal modo que ambos os perceptos estejam conectados por uma regra determinada e irreversível.

Podemos agora constatar de modo relativamente fácil que a sucessão de eventos irreversível ou governada por uma regra é o esquema do conceito puro de causalidade, porque, se pensamos em termos temporais que uma existência depende de outra, não podemos pensar que a existência dependente poderia também preceder a existência de que depende; portanto, encontramos a condição temporal da regra conceitual.

4. O SUPOSTO CÍRCULO: OU PORQUE FILÓSOFOS NÃO SÃO MATEMÁTICOS

Esse exemplo da causalidade vem bem a calhar, porque evidencia que, se, por um lado, a noção de sucessão regrada permite que encontremos modelos empíricos de relações causais, por outro lado, também é verdade que só consideramos a ordem de uma sucessão como determinada graças à aplicação da categoria de causalidade. A irreversibilidade de uma sucessão, assim como a necessidade pensada na conexão de duas existências, embora seja uma expressão temporal, tampouco é algo que se veja ou se sinta de qualquer forma, ou seja, um dado independente da regra discursiva. E assim acontece em todos os esquemas. Haveria então um círculo vicioso no Esquematismo Transcendental? Encontraríamos a aplicabilidade real de uma categoria apenas pressupondo sua aplicabilidade?

Loparic (2000, p.235) defende a tese de que “sucessões regradas de conteúdos temporais, tanto puros como empíricos, são exemplos ou modelos que tornam possível a categoria de causalidade e a relação proposicional fundamento-conclusão”. Além disso, ele sustenta que não haveria círculo gerado pelo fato de que os mesmos exemplos ou modelos seriam constituídos pelas categorias que exemplificam. Usando a matemática

como análogo, ele explica que a “definição de triângulo, pressuposta na regra de construção, é um conceito ainda vazio. Feita a construção de acordo com a regra, o conceito de triângulo se torna cheio, isto é, objetivamente válido, devido ao fato de que agora existe o ‘objeto’ a que ele pode legitimamente ser referido” (LOPARIC, 2000, p.26). Ora, o paralelo com a construção matemática, recurso que Kant expressamente veta ao filósofo transcendental (*CRP*, A 714-716/B 742-744), pede por esclarecimentos.

Conceitos matemáticos, para Kant, são definidos arbitrariamente (*CRP*, A 729/B 757). Como ressalta Loparic, eles então adquirem realidade objetiva se podem ser associados a procedimentos exequíveis de construção na intuição formal. “Mas por quê?”, pergunta a filosofia. Porque, responde a filosofia transcendental, a intuição formal sempre pode ser preenchida empiricamente – desde que adotemos os pressupostos do idealismo transcendental, doutrina para a qual tempo e espaço são formas da sensibilidade – e porque estamos pressupondo que a realidade objetiva se resume na aplicabilidade do conceito a um domínio empírico possível. Agora, ao que parece, o mesmo se aplica às categorias, uma vez que elas podem ser traduzidas em construções esquemáticas na intuição pura igualmente preenchíveis, em princípio, por dados empíricos. Qual é, portanto, a diferença substancial? Por que Kant nega que as categorias, mesmo as matemáticas, sejam construtíveis ou intuitivamente evidentes? (*CRP*, A 733/B 761).

A resposta para o aparente paradoxo parece ser relativamente simples. Penso que deva ser buscada, em primeiro lugar, na explicação kantiana de que as categorias não designam nem uma intuição pura nem uma intuição empírica, mas sim a síntese das intuições empíricas ou a experiência possível (*CRP*, A 722/B 750); e, em segundo lugar, na distinção entre significado ou realidade objetiva, a saber, a referência a um objeto possível, e verdade empírica e matemática, a saber, a referência a um objeto efetivo. Conceitos matemáticos não se referem a realidades empíricas possíveis ou efetivas, mas justamente a objetos formais, de modo que não

só ganham realidade objetiva ao serem construídos, mas também têm seu próprio objeto diretamente exibido na intuição.

Ora, o mesmo não é válido para os conceitos *a priori* da filosofia transcendental. Eles recebem apenas significado quando se exhibe seu modelo sensível na intuição pura. Esta não é a exibição direta de seu objeto, a experiência possível, que, por definição, não pode mesmo ser construída *a priori*. Além disso, dados os esquemas, pura e simplesmente, permanece contingente se toda experiência possível se conformará a eles – portanto, também às categorias correspondentes – ou não. Só uma prova discursiva pode demonstrar que os fenômenos devem se conformar a conceitos de um objeto em geral e, posteriormente, que cada uma das categorias, com seus esquemas, são necessárias à constituição de cada aspecto da objetividade da síntese dos fenômenos. Refiro-me, naturalmente, aos trabalhos de Kant na Dedução Transcendental e nas provas dos Princípios do Entendimento. Assim, mantém-se o importante diferencial entre filosofia e matemática, mas o círculo não ocorre em nenhuma das duas.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE KANT

KANT, I. : *Werke in Zwölf Bande*. Editado por W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.

TRADUÇÕES

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

OBRAS SOBRE KANT

ALLISON, Henry. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven; London: Yale University Press, 1983.

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: Unicamp-CLE, 2000.

NOTAS SOBRE O VOCABULÁRIO MUSICAL KANTIANO¹

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

Unesp – Marília

No título acima, o glossário em pauta não deve ser tido por adorno literário, quando mais não fosse, já por ao filósofo não lhe sobrar tempo nem disposição para tanto. Da mesma forma, tampouco como atitude autotônica face à posição da música na economia das belas-artes, mas como parte – acessória, é verdade, embora de caso pensado – do léxico da própria filosofia transcendental, tocada pelo alcance de tais conceitos, que, por sua vez, surpreendem-nos pela relativa abundância de seu emprego em muito escrito do filósofo.

Por outro lado, este texto não pretende oferecer nem por acaso oferece um catálogo das ocorrências de “música” no *corpus* kantiano, nele não se encontrando, por conseguinte, o registro de *cada uma* das muitas ocasiões nas quais o termo (em sua variada grafia) comparece na obra do filósofo. Por fim, o presente exame não define como objetivo uma presunçosa ascensão *estética* da música no cenário da filosofia crítica, mas o reconhecimento de um recurso empregue muita vez pelo filósofo, a saber, a analogia musical.

Com efeito, Kant emprega, além do glossário filosófico, outros tantos repertórios linguísticos, entre eles o musical. Nessa fartura terminológica vária (cujo contraponto será em parte o desajuste de muito filosofema

¹ As citações e referências a obras de Kant são feitas a partir da *Akademie-Ausgabe*, as siglas que a elas correspondem obedecendo a praxe adotada. Disponível em: <http://www.kant.uni-mainz.de/>. (“*Kant-Studien*”; “*Hinweise für Autoren*” (“*Siglenverzeichnis*”). Acesso em: 02 jul. 2009.

tradicional perante o giro kantiano), ele tanto se atém ao uso próprio do conceito quanto a seu uso derivativo, analógico.

A música é considerada sob o aspecto físico nas “Preleções de física” (Friedländer e Mrongovius), ministradas respectivamente em 1776 e 1785. Nas últimas, a “Sétima seção” do texto intitula-se “Do som (*Schall*) e dos tons (*Töne*)”. Embora de modo ligeiro, Kant já fizera o mesmo em anotações no exemplar pessoal das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, datadas de entre 1764 (ano de publicação da obra) e 1768. Newton e Euler são expressamente nomeados em ambas as “Preleções” (Friedländer e Mrongovius), sendo plausível imaginar que assim tenha igualmente ocorrido em boa parte das demais, os cursos de física de Kant tendo-se prolongado de 1755 a 1788, embora não ininterruptamente. Quanto às *Observações*, embora elas também mencionem Newton, não o fazem, salvo engano, relativamente à música. No caso de Euler, a leitura das *Cartas a uma Princesa da Alemanha* (particularmente as terceira, quarta, quinta, sexta, sétima e oitava cartas) pode bem comprovar a afinidade entre as posições do filósofo e as do matemático suíço a propósito de considerações físico-matemáticas sobre o som, musical ou não.²

Embora “analogia” e “metáfora” possam no geral equivaler-se, Kant utiliza abundantemente a primeira, não mais do que umas poucas vezes, assim parece, a segunda. Com relação a “metáfora”, ele a emprega, por exemplo, nas “Preleções de antropologia” (Dohna), dos primeiros anos da década de 1790. Nesse caso, em passagem cujo tema é o “gênio”, referindo-se ao fato de a palavra alemã “*Genie*” derivar não do francês “*Génie*”, mas do latim “*genius*”, Kant afirma: “Entre os antigos romanos, gênio era o espírito autêntico do homem, que começa no nascimento e cessa com a morte. Esse espírito estava associado ao homem para aconselhá-lo e desaconselhá-lo. Tal é uma forma metafórica e [uma] alegoria”.³ Por outro lado, se se vai, por

² EULER, L. *Lettres de M. Euler à une Princesse d'Allemagne, sur différentes questions de physique et de philosophie*. Nouvelle édition, avec des additions, par MM. le Marquis de Condorcet et De la Croix. Paris: Royez, 1787. 1. p.8-35.

³ KANT, I. “Vorlesungen über Anthropologie”. In: *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken. Herausgegeben von Professor Dr. Arnold Kowalewski. Rösl & Cie., München und Leipzig 1924. p.166. In: *Kant im Kontext III – Komplettausgabe – Werke, Briefwechsel, Nachlaß und Vorlesungen auf CD-ROM*. Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck. 1. Aufl., Berlin, 2007 (KIKIII).

exemplo, ao *Léxico* de Zedler, publicado entre 1731 e 1754, lê-se, no verbete “metafórico”: “de modo alusivo”.⁴ Já no *Dicionário* de Adelung, publicado entre 1774 e 1786, encontra-se a seguinte definição de “alegoria”: “Apresentação intuitiva de uma verdade universal por uma imagem sensível, à diferença da metáfora, que meramente apresenta um conceito isolado por uma imagem sensível. A alegoria é uma metáfora desenvolvida e levada adiante”.⁵ Por fim, o próprio Kant, na reflexão de nº 1482, afirma: “[...] (dizer alusivamente – deve significar: ocultamente) [...]”.⁶

Por seu turno, “analogia” é conceituada num passo do § 58 dos *Prolegômenos*, no qual, recorde-se, tem-se que o conhecimento analógico, ao contrário do que comumente se pensa, não é “uma semelhança imperfeita de duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas completamente dessemelhantes”.⁷ Mas a mesma significação de “analogia” apresenta-se também em algumas “Preleções” e “Reflexões”, anteriores ou posteriores ao texto de 1783. Por exemplo, em passagem das “Preleções de metafísica” (Pöhlitz), do início da década de 1790: “[...] Analogia significa tanto quanto a palavra *proportio* em matemática, a saber, uma comparação de duas relações. Analogia é uma semelhança perfeita das relações das coisas, ainda que as próprias coisas sejam completamente dessemelhantes. [...]”⁸ Ou, em passagem das “Preleções de metafísica” (Dohna), de 1792-1793: “[...] Analogia – proporção – comparação de duas relações; 1 está para 2, assim como 6 está para 12 [...]”.⁹

⁴ ZEDLER, J. H. *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*. Disponível em: www.zedler-lexikon.de/ – Acesso em: 02 jul. 2009 (Zedler) (“METAPHORICE, verblümter Weise [...]”). No *Léxico* de Zedler encontra-se ainda o verbete “METAPHORA ANALOGIÆ”, assim comentado pelo autor: “METAPHORA ANALOGIÆ é quando são comparadas quatro coisas umas com as outras e se encontra, portanto, uma dupla comparação; por exemplo, quando, em João 15:5, diz o Salvador: ‘Eu sou a videira, vós sois as vinhas.’”

⁵ ADELUNG, J. C. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. Disponível em: www.zeno.org/Adelung-1793 – Acesso em: 02 jul. 2009.

⁶ KANT, Refl, AA 15: 666 (“(Verblümt sagen – soll heissen: verdeckt.)”). Cf. “Allegoria [ALLEGORIA], ae, f. eine verblümete Rede. Figura Rhetorica. Allegorice [ALLEGORICE], Adu. verblümter Weise. Allegoricus [ALLEGORICUS], a, um, verblümter. Allegorica allusio, eine verblümete Anspielung. Arnob.” In: *Early Modern Latin Texts*. Disponível em: www.uni-mannheim.de/mateo/camenaref/kirsch/kirsch1/p1/Kirsch_cornucopiae_p1a1.html – Acesso em: 02 jul. 2009.

⁷ Id., Prol, AA 04: 357.27-29.

⁸ Id., V-MP-L2/Pöhlitz, AA 28: 605.

⁹ Id. V-MP/Dohna, AA 28: 695-696. Essa mesma definição aparece igualmente nos anos 1760 e 1770, no bojo de comentários de Kant à *Metafísica* de Baumgarten, compondo ainda com notas do filósofo ao *Compêndio de lógica* de Meier.

Algo à primeira vista diverso, porém, encontra-se na primeira *Crítica*, em ambas as suas edições, na parte consagrada às “Analogias da experiência”:

Na filosofia, analogias significam algo muito diverso daquilo que elas representam na matemática. Nesta, elas são fórmulas que enunciam a igualdade de duas relações de quantidades, e são sempre constitutivas, de forma que, quando dados três termos da proporção, o quarto também é dado por eles, isto é, pode ser construído. Mas, na filosofia, a analogia não é a igualdade de duas relações quantitativas, mas qualitativas, em que, a partir de três termos dados, posso conhecer e dar *a priori* só a proporção a um quarto, não porém esse próprio quarto termo [...].¹⁰

Todavia, a despeito da distinção entre uso matemático – constitutivo – e filosófico – regulativo – de analogia, essa passagem revela claramente a univocidade do sentido geral do conceito em ambos os domínios – tal se dando pela “proporção” –, só assim, de resto, impondo-se a diferença realçada, atinente ao “uso”, não a uma ambivalência do mesmo conceito.

Do ponto de vista filológico, Kant dirige-se à música por meio do latim *musica*¹¹ e do francês *Musique*¹², mas sobretudo mediante quatro palavras em alemão: *Tonkunst*,¹³ germanização do latim *musica*, e três termos parônimos entre si e provindos diretamente do mesmo termo latino (*Music*; *Musick*; *Musik*). Se se tiver em mente o aspecto filológico-quantitativo, o maior número de referências à música em Kant (com a utilização dos vocábulos *Music* e *Musik*) encontrar-se-á nas “Reflexões sobre antropologia”. Sob a perspectiva filológico-qualitativa, por outro lado, haverá muito texto a considerar, de acordo com o próprio referencial investigativo adotado (científico, musical, estético etc.).

¹⁰ Id., KrV, A 179-180; B 222.

¹¹ Cf. id., OP, AA 21: 68.

¹² Cf. id., V-MP/Mron, AA 29: 149; id., V-Lo/Blomberg, AA 24: 55; V-Lo/Blomberg, AA 24: 173; AA 24: 192.

¹³ Cf. id., Refl, AA 15: 415.

Exemplo de proporção, a música presta-se em especial ao campo analógico. A consonância, nela, é exemplo para a *Übereinstimmung* na crítica filosófica kantiana. Não sendo o caso de dizer que filosofia e música exemplificam “uma semelhança imperfeita de duas coisas”, será possível, em contrapartida, afirmar que, “dessemelhantes”, elas representam “uma semelhança perfeita de duas relações”, justamente calcada no fato de ambas serem fundamentalmente “proporção”.

Por outro lado, conforme recorda Piero Giordanetti em seu *Kant e a música*, o filósofo, segundo Adickes, “poderia, graças a fontes indiretas, ter tido conhecimento da disputa entre Rameau e Rousseau”.¹⁴ A reflexão de nº 639, por sinal (que, segundo Adickes, teria sido redigida entre 1768 e 1770), lembrada por Giordanetti, faz referência explícita a Rameau:

A forma sensível (ou a forma da sensibilidade) de um conhecimento apraz ou como um jogo da sensação ou como uma forma da intuição (imediatamente) ou como um meio para o conceito do bem. O primeiro [modo] é o estímulo; o segundo, o belo sensível; o terceiro, a beleza autônoma. O estímulo formal é ou imediato – porque ele está na música, como pensa Rameau (*sic*) – ou mediato, como no riso e no choro [...].¹⁵

O provável contato indireto de Kant com a teoria de Rameau poderá ter ocorrido por meio dos *Elementos de música teórica e prática segundo os princípios do Senhor Rameau, esclarecidos, desenvolvidos e simplificados*, texto de D'Alembert publicado em 1752 (no calor da hora, já que contemporâneo da polêmica entre Rousseau e Rameau) e traduzido para o alemão cinco anos depois por Friedrich Wilhelm Marburg¹⁶. Segundo Serwer, essa

¹⁴ GIORDANETTI, P. *Kant e la musica*. Milano: CUEM, 2001. p.73 (a obra, com algumas modificações relativamente à edição italiana, foi também publicada na Alemanha: *Kant und die Musik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, encontrando-se também à disposição na rede, no seguinte endereço: <http://www.lettere.unimi.it/~sf/dodeca/giordanetti/coperti.htm>. Acesso em: 15 jun. 2009).

¹⁵ KANT, Refl, AA 15: 276-277.

¹⁶ MARBURG, F.W. *Systematische Einleitung in die musicalische Setzkunst nach den Lehrsätzen des Herrn Rameau*. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen vermehret v. F.W. Marburg. Leipzig: ?, 1757 *apud* GIORDANETTI, op. cit., p.235.

tradução “foi largamente responsável pela propagação das teorias de Rameau na Alemanha”.¹⁷

Não será então por mero acaso que Kant se referirá, e com certa abundância, à “harmonia” e à “melodia”, conceitos que, como se sabe, são o próprio cerne dos embates entre Rousseau e Rameau. Sem aqui aprofundar o assunto, valho-me dessa chave de leitura para uma primeira análise das analogias musicais em Kant.

Jean Ferrari, em seu ensaio “A querela Rousseau-Rameau”, recorda que “[n]atureza, natural, leis da natureza, imitação da natureza”, expressões comuns a ambos os autores, têm significados “totalmente diferentes” num e noutro. Assim, para Rameau,

[f]azer a teoria da música é inventar um procedimento científico que permita explicar a natureza do som de uma maneira inteligível e, numa tradição que remonta bem além de Descartes, matemática, partindo da experiência fundamental das cordas vibrantes. [...] Para Rousseau, a música é de uma outra essência, porque a natureza que ele invoca não é a das coisas, mas do homem. [...] [Uma música] será natural se ela falar ao coração, se for capaz de evocar todos os sentimentos, todas as emoções, todas as paixões da alma humana [...].¹⁸

A querela estendeu-se por aproximadamente dois anos, entre 1752 e 1754, ainda que seus ecos tenham-se prolongado por um bom tempo, do que dão testemunho, por exemplo, os verbetes “harmonia” e “melodia” no *Dicionário de música* de Rousseau, publicado em 1775.

Conforme Rameau (cujo *Tratado de harmonia reduzida a seus princípios naturais* fora publicado em 1722), a harmonia é “[...] a única base da

¹⁷ SERWER, H. “Marpurg, Friedrich Wilhelm.” In: *Grove Music Online. Oxford Music Online*. Disponível em: <http://www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/50046>. Acesso em: 15 jun 2009.

Sobre a tradução de Marpurg, cf. HIRSCHMANN, W. “Zwischen Wissenstransfer und kritischer Lektüre”. In: SCHNEIDER, H. (Hrsg.) *Studien zu den deutsch-französischen Musikbeziehungen im 18. und 19. Jahrhundert*. Hildesheim: Georg Olms, 1999; p.188 e seguintes.

¹⁸ FERRARI, J. “La querelle Rousseau-Rameau”. Disponível em: rodoni.ch/OPERNHAUS/indexgalantes/querellerousseaurameau.PDF. Acesso em: 15 de junho de 2009; p.80-81.

música e o princípio de seus maiores efeitos [...]”. Da mesma forma, “[...] é somente à Harmonia que compete agitar as paixões; a Melodia extrai sua força somente dessa fonte, da qual ela emana diretamente [...]”.

Já Rousseau, no *Ensaio sobre a origem das línguas* (esboçado em 1755, mas publicado postumamente em 1781, e cujo subtítulo anota: “no qual se fala da melodia e da imitação musical”), nele, contra Rameau, Rousseau afirma:

A melodia faz na música precisamente o que o desenho faz na pintura. É ela que marca os traços e as figuras, dos quais os acordes e os sons são somente as cores. Mas, dir-se-á, a melodia é somente uma sucessão de sons. Sem dúvida. Mas o desenho é também somente um arranjo de cores. Um orador serve-se de tinta para traçar seus escritos; isso quer dizer que a tinta seja um líquido muito eloquente?¹⁹

Com isso, a partir da relação: a “melodia” está para o “desenho”, assim como a “harmonia” (acordes; sons) para a “cor”, tem-se que: a melodia serve-se dos sons (e o desenho da cor), tal como o orador da tinta; mas, assim como não se poderá dizer que a eloquência do orador deva-se à eloquência do líquido, tampouco se afirmará que a beleza da melodia (ou a do desenho) seja devida à beleza do som (ou à da cor, no caso do desenho); conseqüentemente, o modo como as notas se articulam, a própria melodia (ou o modo como os pontos se delineiam (o próprio desenho)), não é devido a uma propriedade intrínseca (física) do som (ou da cor, no caso do desenho), tampouco o modo como as palavras se articulam (a própria eloquência) a uma propriedade intrínseca (química) da tinta.

Considerando esteticamente “harmonia” e “melodia” nas “Preleções de lógica” (Philippi), Kant, por volta de 1772, afirma:

Na música, a harmonia é a própria beleza e [é] para o entendimento; a melodia, porém, o estímulo ou a sensação. Aquela é universalmente válida e

¹⁹ RAMEAU, J.-P. *Observations sur notre instinct pour la musique, et sur son principe*. Disponível em: <http://www.chmtl.indiana.edu/tfm/18th/RAMOBSTEXT.html>. Acesso em: 15 jun. 2009 (o original da obra em questão foi publicado em 1754).

inalterável; esse, o estímulo, é diverso segundo a diversidade dos sujeitos. A melodia nada mais é senão sensações expressas por meio de sons. Conforme um sujeito é mais ou menos inclinado para tais sensações, que o melódico de uma música expressa, [a música] é mais ou menos estimulante para [ele]. A partir de um estímulo cego, vários podem ter uma música medíocre e mesmo má por muito bela; só que assim não pensam outros [...].

Esse julgamento, mesmo que efetivamente proferido em 1772, concentra de uma vez por todas o parecer de Kant sobre “harmonia” e “melodia”, quer quando elas sejam tomadas em sentido próprio, quer quando em sentido analógico.

Também na reflexão de nº 1676 (presumivelmente redigida por volta de 1752), agora em comentário aos §§ 10 e 11 do *Compêndio de lógica* de Meier, Kant já se valia da música, de modo a, por meio dela, “explicar melhor”, no dizer de Giordanetti, o conceito aí em foco, qual seja, o de “representação”:

[...] O que [...], na representação, é [...] concordante com a coisa representada? A representação, posto que ela toma seu fundamento da coisa representada, convém nisso com a mesma, porque, desse modo, ela é composta a partir dos conceitos-parciais [da mesma], como a coisa inteira representada a partir de suas partes. Pode-se, por exemplo, dizer: as notas de uma peça musical são uma representação da ligação harmônica dos sons, não como se uma nota fosse semelhante a um som, mas sim porque, em tal ligação, as notas, umas sob as outras, são como os próprios sons [...].

Vê-se aí um claro exemplo do significado de analogia, tal qual exposto e empregue por Kant. Não se trata de afirmar que “nota” e “som” se assemelhem, mas que as relações entre as notas e as relações entre os sons são diretamente proporcionais. Quando leio um acorde na partitura – a tríade lá-dó-mi, por exemplo –, a relação entre suas partes componentes representa a relação entre as partes que constituem determinados três sons efetivos simultaneamente entoados.

Também num fragmento da reflexão de nº 5750, redigida aproximadamente entre 1785 e 1788, Kant afirma: “[...] No ânimo, toda a orde-

nação está no tempo, e, na verdade, em sucessão. Reciprocamente, o que pode ser intuído sucessivamente é simultâneo. Harmonia e melodia. [...]” Nessa passagem, o filósofo tem presente o § 78 da *Metafísica* de Baumgarten, o primeiro da “Seção V”, consagrada ao conceito de “ordem”, o qual, nomeando a música, nem por isso alude a uma analogia musical:

Se muitas coisas são postas junto umas das outras ou a seguir umas às outras, diz-se que ESTÃO LIGADAS. A ligação de muitas coisas pode ser ou da mesma [espécie] ou de diversa [espécie]. Se for a primeira, chama-se COORDENAÇÃO, e a sua identidade chama-se ORDEM. Outrora a ciência da ordem era a MÚSICA ENTENDIDA NO SENTIDO MAIS AMPLO.

Sobre esse mesma passagem de Baumgarten, especificamente sobre a expressão “MÚSICA ENTENDIDA NO SENTIDO MAIS AMPLO”, a reflexão de nº 3545 (cuja datação é demasiado incerta, variando, segundo diferentes graus de probabilidade, entre os anos 1790, aproximadamente 1772 e o período entre 1776 e 1778), tal reflexão afirma: “*Nonsense* em que há método”. Se, como parece, por referência à música (tendo sempre presente a atenção do texto original ao conceito de “ordem”), a reflexão de Kant apontará o contrasenso de a música, limitada às sensações, constituir-se ao mesmo tempo em exemplo de “ordem”. Em assim sendo, contudo, o *nonsense* destacado pelo filósofo já estará como que musicalmente resolvido na reciprocidade entre harmonia e melodia, que ele mesmo aponta na reflexão de nº 5750, há pouco lembrada.

Relativamente ao texto original da obra de Baumgarten, Kant desdobra ou especifica a referência do autor à música (tal como no comentário à passagem há pouco recordada do *Compêndio* de Meier), assim interpretando, à luz da mesma, respectivamente como “harmonia” e “melodia”, o fragmento inicial do parágrafo em questão: “Se muitas coisas são postas junto umas das outras ou a seguir umas às outras”. Assim, as coisas postas “junto umas das outras” competem à “harmonia”; as que se seguem “umas às outras”, em contrapartida, à “melodia”.

Uma nova passagem das “Preleções de lógica” (Philippi) parece também movimentar-se no mesmo quadro referencial no qual o primado recai sobre a “harmonia”:

Na música, o melódico ou o tinir dos sons é a matéria; mas a forma dos mesmos consiste na variação harmônica desses sons. No que concerne à matéria ou ao tinir, a um, então, pode ser agradável isto, a outro, o instrumento. Pois, nisso, ele depende da sensação, que é diferente nos diferentes sujeitos. Só que no atinente à forma da música, um concerto que é harmônico tem então de bem-soar a todos.

Tendo presente o que afirmava o filósofo já em 1772, julgar a música ou crivá-la ao nível da razão, tal exigirá o primado da matematicidade da “harmonia” sobre a sensorialidade da “melodia”.

Em 1790, não será distinto o juízo de Kant a respeito:

[...] posto que aquelas ideias estéticas [“ideias estéticas naturalmente ligadas [à música]”] não são nenhuns conceitos nem pensamentos determinados, a forma de composição dessas sensações (harmonia e melodia) serve somente de forma de uma linguagem para [...] expressar a ideia estética de um todo consistente de uma indizível profusão-de-pensamentos, conforme a um certo tema, que constitui na peça o afeto dominante. Nessa forma matemática, embora não representada por meio de conceitos determinados, unicamente se apoia a complacência que a simples reflexão conecta [...] com esse jogo [das sensações] como condição de sua beleza, válida para qualquer um; e unicamente segundo ela o gosto pode arrogar-se um direito de pronunciar-se antecipadamente sobre o juízo de qualquer um.

Mas o que se lê na imediata sequência, embora não contrarie a logicidade do juízo-de-gosto musical, permite dar ao matemático a forma, ao sensorial a matéria; àquele a harmonia, a este a melodia:

[...] no estímulo e no movimento do ânimo que a música produz, a matemática certamente não tem a menor participação; ela é, sim, somente a

condição indispensável (*conditio sine qua non*) daquela proporção das impressões, tanto em sua ligação quanto em sua variação [...].

Penso que o final dessa passagem – “tanto em sua ligação quanto em sua variação” – será uma alusão respectivamente à “harmonia” e à “melodia”, à “ligação” que não anula as partes constitutivas do acorde, como as relações entre elas, e à “variação” de sons característica da sequência melódica, ambas em sua reciprocidade originária.

Por fim, em 1792, considerando o “belo” nas “Preleções de antropologia” (Dohna), Kant afirma:

[...] Tudo o que é belo agrada em pensamentos, no jogo; por exemplo, música. O homem que não pode refletir não encontra satisfação numa música consonante. [...] Os chineses amam somente a música de um único instrumento. Tão logo tem lugar o *accompagnement*, ela não lhes agrada mais. [...] Isso ocorre porque eles não refletem, não observam como os diferentes sons seguem-se uns aos outros e finalmente se consonam numa harmonia [...].

A despeito de muitos instrumentos poderem, por si próprios, emitir ao menos duas notas simultaneamente, formando, assim, determinados intervalos, “a música de um único instrumento” parece corresponder aí àquela música na qual o instrumento em questão reproduziria uma nota por vez. Tal resulta, como se sabe, no canto monofônico, ou naquele que, não tendo acompanhamento, é somente melódico. Kant parece, então, outra vez enaltecer o harmônico face ao melódico (“sons [que] se seguem uns aos outros e finalmente se consonam numa harmonia”). Lê-se, ainda, em passagem das “Preleções de lógica” (Philippi): “Um concerto é tanto mais agradável quanto mais instrumentos [nele] se consonarem”.²⁰

Kant dirige-se à música não só em função do estético, mas também em virtude do potencial analógico que ela abriga. Consoante tal fato,

²⁰ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/essai_origine_des_langues/essai_origine_langues.html. Acesso em: 12 jun. 2009.

tratou-se aqui de um contato preliminar com essa imbricação analógico-exemplificativa entre filosofia e música, somente não se tendo levado em conta – para além do aspecto estético, tampouco examinado – as considerações do filósofo sobre a física do som, quer por sua reduzida importância na economia do tema em pauta, quer por não provirem de sua própria lavra.

A partir dos fragmentos selecionados, destacou-se o par “harmonia”-“melodia”, tendo-se então observado – assim parece – a sobressalência do harmônico face ao melódico, exemplificada ao longo de duas décadas, a partir de 1772.

Todavia, na teoria musical clássica a progressão melódica tem seus sons reunidos, alinhados numa mesma sequência, cujas relações rítmicas são igualmente ordenadas. Ora, se se tem em mente que a síntese em geral é “a ação de acrescentar diferentes representações umas às outras e conceber sua multiplicidade num conhecimento”,²¹ os sons da melodia, que exigem a regra de sua conformação recíproca – como qualquer outro dado múltiplo –, serão tão compostos e unificados quanto os da harmonia. Do ponto de vista da composição do múltiplo, portanto, nenhuma diferença haverá entre multiplicidade melódica e multiplicidade harmônica, uma e outra provindo da mesma matéria, quer se fale do som fisicamente considerado, quer do som (ou tom) musical. Consequentemente, as diferenças destacadas por Kant entre melodia e harmonia – ainda quando ele não esteja a tratar a música em chave estética, mas a fazer uso de seu tónus analógico –, ainda assim, melodia e harmonia – mesmo no âmbito especulativo – estarão sob um pano de fundo estético. Obrigado.

²¹ KANT, V-Lo/Philippi, AA 24: 352.

REALISMO E IDEALISMO TRANSCENDENTAIS NA “DISSERTAÇÃO DE 1770”

Orlando Bruno Linhares

Universidade Presbiteriana Mackenzie/São Paulo

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é analisar o papel da *Dissertação*, de 1770, na gênese da filosofia transcendental. Embora não haja uma ruptura intransponível entre os períodos pré-crítico e crítico, pois no primeiro período o problema da significação de conceitos e juízos é o centro das investigações kantianas,¹ argumento que Kant, em 1770, apesar de já ter elaborado a revolucionária doutrina da idealidade e subjetividade do espaço e do tempo, é um realista transcendental, pois concebe uma ontologia e uma cosmologia racional. Divido este artigo em três seções. Na primeira, comparo a *Dissertação* com a *Crítica da razão pura*, argumentando que, em 1770, Kant se encontra submetido ao sonho dogmático. Na segunda seção, analiso a distinção entre ciência e ontologia; e na terceira, reconstruo a cosmologia da *Dissertação* na perspectiva do realismo transcendental.

1. CRÍTICA E METAFÍSICA

A *Dissertação* de 1770 é considerada por muitos comentadores a obra que dá origem ao criticismo e contribui para a superação das con-

¹ Daniel Omar Perez, ao negar que haja uma ruptura intransponível entre as fases pré-crítica e crítica, argumenta que, já no primeiro período, Kant se defronta principalmente com problemas de significação. “Assim sendo, é possível ler nos textos pré-críticos que: na medida em que Kant tenta resolver problemas metafísicos e científicos defronta-se com problemas de significação. Todos os textos sobre lógica, sobre o conceito de força, de espírito, de Deus, de moral ou de natureza são objeto de uma reflexão sobre problemas de significação, no uso e na aplicação dos termos. Essa preocupação vai se tornando aos poucos uma exigência temática.” (PEREZ, 2000, p. 151).

cepções dogmáticas da escola Leibniz-wolffiana. Esta opinião encontra respaldo nos relatos autobiográficos de Kant. Em 1781, numa carta a Herz, afirma que a primeira *Crítica* “contém a exposição das pesquisas de todas as espécies, que partem de conceitos que nós examinamos e discutimos sob o nome *De mundi sensibilis et intelligibilis*”.² Também numa carta a Tieftrunk, de 1797, é reafirmada a importância dessa obra: “eu aprovo vosso propósito de editar meus pequenos escritos numa coleção, mas eu não quero que sejam os textos anteriores a 1770, de modo que esta edição começaria com a dissertação intitulada *De mundi sensibilis et intelligibilis*” (KANT, 1926, Ak. XII, p.208). Sem dúvida, tal aprovação é apoiada na distinção entre realismo e idealismo transcendentais. Esquecendo-se momentaneamente do problema da significação, Kant afirma que seus textos anteriores a 1770 representam uma ou outra das versões do realismo transcendental e a *Dissertação* inaugura o idealismo transcendental, embora ainda limitado à sensibilidade e a seus objetos.

Há entre a *Dissertação* e a *Crítica da razão pura* alguns pontos em comum, mas há também muitos diferentes. Quanto às semelhanças, a *Dissertação* já estabelece os traços gerais da estética transcendental, fazendo as distinções entre sensibilidade e entendimento, matéria e forma do conhecimento, receptividade e espontaneidade, e fenômeno e coisa em si. Porém, as diferenças são mais significativas que as semelhanças. Ao distinguir, em 1770, a sensibilidade do entendimento e, no entendimento, o uso lógico do uso real, Kant concebe dois objetos distintos e dois modos de conhecê-los e, para isso, estabelece o seguinte princípio metodológico: “os princípios próprios do conhecimento sensitivo não podem ultrapassar os seus limites e não podem chegar ao conhecimento intelectual” (KANT, 1770, Ak, II, § 24). Ao separar a sensibilidade do entendimento, não se coloca o problema da cooperação entre os conceitos puros e as intuições espaço-temporais na constituição do objeto do conhecimento científico. Sua atenção está voltada em estabelecer a separação

² KANT 1926, Ak. X, p.266. A sigla Ak refere-se à edição das obras completas de Kant editadas pela Academia de Ciências de Berlim.

entre o mundo sensível e o inteligível, pois cada um contém princípios próprios. Portanto, Kant está longe de conceber, do mesmo modo que na *Crítica*, as diferenças entre o sensível e o inteligível e suas relações, visto que ele não descobriu ainda as funções do entendimento na constituição do conhecimento sensível; ao contrário, ele atribui ao entendimento um uso real, que é a fonte das ilusões transcendentais.

Em 1770, Kant se compromete com dois dos aspectos centrais da metafísica tradicional: uma ontologia, que se expressa no uso real do entendimento, cujas categorias são os predicados mais gerais do ser, e uma cosmologia racional, que é fortemente influenciada pela de Leibniz. Muitos intérpretes defendem a tese de que a doutrina da idealidade e subjetividade do espaço e do tempo foi motivada pela descoberta do problema das antinomias em 1769. Mas se de fato a *Dissertação* é o primeiro texto crítico, por que as antinomias não estão presentes nessa obra? Sem dúvida, há em 1770 uma cosmologia. Seu objeto é duplo: o fenômeno e a coisa em si. Kant, ao conceber o objeto como coisa em si, o insere na perspectiva do realismo transcendental, buscando só pela razão conhecer a totalidade do mundo e suas partes simples. Compreendendo seu objeto como fenômeno, antecipa apenas as antíteses das antinomias matemáticas. A ideia do conflito da razão consigo mesma está ausente.

A maneira como Kant se posiciona diante desses dois aspectos da metafísica tradicional o impede de despertar de seu sonho dogmático, e por isso, ele não pode ainda elaborar uma teoria da solubilidade dos problemas necessários da razão, a qual estabelece que “dada qualquer questão prescrita pela natureza de nossa razão, podemos ou respondê-la, ou provar que não há solução possível. Nesse último caso, pode-se dizer também que a questão é inválida ou sem sentido” (LOPARIC, 2000, p.14). A ausência, em 1770, de uma teoria da solubilidade de problemas necessários da razão se fundamenta no fato de Kant não se dar conta da falta de significado e de referência dos conceitos empregados nos juízos da metafísica tradicional, isto é, ainda não está elaborada a teoria *a priori* da referência, do significado e da

verdade, que o objeto tratado pelo uso real do entendimento não é um objeto possível, pois não satisfaz às condições ligadas à intuição sensível e às categorias. São esses elementos que tornam possível a solubilidade de tais problemas necessários. Portanto, Kant não se coloca ainda o problema da possibilidade de determinar o valor de verdade de uma proposição ou de provar a sua indecidibilidade. A tese da decidibilidade dos problemas da razão pura, formulada na introdução da segunda edição da primeira *Crítica*, visa resolver o problema da tendência natural da razão pura em elaborar uma metafísica transcendente. Nesse sentido,

tem que ser possível, no que se lhe refere, atingir uma certeza: a do conhecimento ou ignorância dos objetos, isto é, uma decisão quanto aos objetos das suas interrogações ou quanto à capacidade ou incapacidade da razão para formular juízos que se lhes reportem; conseqüentemente, para estender com confiança a nossa razão ou para lhe pôr limites seguros e determinados³ (B 22).

Kant não faz ainda, em 1770, uma crítica da razão para avaliar a legitimidade de suas pretensões e descobrir as origens e os limites do conhecimento humano. Esses limites se identificam com conceitos e proposições possíveis, que enquanto tais precisam satisfazer a seguinte condição: devem se referir a intuições empíricas, que são dados para uma experiência possível. Por não interpretar sensivelmente os conceitos do uso real do entendimento, Kant “não tem um critério de verdade, precisamente porque transgride o limite da dadibilidade e se estende para objetos que ou não podem de modo algum ser dados ou, pelo menos, não como se requer pelo uso tencionado dos conceitos metafísicos” (LOPARIC, 2000, p.21). Pelo contrário, a *Crítica* “requer que se torne sensível um conceito abstrato, isto é, que se mostre na intuição um objeto que lhe corresponda, porque, não sendo assim, o conceito ficaria (como se diz) privado de *sentido*, isto é, sem significação” (A 240; B 299). De fato, a razão não é concebida do mesmo

³ Utilizo as letras A e B para indicar respectivamente a primeira e a segunda edição da *Crítica da razão pura*.

modo nessas duas obras, pois em 1770 não há a distinção entre entendimento e razão, conseqüentemente entre categorias e ideias; por isso não é possível diferenciar os princípios constitutivos dos regulativos. Embora a *Dissertação* já estabeleça o caráter intuitivo da geometria, antecipando a noção de construção de conceitos de objetos matemáticos, não é exigido na solução dos problemas da ontologia e da cosmologia racional, que seus objetos sejam dados na sensibilidade. A questão da solubilidade dos problemas necessários da razão é formulada no prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura* nos seguintes termos:

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (A VII).

A *Dissertação* desconhece totalmente essas questões, ignora o que a primeira *Crítica* denomina problemas, conceitos e proposições inválidos ou sem sentido e dá aos problemas metafísicos uma resposta dogmática, pois não estabelece limites para a razão humana. Ao contrário, a *Crítica* demonstra que “a solução dogmática não é, pois, incerta, mas impossível. A solução crítica, porém [...], pode ser totalmente certa” (A 484; B 512). Isto significa que a *Dissertação* não antecipa o problema principal da filosofia transcendental, que a *Crítica da razão pura* formulará nos seguintes termos: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*.

2. CIÊNCIA E METAFÍSICA

O tema geral da *Dissertação* é a exposição das formas e dos princípios do conhecimento dos mundos sensível e inteligível. A primeira seção define a noção de mundo em geral, a segunda distingue o conhecimento

sensível do inteligível, a terceira expõe os princípios do mundo sensível, a quarta trata do mundo inteligível e a última apresenta uma importante discussão sobre o método da metafísica. Para que a metafísica seja possível, é necessário que ela tenha seu próprio objeto e um método capaz de evitar que o inteligível seja contaminado pelo sensível. Esta é a tarefa principal que Kant se impõe em 1770.

Ao conceber o objeto como fenômeno e coisa em si, Kant não está ainda em condições de afirmar que a teoria do objeto faz parte da teoria do significado e da verdade. A *Dissertação* trata da constituição do conhecimento intuitivo, mas por não inseri-lo no domínio da semântica *a priori*, não fornece um embasamento à teoria de solução de problemas. Com a semântica transcendental ausente, Kant faz metafísica, sem se perguntar se é possível formular juízos sobre as substâncias simples, o mundo e Deus. Ele os formula porque abandonou momentaneamente o problema da significação. Ele nem se questiona se esses enunciados são juízos possíveis. Em termos críticos, essas são proposições vazias, pois não se referem aos dados dos sentidos, os únicos que podem fornecer objetos aos conceitos e juízos.

O termo mundo confere ao tratado um significado metafísico, sendo o objeto principal da pesquisa. Kant descreve os diferentes modos de conhecer os mundos sensível e inteligível. Sua preocupação central não é examinar as faculdades de conhecimento para determinar as origens e os limites do conhecimento. Ele permanece numa perspectiva leibniziana, mas não é totalmente fiel a Leibniz. Sua posição diante deste é ambígua. Se por um lado ele se afasta do autor dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* por reinterpretar a clássica distinção entre sensibilidade e entendimento, por outro a parte da sua cosmologia que concebe o objeto como coisa em si, é fortemente influenciada pela dele, apesar de negar a tese da harmonia preestabelecida.

A grande novidade da *Dissertação* é a distinção, de gênero e não de grau, entre sensibilidade e entendimento, que se constituem em duas faculdades de conhecimento independentes. O conhecimento é sensível na

medida em que a sensibilidade do sujeito é afetada pela coisa em si e o conhecimento resultante da capacidade receptiva é fenomênico. Mas o conhecimento que se constitui independentemente da sensibilidade é intelectual e seu objeto é numênico. Kant formula pela primeira vez uma separação nítida entre os conhecimentos sensível e inteligível, admitindo que cada um possui seu próprio objeto. O fenômeno é objeto da sensibilidade e o númeno é o objeto inteligível. No entanto, essa distinção não expressa a doutrina do fenômeno e do númeno em sua forma definitiva. Númeno significa aqui objeto inteligível. A rigor, na filosofia crítica não se pode falar em objeto inteligível, pois ele é somente o símbolo dos limites do conhecimento humano na esfera da razão especulativa.

No § 3º da *Dissertação*, a sensibilidade é definida como uma faculdade de conhecimento passiva, através da qual o sujeito recebe as representações dos objetos e o entendimento é definido como uma faculdade de conhecimento, que pode representar as coisas como são em si mesmas independentemente da sensibilidade. O conhecimento representado pela sensibilidade é fenomênico, enquanto aquele adquirido pelo pensamento puro representa as coisas como são em si mesmas. O § 4º define as estruturas elementares do conhecimento sensível: a matéria e a forma.

Há em toda a representação sensível alguma coisa a que se chama matéria, a saber, a sensação, e uma outra coisa a que se pode chamar forma, a saber, a configuração das coisas sensíveis, que varia atendendo a que a própria variedade das coisas que afetam os sentidos são coordenadas em virtude duma certa lei do espírito (KANT, 1770, Ak. II, § 4º).

A sensação dá apenas a matéria do fenômeno, o dado bruto. Mas a forma, que não é abstraída pela observação do objeto, encontra-se *a priori* no sujeito. É o sujeito que, ao entrar em contato com a matéria do fenômeno, lhe atribui determinadas configurações, que não se confundem com a figura ou o contorno do objeto.

Os objetos não excitam os sentidos pela forma ou configuração; de maneira que é preciso, para que as diversas propriedades objetivas que afetam os nossos sentidos sejam reunidas numa certa totalidade de representações, que haja um princípio interno do espírito servindo para dar uma certa configuração a esta diversidade, segundo leis fixas (KANT, 1770, Ak. II, § 4º).

Após distinguir no fenômeno a matéria e a forma, Kant introduz, no § 12º, a noção de intuição pura:

Tudo o que é referido aos nossos sentidos como objeto é fenômeno; mas o que não impressiona os sentidos e que encerra apenas a única forma da sensibilidade pertence à intuição pura, isto é, ao entendimento vazio de intuições e, contudo, não intelectual. [...] Compreende, portanto, os conceitos de espaço e tempo, que pelo fato de nada decidirem das coisas semelhantes em relação à qualidade, só são objetos de ciência em relação à quantidade (KANT, 1770, Ak. II, § 12º).

Em sua concepção da distinção entre sensibilidade e entendimento, Kant nega a tese leibniziana, segundo a qual a diferença entre o sensível e o inteligível é de grau, o objeto representado pela sensibilidade é confuso e o mesmo objeto representado pelo entendimento é claro. A insistência em fazer da clareza e da distinção nas representações a linha divisória entre a sensibilidade e o entendimento, omite o fato de os objetos das duas faculdades serem diferentes e governados por princípios diferentes. Enquanto Leibniz admite que um conhecimento rigoroso só é possível no plano formal, Kant sustenta que a sensibilidade é o fundamento das ciências físico-matemáticas. A oposição leibniziana dos conhecimentos confuso e claro é substituída por Kant pela oposição conhecimentos receptivo-sensível e espontâneo-intelectual.

O sensível fica mal caracterizado, dizendo que é aquilo que é conhecido confusamente e o intelectual dizendo que é um conhecimento distinto. Estas são diferenças puramente lógicas. [...] As coisas sensíveis podem ser

muito distintas e as intelectuais muito confusas. Notemos em primeiro lugar que a geometria é o protótipo do conhecimento sensível, em seguida, que a metafísica é o órgão de tudo o que é intelectual. Ora, é evidente que a metafísica, seja qual for o cuidado que tome para dissipar as nuvens da confusão que tornam obscuro o entendimento comum, não atinge o mesmo grau que a geometria (KANT, 1770, Ak. II, § 7º).

Ao negar Leibniz, Kant antecipa a concepção que a matemática é uma ciência intuitiva e não analítica. Também nega que a razão pode por si só, através de seus conceitos, conhecer todos os objetos e demonstrar a sua existência. Ao definir a sensibilidade como uma faculdade de conhecimento passiva, já está pressuposta a presença de um objeto que a afeta, que só através dela é possível ter conhecimento imediato de um objeto. Toda intuição deve ser sensível e não intelectual. O entendimento humano não pode, como o divino, dar a si mesmo seu objeto, que ao pensá-lo, não pode criá-lo. Ao criticar Leibniz, sustenta que a metafísica, apesar de ter como objeto o inteligível, não produz conhecimento claro e distinto. Concebe, contudo, um programa de ontologia, mas dois anos mais tarde percebe que ele é inexequível e o exclui de sua filosofia. No momento, se empenha só em estabelecer um mecanismo que evite os erros da metafísica tradicional e a torne possível. Para a execução dessa tarefa, estabelece duas finalidades para os conceitos intelectuais. A primeira, que é negativa, afasta dos númenos tudo o que é proveniente da sensibilidade. Esta finalidade é demonstrativa ou elêntica e embora não amplie o conhecimento humano tem a função de evitar o erro, não permitindo que o inteligível seja contaminado pelo sensível. Erradicados os erros da metafísica, Kant passa à finalidade dogmática, na qual

os princípios gerais do entendimento puro, tal como os dá a ontologia ou a psicologia racional, tendem para um exemplar que apenas pode ser concebido por um entendimento puro, a medida comum de todas as outras coisas enquanto realidades, e que é a perfeição númeno (KANT, 1770, Ak. II, § 9º).

Embora uma das intenções principais seja a separação das duas faculdades, Kant reconhece que a recepção das impressões sensíveis é insuficiente para a constituição do conhecimento empírico. A atividade do entendimento tem de ser capaz de elaborar os dados sensíveis num conhecimento objetivo. Entretanto, ao reduzir ao uso lógico as funções do entendimento na constituição do conhecimento empírico, Kant estabelece a separação entre ciência e metafísica. A metafísica geral ou ontologia é obra do uso real do entendimento. A impossibilidade da metafísica, até o momento, se deve ao fato de não se ter levado em conta a separação desses dois domínios de conhecimento e por se ter pretendido julgar sobre os objetos da metafísica conforme os critérios tomados da representação sensível.

Enquanto o § 4º trata dos aspectos gerais do conhecimento sensível, os §§ 5º e 6º tratam do conhecimento intelectual, distinguindo um uso lógico e um uso real do entendimento. No uso lógico “os conceitos, qualquer que seja a sua origem, são somente subordinados entre si, isto é, os inferiores são submetidos aos superiores (em virtude dos caracteres comuns) e comparados uns com os outros segundo o princípio de contradição” (KANT, 1770, Ak. II § 5º). Embora central na constituição do conhecimento empírico, o uso lógico é indispensável à ontologia, pois trata dos conceitos, cuja origem pode se encontrar nos sentidos ou na razão. Na elaboração do conhecimento empírico, o entendimento, através do princípio de identidade, transforma as aparências em experiência, subordinando os conceitos empíricos particulares aos conceitos empíricos mais gerais e os fenômenos às leis mais gerais dos fenômenos, buscando determinar suas regularidades. Os conceitos do entendimento neste domínio são todos comuns e em virtude da sua origem não deixam de ser empíricos “por mais vasto que tenha sido o uso lógico que deles tenha feito o entendimento em sua elaboração; porque chamamos-lhes sensitivos em virtude da sua origem, e nunca por causa da comparação sob o ponto de vista da identidade ou da oposição” (KANT, 1770, Ak. II § 5º). No processo de constituição da experiência, o entendimento elabora o conhecimento a partir das

percepções sensíveis. A constituição do conhecimento empírico se dá num processo de três estágios, que incluem as percepções sensíveis, a ordenação das percepções sob as leis da intuição pura e a submissão das percepções ao uso lógico do entendimento, que lhe confere o caráter de experiência. O uso lógico do entendimento permite passar da aparência à experiência por intermédio da reflexão. É ela que transforma a multiplicidade de representações dadas na sensibilidade em unidade de uma representação geral. “Nos dados próprios ao conhecimento sensível e nos fenômenos, ao que precede o uso lógico do entendimento chama-se aparência; e ao conhecimento refletido, que resulta da comparação de várias aparências por meio do entendimento, chama-se experiência” (KANT, 1770, Ak. II, § 5º).

Se com o uso lógico Kant estabelece uma teoria geral da experiência, com o uso real é reafirmada a possibilidade de uma ontologia, na qual através dos conceitos puros pode-se conhecer as coisas em si mesmas. Procedendo dogmaticamente, Kant não se pergunta ainda pela validade objetiva dos conceitos do uso real do entendimento. A carta a Herz, de 1772, problematiza a referência dos conceitos puros às coisas em si, sem apresentar uma solução; as *Reflexões* da década de 1770 e a primeira *Crítica* se empenham em mostrar a ilegitimidade de um uso transcendente das categorias e que as ideias da razão têm um uso meramente regulativo e não constitutivo. Pois o valor objetivo, isto é, a referência e o significado dos conceitos puros, deve necessariamente ser determinado no domínio dos dados intuitivos.

Não apenas a referência dos conceitos do uso real do entendimento às coisas em si é problemática. Também a sua origem não é esclarecida. Se esses conceitos não são abstraídos da experiência, então qual é a origem deles? Kant responde de uma maneira reticente:

E como não há princípios empíricos em metafísica, os conceitos que nela se encontram não devem ser procurados nos sentidos, mas na própria natureza do entendimento puro, não como conceitos inatos, mas como tirados das leis naturais do espírito (tendo em atenção estas operações

aquando da experiência) e, por conseguinte, adquiridos. São desta espécie os conceitos de possibilidade, de existência, de necessidade, de substância, de causa etc., com os seus opostos e correlativos; conceitos que nunca fazem parte de uma representação sensível e sendo assim, não podem ser, de maneira alguma, abstraídos dela (KANT, 1770, Ak. II, § 8º).

Os conceitos do uso real são abstratos e derivam da própria natureza do entendimento puro. Duas possibilidades são negadas na origem dos conceitos metafísicos. Pode-se inicialmente pensar que se tratam de conceitos inatos. Kant nega enfaticamente esta possibilidade, afirmando que são adquiridos. Em seguida poderia supor que o adquirido significa proveniente da experiência. Também esta alternativa é negada, pois o adquirido não o é necessariamente da experiência. Embora a *Crítica da razão pura* preserve a mesma denominação de alguns conceitos apresentados no § 8º da *Dissertação*, a título de exemplos dos primeiros princípios do entendimento puro, constata-se que não se configuram ainda como antecipações das categorias. Em cada obra, seus papéis são diferentes. Na primeira, ao refutar a ontologia, Kant se esforça em demonstrar que

a validade objetiva das categorias como conceitos *a priori* deverá assentar na circunstância de só elas possibilitarem a experiência (quanto à forma do pensamento). Sendo assim, as categorias relacionam-se necessariamente e *a priori* com os objetos da experiência, pois só por intermédio destas em geral é possível pensar qualquer objeto da experiência (A 93; B 126).

A *Dissertação*, ao elaborar uma ontologia, não justifica a referência dos conceitos puros às coisas em si. Quanto à origem, diz apenas que eles são dados pelas leis do entendimento, mas não demonstra como surgem, qual é seu número exato e como se classificam no entendimento.

3. A COSMOLOGIA

Muitos intérpretes defendem que Kant, em 1770, formula e soluciona o problema das antinomias matemáticas. Roberto Torretti vai além e afirma que a exposição da primeira antinomia, na primeira seção da *Dissertação*, é mais elaborada que a da primeira *Crítica*.

A primeira seção da *Dissertação de 1770* traz uma exposição do problema da primeira antinomia, que é talvez mais efetiva e convincente que a da *Crítica da razão pura*; e ainda que Kant não use neste lugar a expressão "conflito da razão consigo mesma", o que ali se apresenta não poderia chamar-se de outro modo, se Kant não sugerisse uma via possível para resolvê-lo. Esta que antecipa inequivocamente a solução das antinomias na *Crítica da razão pura* consiste em assinalar que o dilema do mundo limitado ou infinito supõe noções de coordenação sucessiva ou simultânea de multiplicidade (TORRETTI, 1980, p.141-142).

Não é do mesmo modo que Kant formula e soluciona o problema cosmológico na *Dissertação* e na primeira *Crítica*. Em primeiro lugar, a *Dissertação* elabora uma cosmologia realista apoiada em hipóteses especulativas referentes à constituição do mundo em si mesmo. Esta obra trata os princípios regulativos ou hipotéticos como se fossem constitutivos. A crítica à cosmologia racional, de 1781, consiste em mostrar a ilegitimidade de toda cosmologia, que trata seus princípios regulativos como se fossem constitutivos. Ao lutar, em 1781, contra várias formas de realismo transcendental, Kant concebe sua cosmologia de 1770 como realista transcendental, negando sua pretensão de objetividade, eliminando-a do seu sistema de filosofia crítica. Em segundo lugar, a antinomia tem um lugar de destaque na estrutura da *Crítica da razão pura*, pois além da prova indireta do idealismo transcendental, Kant observa que da sua insolubilidade decorre a eutanásia da razão pura. A solubilidade desse problema consiste em demonstrar que as antinomias assentam em argumentos dialéticos, devendo, portanto, evitar que a aparência dos juízos transcendentais nos

engane, “mas nunca alcançará que essa aparência desapareça [...] e deixe de ser aparência. Pois, trata-se de uma *ilusão natural* e inevitável, assente, aliás, em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos” (A 297-8; B 354). Nas questões referentes à cosmologia a razão se envolve em contradições, que a obriga a desistir de suas pretensões de conhecimento.

É bem diferente o que se passa quando se aplica a razão à *síntese objetiva* dos fenômenos; aí pretende, é certo, e com muita aparência, fazer valer o seu princípio da unidade incondicionada, mas em breve se enreda em tais contradições, que se vê forçada a desistir da sua pretensão em matéria cosmológica (A 406-7; B 433).

Essa antinomia, que é o conflito da razão consigo mesma, se expressa em quatro problemas, admitindo cada um soluções contrárias e demonstráveis com todo rigor. Essa contradição pode ser eliminada quando descobertos e removidos os pressupostos realistas transcendentais em que se apoia a cosmologia racional. Mas em 1770, Kant não insere sua cosmologia realista no domínio da ilusão e não concebe o projeto da dialética transcendental. Também por não antecipar a doutrina do conflito da razão consigo mesma, não insere o problema cosmológico na antitética transcendental. Esboça apenas a formulação do problema das antíteses das antinomias matemáticas. Enquanto em 1781 Kant defende que o realismo transcendental conduz a razão inevitavelmente aos paradoxos, demonstrando claramente a impossibilidade da metafísica especial, em 1770 é proposta uma solução conciliatória. Defende que a simplicidade e totalidade são objetos exclusivos da razão pura, que os conhece como coisas em si e que a impossibilidade de completar a série dos fenômenos para alcançar o simples e o todo só é compreensível no domínio da intuição sensível.

Em terceiro lugar, Kant não define nos mesmos termos o conceito de mundo na *Dissertação* e na *Crítica da razão pura*. Enquanto na primeira obra a totalidade procurada é de fenômenos e coisas em si, na segunda é exclusivamente de fenômenos.

Dou o nome de *conceitos cosmológicos* a todas as ideias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos; em parte, devido a essa mesma totalidade incondicionada sobre a qual assenta o conceito do universo, que não é ele mesmo senão uma ideia; em parte, porque apenas se referem à síntese dos fenômenos, síntese empírica, portanto (A 407-8; B 434).

Nos *Prolegômenos*, Kant reafirma que o objeto de uma ideia cosmológica é imanente e não transcendente. “Chamo a esta ideia cosmológica porque ela toma sempre o seu objeto unicamente no mundo sensível, não precisa de nenhuma outra ideia a não ser aquela cujo objeto é um objeto sensível, por conseguinte, enquanto imanente e não transcendente” (KANT, 1783, Ak. IV, p.338).

A cosmologia racional, como Kant a compreende na *Crítica da razão pura*, se propõe determinar a totalidade dos fenômenos que é denominada mundo. Ela está apoiada no seguinte argumento silogístico: de um fenômeno dado pode ser inferida a série completa de suas condições ou o incondicionado. A série completa procurada é regressiva, sendo denominada por Kant ideia cosmológica. O silogismo no qual a cosmologia racional se apoia é hipotético, pois procura a série completa das condições de um fenômeno dado.

Enquanto a primeira *Crítica* concebe o mundo como totalidade absoluta na síntese dos fenômenos, a *Dissertação* o concebe num duplo sentido. Esta obra fundamenta a distinção entre os mundos sensível e inteligível a partir da tese segundo a qual a sensibilidade representa as coisas como aparecem e o entendimento as representa como são em si. Sendo a intuição sensível irreduzível ao uso real do entendimento, é possível ter acesso a dois mundos distintos, mas a rigor somente o inteligível deve ser denominado mundo, pois só nele é possível conceber a totalidade dos membros que o compõe e suas partes simples. Em 1770, a cosmologia é tratada na 1ª e 4ª seções, no entanto, a definição mais precisa de mundo é dada no início da 3ª, onde Kant distingue os mundos inteligível e sensível, atribuindo para cada um matérias e formas próprias.

O princípio da forma do universo é o que contém a razão da ligação universal, em virtude da qual todas as substâncias e os seus estados pertencem a um mesmo todo, a que chamamos mundo. O princípio da forma do mundo sensível é o que contém a razão da ligação universal de todas as coisas como fenômenos.

A forma do mundo inteligível reconhece um princípio objetivo, isto é, uma certa causa que alia entre si as substâncias. Mas o mundo considerado como fenômeno, isto é, relativamente à sensibilidade do espírito humano, apenas admite um princípio subjetivo da forma (KANT, 1770, Ak. II, § 13º).

Assim como o mundo sensível tem uma matéria e uma forma, correspondendo a matéria do fenômeno à sensação e a forma à intuição pura espaço-temporal, Kant concebe também para o mundo inteligível uma matéria e uma forma: a matéria é constituída pela totalidade das substâncias e a forma é Deus, que possibilita a composição das substâncias na unidade de uma totalidade. A forma dos fenômenos é subjetiva, a do mundo inteligível é objetiva.

A noção metafísica de mundo, concebida como coisa em si, não é compreendida como uma ideia transcendental. A totalidade das substâncias não antecipa o problema do incondicionado, isto é, a totalidade das condições de um condicionado dado. Em 1770, a totalidade das coisas em si não é tratada como o efeito de uma exigência da razão pela busca do incondicionado, que a leva a ultrapassar os limites da experiência; por isso, desta concepção de mundo não decorre a formulação do princípio lógico da razão, que a primeira *Crítica* expressa nos seguintes termos: “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado*” (A 409; B 436). Esse princípio pressupõe a distinção entre entendimento e razão, e entre categorias e ideias, que enquanto tais estão ausentes em 1770. Não há também um uso ascendente e inferencial da razão na determinação da totalidade das coisas em si, pois o problema cosmológico neste domínio não é pensado como uma série de condições subordinadas, mas coordenadas, e o espaço e o tempo com-

preendidos já em 1770 como os dois *quanta* originários de toda a intuição sensível não desempenham papel algum neste processo.

O conceito do mundo inteligível está associado ao problema da ligação real entre as substâncias e como observou Gueroult, “é surpreendente que Kant inicie com uma exposição do conceito de *mundo*, o que o conduz a se colocar, para criticar Leibniz, num ponto de vista leibniziano” (GUEROULT, 1978, p.6). Esta observação é importante, pois indica em que medida Kant se aproxima e se afasta de Leibniz. Ele se aproxima de Leibniz quando há na *Dissertação* uma problemática cosmológica clássica, que é formulada em termos de uma unidade racional de um ponto de vista substancialista. Mas se afasta dele ao negar a tese da harmonia preestabelecida. As substâncias que constituem o mundo são a sua matéria. O enlace ou coordenação entre elas, em virtude da qual efetivamente constituem um mundo, é a sua forma.

Kant inicia a cosmologia de 1770 com as seguintes palavras: “no que respeita a um composto substancial, a análise apenas se detém quando encontra uma parte que não é um todo, isto é, no simples; também a síntese apenas se detém no todo que não é parte, isto, é no mundo” (§ 1º). O § 1º concebe um duplo objeto para a cosmologia racional: o número e o fenômeno, buscando para cada um determinar suas partes e totalidade. Na determinação das partes e totalidade do mundo como coisa em si, Kant estabelece uma análise e uma síntese intelectuais; na determinação das partes e totalidade do mundo fenomênico, estabelece uma análise e uma síntese da intuição sensível. Esta dupla gênese só pode ser concebida na medida em que os procedimentos de análise e síntese se referem de diferentes maneiras às duas faculdades humanas de conhecimento: o entendimento e a sensibilidade.

Nesta exposição dum conceito abstrato, eu me preocupei não só com os caracteres constitutivos do conhecimento distinto do objeto, mas um pouco também com a gênese dupla deste conhecimento, partindo da natureza do espírito: gênese que, pelo fato de poder servir de exemplo do

método a seguir no estudo aprofundado das questões metafísicas, me parece duma grande importância (KANT, 1770, Ak. II, § 1º).

A síntese do entendimento se dá da seguinte maneira: o entendimento estabelece a gênese abstrata do composto a partir das partes dadas como coisas em si; a síntese dessas partes é estabelecida por meio do conceito abstrato de composição, o qual implica, por definição, união no composto de suas partes componentes. Do mesmo modo que Leibniz, Kant considera o mundo um composto substancial, que é um todo composto de partes, que por sua vez não é parte de um composto maior. A unidade do mundo inteligível não deve ser compreendida como um simples agregado de partes, mas como uma unidade do todo.

Também do ponto de vista do entendimento, obtém-se a gênese abstrata das partes simples a partir do composto dado como coisa em si ao se conceber que a composição em geral, sendo suprimida, obtém-se necessariamente os elementos simples. Este duplo procedimento de gênese é próprio de Leibniz. Para Leibniz o mundo é um composto substancial, que compreende em si a totalidade de suas partes. Se há um composto, deve haver elementos simples que permanecem ao ser suprimida toda composição, pois se assim não fosse, nada restaria com a supressão da composição.

De outra maneira, ao conceber a gênese dos conceitos de composto e de simples na perspectiva do conhecimento intuitivo, Kant os submete às condições do tempo. Na exposição dos conceitos de simples e de mundo, no domínio da sensibilidade, em que sentido são empregados os conceitos de análise e síntese? A primeira nota da primeira seção precisa o sentido no qual esses termos são utilizados. Comumente são empregados num duplo sentido: qualitativo e quantitativo. A síntese é qualitativa, quando a progressão na série dos subordinados vai dos princípios às conseqüências, isto é, das condições ao condicionado. Ela se refere na primeira *Crítica* às categorias dinâmicas, que dizem respeito às condições de sucessão das coisas no tempo. A síntese quantitativa é o progresso na série dos coordenados, isto é, toma como ponto de partida as partes dadas para che-

gar por complementos a formar o todo. Ela se refere na primeira *Crítica* às categorias matemáticas. A análise é qualitativa na medida em que a regressão vai da condição ao condicionado. A análise é quantitativa como regressão de um todo dado às suas partes possíveis. Mas Kant utiliza a análise e a síntese na *Dissertação* unicamente no aspecto quantitativo.

Ao tratar do composto, a dificuldade reside em “formar esta noção geral como problema da razão por meio das faculdades sensitivas de conhecer, isto é, de a representar concretamente segundo uma intuição distinta” (KANT, 1770, Ak. II, § 1º). Nesta operação de síntese, em que o tempo é a condição de possibilidade, a busca pela totalidade se dá pelo acréscimo sucessivo das partes, compreendidas como fenômenos. Esta “operação supõe condições de tempo em que, acrescentando-se sucessivamente parte a parte, a noção de composto é possível geneticamente, isto é, por síntese, e fica sob as leis da intuição” (KANT, 1770, Ak. II, § 1º). Para se chegar ao todo absoluto ou mundo é necessário uma progressão sucessiva no tempo para a totalidade das partes.

A busca pelo simples, na esfera da sensibilidade, se dá pelo processo de análise, que visa decompor o todo em suas partes últimas. Para suprimir a composição e se chegar ao simples é necessário efetuar uma regressão no tempo na direção das partes. Mas no domínio da sensibilidade nem o todo nem suas partes simples podem ser dados numa intuição sensível, pois a análise e a síntese não podem ser completas num tempo finito.

Numa grandeza contínua em que a regressão vai do todo às partes possíveis, e no infinito em que a progressão se eleva das partes ao todo dado não tem fim, segue-se daqui que a análise e a síntese completas são impossíveis, e que o todo, no primeiro caso, não pode ser completamente concebido seguindo as leis da intuição, nem no segundo caso o composto como totalidade (Kant, 1770, Ak. II § 1º).

Qual é a importância de se estabelecer as diferenças dos princípios do conhecimento do mundo sensível e do inteligível na solução dos problemas metafísicos? A ausência desta distinção é a fonte dos erros da me-

tafísica, pois Leibniz via na sensibilidade um conhecimento confuso das coisas, que caberia ao entendimento tornar uma representação clara. Trata das coisas em si, mas ao considerar o espaço e o tempo como o fundamento das relações entre as substâncias, confunde os conhecimentos sensíveis com os inteligíveis. Leibniz, por não se perguntar que influências desastrosas poderiam exercer sobre os juízos metafísicos o fato de certos conhecimentos pertencerem ao mundo sensível, toma os limites que circunscrevem o espírito humano por aqueles que limitam a essência das coisas e, assim, julga serem impossíveis o contínuo e o infinito atual. Kant, ao criticar Leibniz, constata que:

Aqui se encontra a razão pela qual os conceitos de contínuo e de infinito são rejeitados por muitos, atendendo a que a representação destas duas coisas é efetivamente impossível segundo as leis do conhecimento intuitivo e que o irrepresentável e o impossível significam ordinariamente a mesma coisa (KANT, 1770, Ak. II § 1º).

Por que para Leibniz a continuidade do espaço geométrico é irreal? A extensão, o espaço contínuo dos geométricos, que é quantitativo e mensurável, não passa de mera imaginação. O contínuo é uma aparência, que decorre das percepções sensíveis. O espaço é apenas uma ordem de relação qualitativa entre as substâncias. A ideia do contínuo não é apenas irreal, é também contraditória. Ela não pode ser determinada por um número finito, pois a continuidade é a propriedade das grandezas de não ter nenhuma parte que seja a menor possível. Também não pode ser determinada por um número infinito, pois não existe número infinito em ato. É impossível a síntese completa no tempo de todas as unidades, que constitua o último elemento da série dos números naturais, isto é o maior de todos os números possíveis. Assim, Leibniz conclui que o contínuo, por não poder ser representado nem por um número finito nem por um infinito, trata-se de uma noção contraditória e impossível. A crítica ao contínuo retira da geometria euclidiana o caráter de conhecimento necessário

e universal, pois não se fundamenta na natureza do espaço. O espaço euclidiano é, segundo Leibniz, um conceito proveniente da experiência perceptiva, sendo as construções geométricas indutivas.

Já que nem a análise nem a síntese podem ser completas e a parte e o todo não podem ser alcançados segundo as leis da intuição sensível, segue-se que nem o simples nem o todo podem ser representados na sensibilidade. Segundo Kant, só neste domínio é aceitável concluir que o contínuo e o infinito atual são impossíveis. Mas, por não perceber as diferenças dos princípios dos conhecimentos em sensível e inteligível, Leibniz toma o irrepresentável na sensibilidade por impossível em si. Ainda que as representações do contínuo e do infinito atual sejam impossíveis na intuição sensível, não são impossíveis em si, pois é somente impossível o que contradiz o princípio de identidade. Embora o entendimento não possa representar na intuição sensível seus conceitos de contínuo e infinito atual, nem por isso se deve concluir que em si são impossíveis, pois a realidade objetiva desses conceitos independe da referência aos dados dos sentidos. Portanto, não se deve confundir um desacordo subjetivo entre duas faculdades de conhecimento com uma contradição objetiva nas próprias coisas.

Este desacordo entre sensibilidade e entendimento [...] apenas prova uma coisa: acontece diversas vezes que as ideias abstratas contidas no espírito e recebidas pelo entendimento, não possam ser realizadas no concreto nem transformadas em intuições. Mas esta repugnância subjetiva parece-me bastante com uma repugnância objetiva, e engana facilmente os que não lhes prestam atenção e que tomam os limites do espírito humano por limites da própria essência das coisas (KANT, 1770, Ak. II § 1º).

A defesa do infinito atual expressa a tese que a não representação na intuição sensível não implica impossibilidade em si, podendo ter significado no domínio do entendimento puro, pois um intelecto dotado de intuição intelectual poderia perceber uma multiplicidade sem necessidade de adicionar no tempo unidade a unidade, isto é, poderia perceber um

conjunto não mensurável ou ainda poderia conceber um todo infinito sem recorrer ao número. Nesse sentido, o infinito atual permanece irrepresentável na sensibilidade, mas concebível. Para Leibniz a noção parece absurda, porque é interpretada em termos quantitativos.

Kant critica os que negam o infinito atual, partindo da interpretação absurda que eles dão a este conceito, como o maior de todos os números possíveis, o que os leva a uma contradição e conseqüente negação. A defesa do infinito atual (na segunda nota de rodapé da primeira seção) na esfera do mundo inteligível é formulada nos seguintes termos:

Aqueles que rejeitam o infinito matemático atual não têm muita dificuldade: fabricam uma tal definição de infinito que podem daí deduzir uma contradição qualquer. Infinito, para eles significa uma quantidade tal que não há outra maior possível, e em matemática quer dizer: multidão (de unidades possíveis) tal que não há outra maior possível (KANT, 1770, Ak. II § 1º, 2ª nota).

Embora Kant defenda que toda quantidade é produzida pela adição de unidade a unidade no tempo, ele rejeita a identificação do infinito com o maior de todos os números possíveis ou número infinito, pois toda quantidade é produzida pela adição de unidade a unidade unicamente num tempo finito. Para um ser finito, como o homem, que não possui intuição intelectual, mas apenas sensível, o número é construído por um processo sintético e toda quantidade deve ser finita. Mas para um entendimento dotado de intuição intelectual é possível imaginar a possibilidade de conceber o infinito. Kant se limita a rejeitar a definição tradicional de infinito, mas em seu lugar não estabelece uma definição desse conceito.

Se [...] tivessem notado que a medida não indica aqui mais que uma relação com um processo do entendimento humano, pelo qual se não pode chegar à noção definida de multidão, a não ser acrescentando sucessivamente uma coisa a outra, e acabando num tempo finito esta progressão para o completo se chama número, teriam visto, claramente, que o que não está de acordo com uma certa lei de um certo sujeito não é por isso

absolutamente ininteligível, pois que pode haver um entendimento sem ser o humano que se aperceba, num só olhar, de uma multidão sem aplicação sucessiva da medida (KANT, 1770, Ak. II § 1º, 2ª nota).

Infinito e totalidade são pensados como noções inconciliáveis e diante desta dificuldade muitos filósofos, como observou Lebrun (LEBRUN, 1993, p.39), afirmam a finitude do mundo no espaço e no tempo, porque ela é a única representação possível do mundo como totalidade. Mas, em 1770, Kant adverte que essa conclusão é o resultado do desconhecimento da distinção dos princípios do conhecimento dos mundos sensível e inteligível. A busca pela totalidade não é uma exigência da razão, quando relacionada com o conhecimento sensível. Neste domínio são sintetizadas indefinidamente unidade a unidade no tempo e as totalidades construídas são sempre arbitrárias, quando a progressão é interrompida. Não é, portanto, da sensibilidade que surge a tarefa de buscar a totalidade infinita. A totalidade é um problema da razão pura, pois na esfera da sensibilidade é impossível construir uma grandeza que seja atual e infinita.

Após ter demonstrado, no § 1º, que a totalidade e a simplicidade não são problemas da razão, quando relacionadas com a sensibilidade, mas da razão pura, Kant passa a analisar o mundo inteligível, no § 2º, e defende que só o inteligível merece a denominação de mundo, pois só nele é possível determinar a simplicidade das substâncias e sua totalidade. Kant apresenta o problema nos seguintes termos: “como várias substâncias podem se unir de maneira a formar apenas um único todo; e quais são as condições necessárias para evitar que esta unidade se torne por sua vez parte de outro conjunto” (KANT, 1770, Ak. II, § 2º). Os elementos fundamentais para a definição do conceito de mundo inteligível são: a matéria e a forma. Na concepção da matéria do mundo inteligível, Kant rejeita algumas possibilidades. Em primeiro lugar, o mundo não pode ser constituído só de acidentes, pois são apenas determinações e não partes dele. Em segundo lugar, não pode ser constituído de uma única substância ne-

cessária e seus acidentes. Em terceiro lugar, não pode ser constituído de substâncias necessárias. Finalmente, é impossível conceber as modificações das substâncias como partes do mundo. Os §§ 16º a 22º esboçam uma argumentação para rejeitar essas possibilidades e provar que o mundo só pode ser concebido como inteligível se sua matéria for constituída de substâncias contingentes.

Kant nega que a forma do mundo inteligível possa consistir na subordinação das substâncias, pois a subordinação exige que o tempo seja a condição de determinação nas relações de causa e efeito. Essa relação é heterônoma, ideal, subjetiva e própria aos objetos do mundo sensível. As totalidades adquiridas por subordinação são sempre arbitrárias, pois é possível, adicionando unidade a unidade no tempo,

formar o todo de uma representação, mas nunca a representação de um todo. Assim, se houvesse todos de substâncias que não estivessem ligados entre si de uma maneira qualquer, a sua junção, de modo a formar pelo pensamento um todo ideal desta multidão, não seria mais do que uma pluralidade de mundos compreendidos num só pensamento (KANT, 1770, Ak. II, § 2º).

Ao contrário, a forma, que é real e objetiva, só pode ser dada pela coordenação entre as substâncias contingentes, pois, sendo recíproca e homônima, permite que o mundo seja efetivamente constituído como totalidade.

Os coordenados são respectivamente como os complementos dum todo, e os subordinados, como sucede com o efeito e a causa, ou em geral com o princípio e a consequência. A primeira espécie de relação é recíproca e homônima de tal maneira que todo correlativo é em relação a um outro, ao mesmo tempo determinante e determinado. A segunda espécie de relação é heterônima, quer dizer que, por um lado, é só uma relação de dependência e, por outro, uma relação de causalidade. Esta coordenação é concebida como real e objetiva e não como ideal e submetida à decisão puramente arbitrária da parte do sujeito (KANT, 1770, Ak. II, § 2º).

A coordenação pode ser compreendida num duplo domínio: sensível e intelectual. No primeiro caso, ela é simultânea e sucessiva, levando ao embaraçoso problema do infinito, uma vez que a totalidade absoluta dos membros de uma série de números naturais é impossível, pois “concebe-se dificilmente como é que a série dos estados eternamente em sucessão no universo e que nunca pode ser acabada poderia formar um todo, compreendendo absolutamente todas as vicissitudes” (KANT, 1770, Ak. II, § 2º). A própria ideia do infinito sucessivo não tem sentido, pois “não vindo nada depois da série total, uma vez posta a série dos sucessivos, sendo última a única coisa que não é seguida de outra qualquer, conclui-se que haveria eternamente alguma coisa de último; o que é absurdo” (KANT, 1770, Ak. II, § 2º). Mas Kant não se limita a mostrar que a ideia do infinito sucessivo é absurda. A do infinito simultâneo é igualmente problemática, porque a dificuldade relativa à primeira afeta a segunda, pois ambas pressupõem um processo sintético, visto que toda quantidade é produzida pela adição de unidade a unidade num tempo finito.

Se se admite o infinito simultâneo, é preciso admitir, em concordância com aquele, também a totalidade do infinito sucessivo, e se se nega esta totalidade será preciso negar também o infinito simultâneo; porque o infinito simultâneo apresenta uma matéria eternamente inesgotável para aquele que quisesse avançar sucessivamente através das partes que o compõem até ao infinito, série cujo número completo seria dado, entretanto, no infinito simultâneo, série que por este fato nunca pode acabar-se pela adição sucessiva, e que poderia, contudo, ser dada completamente (KANT, 1770, Ak. II, § 2º).

Ao atribuir a coordenação ao mundo inteligível, como forma da interação entre as substâncias contingentes, Kant nega que essa coordenação possa ser concebida como simultânea e sucessiva, pois ao pressupor o tempo como sua condição, se insere no domínio da sensibilidade. “Para sair desta espinhosa questão, é preciso notar que a coordenação simultânea ou sucessiva de várias coisas (porque ela funda-se sobre o conceito

de tempo) não faz parte do conceito intelectual do todo, mas pertence unicamente às condições da intuição sensitiva” (KANT, 1770, Ak. II, § 2º). Ao distinguir os dois tipos de coordenação, Kant argumenta que a coordenação inteligível possibilita que “várias substâncias estejam em relação mútua e, por este motivo, pertençam a um mesmo todo que se chama mundo” (KANT, 1770, Ak. II, § 16º).

O conceito da forma do mundo inteligível está relacionado com o problema da ação transitiva real de uma substância sobre outra. A coordenação entre as substâncias consiste na interação em virtude da qual seus estados se determinam reciprocamente. “A ligação, que constitui a forma essencial do mundo, é compreendida como o princípio das influências possíveis das substâncias que constituem este mundo” (KANT, 1770, Ak. II, § 2º). A identidade do mundo exige que sua matéria seja contingente, mas a forma imutável, não estando sujeita a nenhuma vicissitude, pois deve tornar possível a relação entre as substâncias, suas existências e mudanças de estado.

Toda a mudança pressupõe a identidade de um sujeito, em que por outro lado se sucedem determinações. Um mundo, que permanece sempre o mesmo através de todos os estados por que passa, mantém a mesma forma fundamental. Porque não é suficiente para a identidade do todo que haja identidade das partes; é preciso, por outro lado, a identidade da composição característica. Ora, o idêntico resulta principalmente duma razão real (KANT, 1770, Ak. II, § 2º).

A coordenação é o princípio permanente de toda mudança num mundo de substâncias contingentes. Qual é o fundamento da interação mútua entre elas? A solução proposta aqui é a mesma da *Nova dilucidatio*, embora o termo *forma* esteja ausente. A interação é fundamental para que haja mudanças nos estados das substâncias. Ao criticar a tese leibniziana da harmonia preestabelecida, Kant afirma que “as mudanças só podem afetar as substâncias na medida em que estas se relacionam com outras, sendo a mútua mudança de estado destas substâncias determinada pela

sua dependência recíproca” (KANT, 1755, Ak. I, p.410). Esse é o princípio de coexistência. A *Nova dilucidatio* argumenta que a interação das substâncias não se fundamenta em suas existências e que nenhuma delas é capaz de produzir mudanças em si mesma. Se há uma tendência natural das substâncias em preservar seu estado, elas podem existir sem interagir. Assim, Kant conclui que deve haver algo além da existência das substâncias, que se constitua como fundamento de sua interação. Esta tese é representada na *Dissertação*:

Se são dadas várias substâncias, o princípio da correlação possível entre elas não se refere só às suas existências, é preciso mais alguma coisa, que sirva para conceber as suas relações mútuas. Nada há, efetivamente, de necessário, em relação à própria substância, além de sua causa; e a relação de causa e efeito não é uma correlação mútua, um *commercium*, mas uma dependência. Se, portanto, há alguma relação entre umas e outras, é preciso que esta exista por uma razão particular, que a determina com precisão (KANT, 1770, Ak. II, § 17º).

Qual é a razão particular a que Kant se refere em 1770? Na *Nova dilucidatio* a relação em virtude da qual as substâncias finitas formam um mundo só é possível se o princípio comum da existência delas, o intelecto divino, as mantém configuradas em relações recíprocas. A *Dissertação* ainda sustenta que Deus é o princípio de interação entre as substâncias. O argumento é desenvolvido do § 18º ao 21º. Os objetos do intelecto são substâncias contingentes, que formam um mundo em função de sua interação. No § 18º, Kant argumenta que um todo de substâncias necessárias é impossível.

Um todo de substâncias necessárias é impossível. De fato, como a existência de uma substância necessária tem em si mesma a sua razão suficiente, não dependendo, pois de nenhuma outra, dependência essa que seria exterior àquela necessidade interna, é evidente que a relação entre as substâncias (a dependência recíproca dos seus estados) não só não resulta da sua existência, como nem sequer está de acordo com as próprias substâncias consideradas como necessárias (KANT, 1770, Ak. II, § 18º).

Se a existência de uma substância é necessária, decorre que ela independe das outras. Sua existência e mudança de estado estão asseguradas independentemente da existência delas. Kant conclui que as substâncias necessárias não podem interagir. As substâncias que interagem têm uma espécie de dependência mútua, porque as determinações de cada uma são produzidas pelas outras. As relações de dependência mútua devem ser excluídas do conceito de substância necessária. Assim, se existisse uma única substância necessária, ela seria autossuficiente em determinações. Ela deve ter o máximo de realidade, que é necessária para manter a própria existência, mas nenhuma outra substância é capaz de alterar seu estado. Visto que as substâncias necessárias são incapazes de dependência mútua, decorre que a interação com elas é impossível. Assim, o mundo inteligível deve ser composto unicamente de substâncias contingentes. Se a substância necessária, por não fazer parte do mundo inteligível, é incapaz de interação com outras substâncias, sejam necessárias ou contingentes, qual relação ela pode manter com as substâncias contingentes? A única relação que uma substância necessária pode estabelecer com o mundo inteligível é a de causa e efeito.

O todo de substâncias é, portanto, um todo de contingentes, e o mundo compõe-se essencialmente de contingentes puros. De resto, nenhuma substância necessária está em relação com o mundo, a não ser a título de causa e efeito, e assim, não pode ter com o mundo uma relação semelhante àquela que a parte tem com os complementos para formar um todo (porque a ligação das partes entre si é uma dependência mútua, situa-se fora do ser necessário). A causa do mundo é, pois, um ser fora dele. (KANT, 1770, Ak. II, § 19°).

A mesma substância necessária que criou todas as contingentes é também o fundamento de sua interação mútua. Para que haja interação e totalidade, é necessário que todas as substâncias contingentes dependam de um único ser necessário e não de vários.

As substâncias que compõem o mundo são seres que dependem dum outro ser, não de vários; todas, pelo contrário, dependem dum só. Suponhamos que sejam efeitos de vários seres necessários; efeitos, cujas causas não teriam nenhuma relação mútua, não teriam eles também relações mútuas. A unidade na ligação das substâncias do universo é, pois uma consequência da dependência de todos, relativamente a um ser único (KANT, 1770, Ak. II, § 20°).

Uma única substância necessária é o princípio da forma do mundo inteligível. Caso se admita várias substâncias necessárias, deve-se admitir também inúmeros mundos atuais fora uns dos outros, porque só há interação entre as substâncias contingentes que compõem o mesmo mundo, tendo como fundamento a mesma causa e sendo impossível a interação entre substâncias que pertencem a mundos distintos. De várias substâncias necessárias decorrem mundos atuais e não apenas um único mundo, não havendo entre eles nenhuma relação, não formando uma totalidade absoluta, pois a unidade na ligação de todas as substâncias contingentes é o efeito de uma única causa necessária.

Se houvesse várias causas primeiras e necessárias com os seus efeitos, as suas obras seriam mundos e não um mundo, porque não se ligariam de maneira alguma para formar um mesmo Todo. Reciprocamente: se houvesse vários mundos atuais fora um dos outros, haveria várias causas primeiras e necessárias, mas se assim fosse nenhum mundo estaria em relação com outro, nem uma causa dum, com um mundo que seria o efeito duma outra causa (KANT, 1770, Ak. II, § 21°).

CONCLUSÃO

A *Dissertação* e a *Crítica da razão pura* têm poucos pontos em comum, mas enormes diferenças. Kant antecipa, em 1770, apenas os aspectos gerais da futura estética transcendental, mas faz ontologia e cosmologia racional. Ao elaborar uma ontologia não formula ainda a

pergunta crítica: quais são os domínios de interpretação de conceitos, pois não questiona a legitimidade da referência dos conceitos puros às coisas em si. Ao abandonar a tarefa de tratar da significação de conceitos e juízos e da formulação de problemas com sentido, Kant afirma dogmaticamente a existência de Deus e que Ele é a forma do mundo inteligível. Tenta resolver os problemas metafísicos sem levar em conta o problema da significação já elaborada em obras anteriores, pois a utilização dos conceitos de Deus e de mundo inteligível não é precedida de uma reflexão que determine a validade de sua aplicação.

Enquanto a primeira *Crítica* demonstra que as teses e as antíteses das antinomias matemáticas são falsas, constituindo-se num falso problema da razão, devendo ser eliminadas do programa da filosofia transcendental, a *Dissertação* afirma que é possível conciliar a simplicidade e a totalidade das substâncias no mundo inteligível com a impossibilidade de determinar o último elemento da matéria e sua totalidade no mundo fenomênico. Em 1770 essa dupla tarefa é possível, pois é tratada em domínios diferentes, tendo objetos distintos, com matérias e formas próprias. A determinação do simples e da totalidade como coisas em si tem valor objetivo, apesar da impossibilidade de representação na intuição sensível. Está ausente a ideia de uma antitética da razão pura.

A *Dissertação* sustenta que os problemas metafísicos surgem de uma influência despercebida do sensível sobre o inteligível, que sua solução consiste na separação desses dois domínios. Na base das antinomias, em 1781 não há um mero descuido, mas uma ilusão natural e inevitável. A *Crítica da razão pura*, ao inverter a sub-repção de 1770, demonstra que toda cosmologia racional é falaciosa. Agora não é mais a influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento que deforma as noções intelectuais, mas a ilusão produzida pela exigência da razão em completar a série absoluta das condições dos fenômenos como totalidade e partes simples.

REFERÊNCIAS

BECK, L. W. *Early german philosophie: Kant and his predecessors*. Cambridge: Thoemmes Press, 1969.

GUÉROULT, M. "La dissertation kantienne de 1770. Deux conférences". *Archives de Philosophie*, v. 41, p.3-25, 1978.

HINSKE, N. *Kants Wes zur Transzendentalphilosophie: Der derissig-jährige Kant*. Stutgard: Kohlhammer, 1970,

KANT, I. *Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico*. Tradução de José Andrade. Porto: Rés Editora, 1755. Título original: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*.

_____. *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. Tradução de José Andrade. Porto: Rés-Editora, 1770. Título original: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1781-7. Título original: *Kritik der reinen Vernunft*

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1783. Título original: *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik*

_____. Briefwechsel. In: ADICKES, Erich (Ed.) *Kants gesammelte Schrifte*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1926. v. 10 e 12

LEBRUN, G. "O aprofundamento da *Dissertação de 1770* na *Crítica da razão pura*". In: _____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1993. p.37-50.

LINHARES, O. B. “O despertar do sonho dogmático”. *Trans/Form/Ação*. Marília: Unesp, v. 28, n.2, p.53-81, 2005.

LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: CLE, 2000.

PEREZ, D. O. *A predicação do ser: a análise kantiana no período pré-crítico: uma aproximação lógico-semântica do texto Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. Campinas: Comodecon IFCH-Unicamp, 2000.

REICH, K. “Über das Verhältnis der Dissertation und der *Kritik der reinen Vernunft* und die Entstehung der kantischen Raumlehre”. In: Introdução à tradução alemã *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Hamburg: Felix Meiner, 1958.

SCHMUCKER, J. “Was entzündete in Kant das grosse Licht von 1769”. *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, p.393-434, 1976.

STRAWSON, P. F. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of pure reason*. London: Methuen, 1973.

TORRETTI, R. *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980.

VLEESCHAUWER, H. J. de. *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*. V. 1. La déduction transcendantale avant la *Crítica de la razón pure*. New York; London: Garland, 1976.

ANOTAÇÕES SOBRE AS “PRELEÇÕES DE METAFÍSICA DOHNA-WUNDLACKEN” (1792/1793)

Juan A. Bonaccini

UFRN

O presente artigo é parte de um estudo preparatório a uma edição crítica em língua portuguesa da chamada *Metafísica Dohna*. Seu objetivo maior é tomá-la como exemplo para mostrar que em suas *Preleções de metafísica*, sobretudo a partir de 1790, Kant não apenas comentava um manual consagrado, mas expunha e defendia sua própria filosofia. A demonstração desta tese, porém, ficará aqui restrita à *Metafísica Dohna*.

O texto consta de três partes: uma primeira, que delinea a atividade docente de Kant e circunscreve-lhe a importância das *Preleções de metafísica*; uma segunda, que apresenta a *Metafísica Dohna* no contexto geral das *Preleções*; e uma terceira, que avalia e compara, ao menos em parte, a *Metafísica Dohna* e a filosofia crítica de Kant. No fim, algumas considerações finais são tecidas e uma hipótese para a continuação do trabalho de investigação é apresentada com relação à avaliação kantiana da psicologia racional na *Metafísica Dohna*.

1. A ATIVIDADE DOCENTE DE KANT

Alguém trouxe recentemente à recordação uma tese antiga, bastante conhecida dos historiadores da filosofia e dos kantianos. Uma tese que, à primeira vista, afigura-se inquestionável. De acordo com ela, *Kant, como era*

o costume na sua época, não expunha sua própria filosofia (HÖFFE, 2005, p.11). A tese, assim formulada, pareceria dar a entender que Kant professava uma coisa e fazia outra. Entretanto, apesar de sua aceitação, resulta no mínimo estranho pensar que um homem como Kant passasse a vida a ensinar coisas em que não acreditava e contra as quais direcionou sua filosofia crítica.

Uma das razões pelas quais essa tese parece ser inquestionável reporta-se ao fato de que na Prússia de Kant era legalmente compulsório que os cursos nas universidades fossem baseados em compêndios (NARAGON, 2000, p.191; CAYGILL, 2000, p.XXX). Uma outra baseia-se na existência de farta documentação comprovando que *Kant teria de fato comentado compêndios escritos por outrem em suas aulas*, como por exemplo o *Compêndio de metafísica* de Baumgarten (KANT, 1997, p.XIV - “Translator’s Introduction”) e o *Manual de lógica* de Meier (POZZO, 2000). Porém, se examinamos algumas transcrições de aulas e cadernos de notas tomadas por alunos de Kant com base em suas aulas, a situação parece ser completamente diferente. Não é o mero comentário de um livro de texto (ou pelo menos não é apenas isso), por exemplo, o que nos depara o texto das *Preleções de metafísica* transcritas pelo conde Heinrich Ludwig Adolph de Dohna-Wundlacken¹ (1777-1843).

Na verdade, se tomarmos como base o texto das aulas ministradas por Kant no semestre de inverno 1792-1793, algumas anotações feitas de punho e letra por Kant à margem do seu exemplar do *Compêndio*, e o próprio texto da *Metaphysica* de Baumgarten,² poderemos perceber que Kant ensina sua própria filosofia. Nas *Preleções de metafísica* refere-se a esta “ciência” como se fosse uma disciplina que existe em si e por si; apresenta a sua própria representação e interpretação da mesma e depois passa a analisar e criticar a reconstrução apresentada pelo manual.³ Assim, o texto de Baumgarten serve-lhe antes de pretexto para expor a sua própria convicção.

¹ Sobre a pessoa e a vida do conde, veja-se KOWALEVSKI, 1965, p.11-25.

² Kant provavelmente usou a 4. ed. Halle: Hemmerde, 1757, que aparece reimpressa na edição da Academia (AKADEMIE-AUSGABE, v. XV, p.3-54, e v. XVII, p.5-226). NARAGON, 2000, p.190n4.

³ Por exemplo, logo no início, em Ak., XXVIII, p.615.

Se, por exemplo, considerarmos o conceito de metafísica apresentado por Kant nessas preleções, verificaremos que Kant critica o conceito de origem wolfiana e o reformula criticamente nos moldes de sua nova filosofia. Nesse sentido, para abonar a tese de que *pelo menos em alguns casos Kant expõe sua própria filosofia*, gostaríamos de comentar algumas passagens da chamada *Metafísica Dohna*.⁴ A ideia é mostrar como Kant critica Baumgarten do ponto de vista da filosofia transcendental e como se utiliza para isso, de várias teses e argumentos presentes na *Crítica da razão pura*.⁵ A vantagem haurida desse procedimento não elimina o fato histórico de que na maioria de suas aulas Kant comentasse textos de outrem, tal como nós fazemos hoje. Mas permite, não obstante, relativizar o alcance da tese conforme a qual Kant não teria ensinado sua própria filosofia. Além disso, na medida em que as passagens que selecionamos abaixo reportam-se claramente à primeira *Crítica*, a estratégia pode contribuir para esclarecer o pano de fundo da discussão que a ela subjaz. Inclusive pode auxiliar a esclarecer outros aspectos da *Metafísica* de Kant e pesar em que medida ele poderia ter se afastado ou não da doutrina crítica em suas *Preleções*.

2. A METAFÍSICA DOHNA NO CONTEXTO DAS VORLESUNGEN

Antes de passar à nossa exposição e comentário de algumas passagens, porém, é preciso destacar uma dificuldade que surge logo de início no tratamento das *Vorlesungen* e cuja supressão é de suma relevância para sua devida utilização documental. A dificuldade consiste em saber em que medida elas podem ser consideradas como fontes confiáveis do pensamento de Kant. A começar pela forma em que foram coligidas e editadas, vários problemas se apresentam ao *scholar* na hora de confe-

⁴ Salvo referência explícita, citaremos a *Metafísica Dohna* na edição da academia (*Kants gesammelte Schriften: Ak.*, XXVIII, p.614-704).

⁵ Como é de praxe, citamos a paginação da primeira crítica em caracteres arábicos ou romanos, precedidos pelas letras A ou B, que indicam respectivamente a primeira e a segunda edição.

rir-lhes veracidade histórica (NARAGON, 2000, p.191-192). Dentre os muitos que já foram lembrados pela filologia kantiana, o fundamental é que os textos das *Preleções* são apostilas ou anotações de alunos que não foram revistas por Kant, nem destinadas à publicação. Assim, como os manuscritos não são do próprio Kant, não merecem o mesmo crédito que seus outros escritos (NARAGON, 2000, p.190). Transcrições podem envolver omissões, interpolações, equívocos, adendos de natureza alheia à doutrina de Kant etc. Muitas vezes as cópias de um caderno de apontamentos revelam grafias diferentes e atestam terem sido feitas por diferentes copistas; poucas vezes revelam a letra de quem fez o primeiro rascunho ou presenciou a preleção. Também parecem, por vezes, compilar notas e acréscimos de semestres diferentes numa mesma apostila, que parece ter passado por várias mãos.

A única maneira de sobrepor-se a esta dificuldade essencial de um texto bastardo, ao que parece, é cotejando as *Vorlesungen* com os compêndios que elas supostamente comentam, e confrontando ambos os tipos de textos com as notas marginais de Kant e seus escritos destinados à publicação. A coincidência e a coerência entre esses elementos podem pelo menos falar em favor da veracidade das preleções transcritas e compiladas. Em nosso presente caso, parece haver boas razões (isto é, historicamente documentadas) para acreditar que o manuscrito da *Metafísica Dohna* foi realmente transcrito pelo próprio conde de Dohna-Wundlacken na data anunciada pelo texto da edição da Academia (semestre de inverno de 1792-1793).⁶ Quanto à confiabilidade de seu conteúdo, o texto é claramente de espírito kantiano e suas citações geralmente coincidem com o texto de Baumgarten.

⁶ NARAGON, 2000, p.202-203. "Ameriks and Naragon". In: KANT, 1997, p.XXXVII, aventam a possibilidade de que sendo de família rica o conde tivesse um copista que revisasse as suas anotações, dada a ordem e a datação que reportam. Kowalevski (1965, p.46) chega a afirmá-lo. Mas, ainda que essa não fosse apenas uma conjectura, ela não enfraqueceria o testemunho do conde. De um lado, pois, o copista devia assistir às aulas ou conhecer muito bem a matéria, a fim de tão bem revisá-la. De outro, além disso, o próprio Dohna deve ter revisto a versão corrigida, já que assistiu ao *Repetitorium* (Aulas de revisão, exames e tira-dúvidas). (KOWALEVSKI 1965, p.47)

Outro problema que surge quanto ao valor conceitual e a fidedignidade das *Vorlesungen* diz respeito à própria confiabilidade da apresentação e compilação de Gerhard Lehmann na edição da Academia.⁷ As suspeitas e obscuridades são muitas e já foram elencadas e tratadas por Steve Naragon.⁸ Por isso não me deterei nelas aqui. Quero, porém, destacar que a *Metafísica Dohna* parece ser uma das poucas exceções nesse quesito.

Por um lado, existem duas boas edições do mesmo manuscrito, a de Lehmann, na edição da Academia, e a de Kowalevski. Por outro, ambas complementam-se, já que a de Lehmann parece ser confiável e corrige alguns erros da versão de Kowalevski, a qual por sua vez possui a virtude de distinguir claramente o texto primário do que lhe foi acrescentado posteriormente e do que corresponde a anotações à margem do original (NARAGON, 2000, p.203). Ademais, existe uma edição crítica recente em língua inglesa dotada de farto aparato crítico.⁹ Seu único problema é que a tradução não é integral e oblitera justamente a parte que nos interessa, dedicada a sua “Introdução” (Prolegomena) e à “Ontologia”. Há, porém, uma tradução integral em língua espanhola, feita por M. Caimi, a qual reproduz o texto da Academia e aponta suas divergências com a edição de Kowalevski, além de bem explicitar o que é acréscimo, nota marginal etc.¹⁰ Por fim, existe a nossa tradução para o português, que cobre toda a *Metafísica Dohna* e deverá servir de base a uma edição crítica que se encontra em preparação.¹¹

⁷ NARAGON, 2000, p.195ss. Lehmann. In: Ak. XXVIII, p.1338-1372 e XXIX, p.1083-1103. Sobretudo XXVIII, p.1356-1360 e 1482-1490.

⁸ NARAGON, 2000.

⁹ KANT, I. "Kant's Lectures on Metaphysics", *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Translated and edited by Karl Ameriks e Steve Naragon, New York: C.U.P., 1997. p.355-391.

¹⁰ Id. *La Metafísica Dohna*. Traducción y notas de Mario Caimi, con estudio introductorio de Maria Xesús Vázquez Lóbeiras. Salamanca: Editora Sígueme (no prelo).

¹¹ Já trabalhamos antes numa tradução parcial da *Metafísica Dohna* por ocasião de missão de trabalho na Universidade de Buenos Aires (UBA) junto a Mario Caimi (com financiamento CNPq/Proslu 006/processo 490016/03-0) entre 18 de maio e 17 de junho de 2004. O projeto inicial previa trabalhar em colaboração com o prof. Caimi, que na época laborava em sua tradução *castellana* da *Metaphysik Dohna-Wundtacken*. Durante aquela visita foi feita a tradução de aproximadamente 40% do manuscrito original para o português, incluindo as inúmeras citações e interpolações latinas, na maior parte referidas ao texto da *Metafísica* de Alexander Baumgarten, bem como uma parte das diversas atividades referentes à tarefa de uma edição crítica em português do referido texto.

Neste caso, portanto, tanto o primeiro problema (de o texto não ter sido escrito por Kant), como o segundo (concernente ao estabelecimento questionável do texto de algumas *Vorlesungen* por Lehmann na edição da Academia), parecem não afetar a confiabilidade da *Metafísica Dohna*. Isso, por sua vez, facilita muito a nossa tarefa: ainda que a redação não seja de Kant, podemos atestar em boa medida que o “texto” e a “ordem” da exposição são genuinamente kantianas – pelo menos à luz das fontes de que dispomos. De resto, além de se tratar de um texto confiável, a *Metafísica Dohna* amealha uma outra prerrogativa que a torna atrativa e interessante. Dado que constitui um dos poucos conjuntos de notas posteriores à publicação das três *Críticas*,¹² fornece elementos preciosos para compreender a última versão da *Metafísica* de Kant. Soma-se a isso o fato de ser uma das *Vorlesungen* menos conhecidas, ainda que seja eventualmente citada.¹³ Tanto que, afora o estudo introdutório que precede a tradução de Caimi, pelo menos até onde chega o meu conhecimento, não existe nenhum estudo dedicado à *Metafísica Dohna*.

3. A METAFÍSICA DOHNA E A FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT

Alguém já salientou que no conjunto de preleções de metafísica ministradas por Kant entre 1770 e 1795-1796 – durante mais de cinquenta dos 82 semestres de sua carreira acadêmica –, há uma espécie de evolução na maneira de comentar os textos que serviam de base a suas aulas. Costuma-se reportar que no início Kant acompanhava a ordem das matérias do manual de Baumgarten: introdução geral ou *Prolegomena*, *Ontologia*; depois *Cosmologia*; a seguir *Psicologia* (racional e empírica); e por fim *Teologia*

¹² As outras lições de metafísica datadas depois de 1790 são a *Metafísica K2* (anônima) do início dos anos 1790, e a *Metafísica Vigilantius (K3)* de 1794-1795. Há dúvidas quanto à datação da *Metafísica L2* (anônima), que alguns situam entre 1791 e 1792. A *Metafísica Mrongovius* (1782-1783) e a *Metafísica Volckmann* (1784-1785), muito mais conhecidas e citadas, são posteriores à primeira edição da *Crítica* e anteriores à segunda.

¹³ CARBAJAL CORDÓN, J. 1985, p.53, n.26; CARPENTER, A. 1998, p.68, nota 59; KOBAYASHI, 2003, p.24, e 2004, p.13. JOHNSON, G. cita a *Metafísica Dohna* várias vezes (1996, 1997 e 1999).

Natural. Conforme o tempo foi passando, porém, antes de apresentar um simples comentário do compêndio obrigatório, Kant “começou a introduzir seu comentário com uma discussão auxiliar preliminar sobre como, em geral, seu procedimento mais epistemologicamente orientado diferia do enfoque tradicional de Baumgarten” (AMERIKS; NARAGON, 1997, p.XV).

Esse fato é relevante por duas razões. Por um lado, é um indício de que Kant podia ter seguido a *Metaphysica* de Baumgarten até o amadurecimento de sua própria filosofia; seja porque ainda não tinha sua própria posição completamente definida, seja porque concordasse, pelo menos em parte, com os wolfianos. Por outro lado, poderia ser um indício de que, ao amadurecer a ideia de uma crítica da razão e de uma filosofia transcendental, Kant se visse obrigado a explicar publicamente que não concordava com aquilo que era obrigado a ensinar (!). Em todo caso, é exatamente isso o que se evidencia no texto transcrito pelo conde de Dohna-Wundlacken.

Numa época em que já foram publicadas as três críticas, Kant possuindo uma posição filosófica definida e amadurecida após longa reflexão, deparamo-nos com uma exposição da filosofia crítica sob pretexto de oferecer um curso sobre a *Metaphysica* de Baumgarten. Trata-se agora muito mais de apresentar a metafísica enquanto tal, conforme a posição de Kant, a partir dos “equivocos” de Wolff e Baumgarten, do que de “uma discussão auxiliar preliminar sobre como, em geral, seu procedimento [...] diferia do enfoque tradicional” (AMERIKS; NARAGON, 1997, p.XV).

Assim, considerando o nosso propósito, tomaremos como exemplo algumas passagens do início da *Metafísica Dohna*, onde supostamente comentaria os “Prolegomena” e a “Ontologia” do compêndio citado. Pois aqui Kant parece seguir a ordem do texto de Baumgarten, mas de uma maneira que deixa claro o quanto ele se distancia dos wolfianos (a fim de fincar o pé na filosofia transcendental) e o quanto ensina de sua própria filosofia.

Logo no início da primeira aula, datada de 15 de outubro de 1792, supostamente sobre o *Compêndio* de Baumgarten, Kant começa com sua clássica distinção entre conhecimento puro e empírico:

Se quisermos classificar todos os nossos conhecimentos conforme sua origem, então os dividiremos em: empíricos, aqueles que possuem sua origem na experiência; [e] racionais, aqueles que são possíveis *a priori* independentemente da experiência (Ak. XXVIII, p.615).

Alguém poderá dizer que racional e puro podem não significar a mesma coisa. Um conhecimento poderia ser “racional” e mesmo assim derivar da experiência, como, por exemplo, o conhecimento da velocidade v de um corpo c que se move de um ponto p a um q ; posto que o conhecimento da velocidade como a resultante da *razão* entre o espaço percorrido e o tempo transcorrido supõe a *percepção* de algo móvel no espaço. Alguém poderia argumentar, ainda, que como o conhecimento empírico não é necessariamente irracional, pareceria que “racional” e “empírico” não se opõem aqui como “puro” e “empírico”. Entretanto, na medida em que os conhecimentos “racionais”, enquanto *possíveis a priori* e *independentes da experiência*, são opostos aos “empíricos”, como aqui, entende-se que Kant está iniciando seu curso de *Metafísica* por aquela distinção que considerou fundamental no início da *Crítica da razão pura* (A1/B1ss.) e nos *Prolegômenos* (§1º, A 23-24; §3º; A 30-32).

Curiosamente, a censura que Kant faz à definição de metafísica oferecida por Baumgarten baseia-se nesta distinção da crítica transcendental.

Nosso autor [Baumgarten] oferece a definição wolfiana de metafísica: *scientia prima principia cognitionis continens* [a ciência que contém os primeiros princípios do conhecimento – N. do T.]. Porém, *cada ciência* tem que se basear em princípios; caso contrário ela é apenas um conhecimento vulgar. Esta característica, portanto, convém não apenas à metafísica, mas a cada uma das outras ciências. – Muitos dos primeiros princípios dos nossos conhecimentos são empíricos.¹⁴

Feita a diferenciação entre o puro e o empírico, Kant considera que a definição wolfiana é insuficiente para caracterizar a metafísica justa-

¹⁴ BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §1º, §4º, §5º.

mente por não levá-la em consideração.¹⁵ Não basta dizer que é a ciência dos primeiros princípios do conhecimento porque todo conhecimento científico pode ser considerado conhecimento de primeiros princípios: o que define a metafísica para Kant não é o fato de que seus princípios sejam “primeiros”, diferentemente do aristotelismo da escolástica alemã, mas que sejam *puros*. Visto que há princípios empíricos, e que toda ciência, empírica ou pura, contém princípios, é preciso primeiro separar o puro do empírico para compreender claramente o escopo da metafísica.¹⁶ Mas, como a *Crítica da razão pura* já nos havia ensinado, só podemos separar o puro do empírico a partir de uma investigação do alcance e dos limites do nosso conhecimento (Ak. XXVIII, p.619). Portanto, *a partir de um exame de suas fontes*; de sua origem na razão ou na experiência. “Portanto – diz o texto da preleção –, se quisermos distinguir estes princípios cientificamente, isto é, no sentido universal, só poderemos fazê-lo na medida em que considerarmos (*sehen auf*) sua origem” (Ak. XXVIII, p.621). Isto pressupõe não apenas que existe conhecimento racional puro, mas também que podemos de alguma maneira isolá-lo do conhecimento empírico (A22/B36). O que não significa forçosamente pressupor de modo dogmático que existe conhecimento puro.

Por um lado, os dogmáticos racionalistas contra quem Kant se insurge admitem-no, em alguma medida, de bom grado. Mas os empiristas, por outro lado, que não o admitem senão num sentido muito estrito, precisam ser esclarecidos por uma explicação adicional.¹⁷ Esta explicação, que aparecia logo no início da *Crítica da razão pura* (A1/B1), repete-se aqui na

¹⁵ Na verdade, ainda que a crítica de Kant se aplique a ambos, a Wolff e a Baumgarten, na medida em que nenhum deles distingue claramente o puro do empírico, Kant oblitera (de propósito?) que há uma diferença essencial entre a definição citada de Baumgarten (*scientia prima principia cognitionis continens* [a ciência que contém os primeiros princípios do conhecimento]: *Metaphysica*, #1^o) e a de Christian Wolff: “... *Metaphysica scientia entis, mundi in genere atque spirituum*” [A metafísica é a ciência do ser, do mundo em geral e dos espíritos] (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, 86 Apud SCHWAIGER, 2004, p.336n17). Se prestarmos atenção, veremos que a de Wolff está mais perto da tradição aristotélica que a de Baumgarten, que se coloca numa posição mais epistemológica e próxima de Kant (SCHWAIGER, 2004, p.336). Voltaremos sobre o assunto mais adiante.

¹⁶ “[...] aqui há muitos primeiros princípios que não podemos computar à Metafísica, [e] por conseguinte temos que remontar ao conceito de algo, da *coisa*, que é completamente primitivo (unauflösbar). Assim, conforme a definição wolfiana *toda a metafísica consistiria no conceito de uma coisa*, e no conceito de que *uma coisa não seria um nada* (*ein Ding kein Unding sey*). – A definição wolfiana, portanto, não basta” (Ibidem).

¹⁷ Sobre isso veja-se BONACCINI, 2003, p.175-183.

Dohna, mas de uma maneira que esclarece muitos equívocos feitos no passado na discussão sobre o sentido exato que Kant teria dado à precedência do elemento cognitivo *a priori* sobre o que é dado *a posteriori*.¹⁸

Todo nosso conhecimento *começa pela experiência* (pelo conceito [aplicado] *in concreto*), mas não provém dela. É preciso que se dê a ocasião (*uns...aufstossen*) para aplicarmos os conceitos fundamentais que residem em nossa faculdade de conhecimento. Nunca poderíamos ser conscientes de nosso conhecimento *a priori* se não tivéssemos a ocasião de aplicá-lo ao caso (*auf den Fall*) [particular]. Posto que sem a ocasião seria totalmente natural que nunca pudéssemos fazer uso daquilo cujo fundamento reside, não obstante, em nós (Ak. XXVIII, p.615).

Kant nos diz aqui não apenas que todo conhecimento começa pela experiência do ponto de vista psicológico e cronológico, como queriam os empiristas. Nem tampouco se limita a repetir a célebre proposição enunciada em (*KrV*) B1, mas parece retomar breve e mais claramente o texto da primeira edição:

[...] mesmo entre nossas experiências agrupam-se conhecimentos que têm sua origem *a priori* [...] Pois se se suprime nas primeiras tudo que pertence aos sentidos, restam, todavia certos conceitos originários e juízos gerados a partir deles, os quais têm que haver surgido totalmente *a priori*, independentemente da experiência (*KrV*, A2).

Desse modo Kant reafirma, primeiro, que nem todo nosso conhecimento deriva da experiência, visto que há conhecimentos que só poderiam ser *a priori*. Mas agora acrescenta que apenas nos tornamos conscientes desse nosso conhecimento *a priori* a partir do caso particular *in concreto*. Assim, Kant deixa claro aqui que o elemento cognitivo *a priori* não se postula arbitrariamente, como querem alguns detratores do kantismo. Antes disso, dada a experiência, temos consciência de que nos confrontamos com um

¹⁸ BONACCINI, 2003, p.200n.131.

mundo de objetos particulares, os quais de algum modo nos afetam (conforme a lição de A1/B1), e não podemos deixar de refletir sobre ela e reconhecer que comporta elementos contingentes e elementos necessários que se revelam ao fazer abstração, metodologicamente, da matéria empírica dada nas sensações. Numa palavra: ainda que a nossa experiência seja temporal, a partir de nossas percepções temos consciência de que ela supõe princípios *a priori*. Parece ficar claro para a quem reflete sobre sua experiência que esta contém *elementos que não podem derivar da própria experiência*, e nesse sentido apresentam-se como sua condição *sine qua non*.

A *la* Leibniz, Kant reconhece aqui que a experiência deve fornecer a “ocasião” para a explicitação do elemento necessário e universal, cuja origem, todavia, não pode ser empírica (Ak. XXVIII, p.619, Kant fala aqui de adquirir conceitos *originarie*). Mas, o que é mais importante, sugerem-nos que a partir da consciência dessa necessidade chegamos a uma situação na qual, pelo chamado “método de isolamento” (explicitamente formulado em A22/B36), podemos abstrair o que é empírico e atentar para a estrutura cognitiva *a priori* que se apresenta como uma condição indispensável e necessária da possibilidade do conhecimento sensível.

Curiosamente, nada disso aparece nos *Prolegomena* nem na parte dedicada à ontologia da *Metaphysica* de Baumgarten. Kant inicia sua preleção, portanto, como quem introduz o aluno na sua própria filosofia crítica.

Os *Prolegomena* do *Compêndio* de Baumgarten, em contrapartida, comecem por definir a metafísica como *scientia primorum in humana cognitione principiorum* (§1°) e dizer que a ela se referem *ontologia, cosmologia, psychologia, et theologia naturalis* (§2°). A primeira definição, como vimos acima na citação da *Metafísica Dohna*, foi criticada por Kant. A segunda, que só será questionada um pouco mais adiante (Ak. XXVIII, p.617-618), segue basicamente a definição wolfiana, mas modificando levemente a classificação da metafísica em *metaphysica generalis e specialis* (§§ 3° e 4°).

Entretanto, cabe observar que os primeiros princípios do conhecimento humano mencionados por Baumgarten nessa definição são pen-

sados também de modo epistêmico, e não apenas no sentido ontológico, de raiz neoaristotélica, que aparece na definição wolfiana. Wolff havia definido a metafísica como *scientia entis, mundi in genere atque spirituum* (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, § 86). Por conseguinte, como ontologia, por um lado, e por outro como ciência especial que estabelece os princípios do cosmo e das substâncias espirituais, a saber: cosmologia, psicologia e teologia racionais. Baumgarten, em contrapartida, define a ontologia como a *scientia praedicatorum entis generaliorum* (§4°), e logo em seguida esclarece: *entis praedicata generaliora sunt prima cognitionis humanae principia* (§5°). De tal modo que se compararmos as definições veremos, primeiro, que para Baumgarten a metafísica é a ciência dos primeiros princípios do *conhecimento* humano; segundo, que esses “primeiros princípios” nada mais são do que os predicados mais gerais do ser; e terceiro, nessa medida, que a metafísica é reduzida à ontologia, dessa vez definida tanto ontológica como epistemologicamente enquanto ciência dos *predicados mais gerais do ser* que são ao mesmo tempo os *primeiros princípios do conhecimento humano*.¹⁹ Como se, de alguma maneira, Baumgarten estivesse se referindo ao esquema ou arcabouço conceitual do homem, que Kant apresentará posteriormente como “tábua das categorias” ou dos “conceitos puros do entendimento”.

Todavia, para além do fato de o manual de Baumgarten nada referir sobre a distinção crítica entre o puro e o empírico, que é trazida à baila por Kant para criticar os wolfianos, há uma diferença essencial entre o procedimento de Baumgarten e o de Kant. Essa diferença salta à vista em várias passagens e pode ser resumida a pelo menos três aspectos: 1) Baumgarten não distingue com clareza pensar e intuir, nem tampouco a matéria e a forma dos princípios das ciências (Ak. XXVIII, p.615-616): justamente por isso não pode “determinar a possibilidade do conhecimento *a priori*” nem entrever a questão da “possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*” (Ak. XXVIII, p.621);

¹⁹ Não obstante, a *Metaphysica* trata também de alguns dos temas já clássicos da metafísica especial: cosmologia (§§351-500), psicologia (§§ 501-799) e teologia natural (§§ 800-1000) (!?). Mas até agora ninguém parece ter percebido tal incongruência no texto de Baumgarten.

2) como Baumgarten não estabelece uma tábua *completa* de categorias, a sua ontologia não possui ordem nem unidade sistemáticas (Ak. XXVIII, p.634-635);

3) como Baumgarten não investiga a *origem* dos princípios, sua ontologia não pode explicar como surgem conceitos *a priori* nem como são possíveis “as proposições sintéticas que possuímos na ontologia” (Ak. XXVIII, p.650-651).

Essa diferença acima mencionada, assim, revelaria que a *Metaphysica* de Baumgarten é dogmática. Do mesmo modo que na *Crítica da razão pura*, Kant sustenta aqui novamente a tese de que descurar da origem das representações e concentrar-se tão-somente na análise de conceitos internamente consistentes é o maior motivo pelo qual os metafísicos confundem a possibilidade lógica dos conceitos com sua referência a objetos e não compreendem que os princípios da ontologia devem ser sintéticos. Mas se considerarmos os princípios das ciências, diz Kant, teremos que se dividem:

apenas conforme sua forma – desse modo há uma intuição na qual nada se pode pensar, do mesmo modo que [há] conceitos que não entendemos porque nenhuma intuição nos foi dada. Uma ciência que contém [as] regras do pensar sem distinção de objetos é a lógica. Isto é, abstrai-se de todo conteúdo e dá-se apenas regras formais.

conforme sua matéria – uma ciência material (que possui efetivamente conteúdo) (conhecimento *a priori* de objetos) é uma ciência pura material da razão, ou *filosófica*, quando ela é conhecimento racional mediante conceitos [...] (Ak. XXVIII, p.616).

Assim, enquanto a lógica abstrai de todo conteúdo, desconsiderando por isso a origem do mesmo, fornece apenas regras formais e é uma ciência puramente formal. Porém, considerando a origem vê-se que, embora uma ciência como a filosófica seja uma ciência pura, na medida em que conhece racionalmente mediante conceitos, ela nem por isso é mera-

mente formal. Ela é bem antes uma ciência “material”, porque possui conteúdo, na medida mesma em que seus conceitos se referem a objetos. Quando a filosofia é uma ciência *pura* “com respeito aos objetos do conhecimento”, porém, “chama-se metafísica”; e ela é “pura”, quando envolve “conhecimento *a priori* de objetos” (grifo nosso). A metafísica, além disso, também se chama *pura*, por sua vez, “na medida em que ultrapassa os objetos do sensível – portanto, [como] a ciência do suprassensível” (Ibidem). Mas neste caso ela é dogmática, porque seu “conhecimento *a priori* de objetos” é na verdade o erguer a *pretensão* de um conhecimento *a priori* de objetos que ultrapassam a esfera do sensível. A filosofia é, portanto, uma ciência pura da razão no sentido dogmático, quando ela toma o *inteligível* por objeto. Mas, bem entendida, a metafísica é “[...] *applicata* [...] a ciência que contém em si o conhecimento racional puro dos objetos” (ibidem).

Desse modo, considerando a metafísica desta maneira, à diferença da lógica, como ciência “natural” e “pura” da razão, e como oposta à metafísica dogmática enquanto metafísica “aplicada”, Kant nos diz a seguir que ela possui dois objetos: “1) *natureza*, e 2) *liberdade*, a partir das quais se desenvolvem as outras duas partes da filosofia. A saber: a) a *doutrina pura da natureza* [que] é a metafísica [propriamente dita]; [e] b) a *doutrina pura da liberdade*, [que é a] moral [...]” (ibidem).

Ora, o que caberia perguntar é se essas distinções encontram-se em Baumgarten. A resposta é clara: de maneira alguma. Restaria por avaliar até que ponto fazem parte da crítica transcendental ou não. Mas se bem que as definições e a classificação pareçam ser um pouco diferentes daquelas que aparecem na *Crítica da razão pura* e escritos sucedâneos, não seria muito controverso defender que se trata do mesmo espírito. Até aqui, pelo menos, Kant não parece ter se afastado de sua doutrina crítica. A terminologia, entretanto, se por vezes é diversa, pode dever-se ao fato de que Kant tenha aprofundado sua reflexão com sutilezas; ou ainda, pode dever-se ao escriba. A última distinção, porém, lembra claramente a distinção da arquetônica na *KrV* (B873ss) entre a meta-

física da natureza e a metafísica dos costumes (sobre isso, veja-se LOPARIC, 2003).

Um pouco mais adiante, mais uma vez sob o pretexto de elucidar a ontologia de Baumgarten, Kant aproveita a oportunidade para criticar Wolff. Define primeiro a “ontologia” como a “ciência que contém os conceitos *a priori* para o conhecimento das coisas” (Ak. XXVIII, p.617), no que pareceria ser uma variante da definição baumgartiana, se não fosse porque logo a seguir Kant acrescenta: “Também é chamada Filosofia Transcendental, uma filosofia universal, [que] contém os conceitos elementares e as proposições fundamentais” (ibidem). Trata-se claramente de uma alusão à tese kantiana da analítica do entendimento como nova ontologia (*KrV* A247/B303), e nesse sentido essa reformulação crítica da ontologia deve ser entendida como a retomada nas *Lições* de uma tese kantiana por excelência.²⁰ Essa retomada, por sua vez, acompanha-se de um argumento contra a classificação wolfiana da metafísica especial. Com efeito,

[...] se [a ontologia, ou filosofia transcendental] é seguida pela cosmologia, vê-se facilmente que a classificação não é totalmente correta. Ela (a filosofia especial) trata de todos os objetos dos sentidos (tanto do externo como do interno, por isso somatologia (Física) e psicologia [são] suas partes, [mas] contém física e psicologia apenas enquanto ciências racionais, não empíricas) – chama-se por isso *metaphysica applicata*. Se computarmos a psicologia pura, como uma parte, à cosmologia, a saber, na *metaphysica specialis*, (a *generalis* é a ontologia) [...] nada mais nos restará no fim do que *cosmologia e teologia* – [o] *universo* e *Deus* (Ak. XXVIII, p.617).

Feita essa correção, porém, que parece afastar Kant da classificação wolfiana mantida na “Dialética transcendental” da primeira *Crítica*, onde separava a psicologia da cosmologia e da teologia, o conceito de ontologia é retomado mais uma vez no sentido crítico de filosofia

²⁰ Veja-se sobre isso o excelente trabalho de PORTELA, 2001, p.63ss, 139ss; CARBAJAL CORDÓN, 1985, p.53ss

transcendental (Ak. XXVIII, p.617, p.656), a saber, como aquela que se ocupa com as condições de possibilidade do conhecimento *a priori* dos objetos. Referindo-se à metafísica precedente, Kant reintroduz o argumento da finalidade moral de nossa disposição natural para a metafísica. Mas, devemos notar, o argumento não reaparece mais no sentido estrito que lhe era dado na *Crítica da razão pura*, na qual eu podia e em certo modo devia pensar a alma, objeto da psicologia, em função de uma destinação prática que supostamente se resolvia na célebre teoria dos postulados:

[A] *Ontologia* só estabelece aqueles conceitos [no original diz “objetos” (!?) - N. do T.] aos quais pode ser adequado um objeto da experiência. A razão, porém, tenta ascender ainda mais, até o suprassensível, o que acontece na cosmologia e na teologia. – *Cada conceito só se chama conhecimento se lhe corresponde efetivamente um objeto*. Somente nesse caso podemos conferir realidade objetiva a um conceito. As ideias de Deus [,] Liberdade (de certo modo como que a possibilidade de leis morais) e Imortalidade constituem a totalidade que é objeto do suprassensível. – Se o propósito da metafísica fosse meramente especulativo, jamais teria sido elaborada; posto que por esse meio de modo algum poderíamos alcançar conhecimento, mas antes restrição e limites que não podemos ultrapassar [...]. Este interesse adveio à metafísica porque ela vai além dos limites da sensibilidade. Ela não pode se elevar acima dos sentidos *do ponto de vista especulativo*, mas [sim do] *prático*. Certamente não se teria despendido o esforço com conceitos tão abstratos, se não houvesse o elevado fim de ascender a objetos que estão fora dos limites da experiência. Todos os objetos da experiência só podem ser conhecidos por nós como algo de condicionado. Ora, a razão aspira incessantemente a algo incondicionado; de resto ela nunca pode locupletá-lo. Esta aspiração produziu a metafísica (Ak. XXVIII, pp.617-618).

Agora bem, se atentarmos para o texto, veremos que apresenta a tese de uma ontologia imanente e da concomitante impossibilidade de encontrar objetos correspondentes para os conceitos transcendentais da cosmologia e da teologia. Não se entende bem, por isso mesmo, *de onde*

Kant retira aqui a ideia de *imortalidade*, já que é a psicologia que forneceria a ideia da alma como uma substância imortal; mas aqui, diferentemente da *Crítica*, conforme fora apontado acima, aquela fora assimilada à cosmologia. Assim, numa outra passagem um pouco mais adiante (Ak. XXVIII, p.656) Kant diz que os “objetos de nossas ideias são *mundo* e *Deus* – por conseguinte, a cosmologia e a teologia”. Como se a alma e a psicologia que a toma por objeto de investigação não contassem mais – *como se a alma não fosse um objeto de nossa ideia*.

Em outra passagem (Ak. XXVIII, p.669), não obstante, apesar da diferença com a “Dialética transcendental”, Kant repõe de algum modo a psicologia em cena: diz que a cosmologia é “transcendental quando considera o mundo como o conjunto das substâncias [mediante a razão pura]”, e que “o mundo também pode ser objeto da metafísica; na medida em que [esta] trata do conjunto dos objetos dos sentidos”, dividindo-se em *somatologia* e *psicologia*. Agora, entretanto, como na *Crítica*, diz que *ambas*, somatologia e psicologia, *enquanto empíricas, não pertencem à metafísica* “como a somatologia [pertence] à cosmologia”, parecendo assim reintroduzir no esquema classificatório a psicologia racional. E logo a seguir, como na *Crítica*, reconhece que a doutrina do corpo e a doutrina da alma não podem ser conhecidas *a priori* sem que nosso conhecimento se torne transcendente.

Mais adiante (Ak. XXVIII, p.679), Kant parece novamente reintroduzir a psicologia no cenário “dogmático” da metafísica especial – bem como reafirmar a identificação entre filosofia transcendental e ontologia: “A filosofia transcendental é ontologia [...]”.²¹ E depois (em Ak. XXVIII, p.686) Kant ainda relativiza e questiona os argumentos dogmáticos em favor da imortalidade da alma e da perduração da personalidade, para logo em seguida (em Ak. XXVIII, p.688) reiterar um ensinamento crítico: que não podemos demonstrar a imortalidade, mas podemos refutar o materialismo – acabando por afirmar, de resto, que podemos dar uma *demonstração moral-teleológica*, do ponto de vista prático da teoria dos postulados.

²¹ Compare-se essa passagem de Ak. XXVIII, p.679-680 com Ak. XXVIII, p.622.

Nesta situação, visto que Kant se ocupa de sua filosofia e a contrapõe à de Wolff e Baumgarten, seria o caso de empreender um estudo ulterior para colher e comparar todas as fontes, inclusive o conjunto das outras *Preleções* da mesma época (a *Metafísica K2* (anônima) e a *Metafísica Vigilantius (K3)* de 1794-1795), a fim de verificar se a assimilação da psicologia racional à cosmologia racional ocorre mesmo, a despeito da posição das três *Críticas* anteriores. E, caso haja essa assimilação, verificar ainda se ela implica jogar por terra a teoria do paralogismos²² (pelo menos a partir de 1792-1793), ou se na verdade Kant apenas oscila ao comentar um texto cuja terminologia é escorregadia e com o qual não pode concordar, misturando-se por vezes sua convicção com a dos dogmáticos. Aqui, em todo caso, dados os limites da circunstância, não podemos oferecer um veredicto.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Nosso escopo era mostrar que a circunstância formal de Kant ser obrigado a ensinar com base em compêndios não significava necessariamente que não ensinasse sua própria filosofia. Na verdade, o exame de algumas passagens da *Metafísica Dohna* dedicadas a criticar o conceito leibniz-wolfiano de metafísica mostrou que Kant ensina de fato sua própria filosofia. Mostrou também até que ponto a reformulação do conceito baumgartiano de ontologia está estreitamente ligado ao conceito de ontologia entendida como filosofia transcendental na primeira *Crítica*, entendida como uma Analítica do entendimento que fornece as condições de possibilidade do conhecimento *a priori* dos objetos da experiência. Nesse sentido, antes de concluir minha exposição gostaria de encetar aqui um breve resumo do que a *Metafísica Dohna* oferece nesse quesito.

²² Isto pareceria ser um resultado muito diferente dos achados de Ameriks, autor do maior estudo que conheço sobre os paralogismos (2000, p.XIIISS).

Depois das passagens iniciais que comentamos, das páginas 621 a 651 na edição da Academia, Kant oferece uma série extensa, e por vezes pormenorizada, de críticas a teses e conceitos defendidos por Baumgarten, os quais parecem revelar sua origem no dogmatismo leibniz-wolfiano. Críticas e comentários por ocasião dos quais Kant retoma sua própria concepção de ontologia e, o que é mais importante, abandona a ordem das matérias dada por Baumgarten para seguir apenas a ordem de sua tábua de categorias (mormente da página 626 em diante). Das páginas 615 a 622, afora as passagens que citamos e comentamos, Kant reapresenta teses e argumentos da primeira *Crítica*, sobretudo dos “Prefácios”, da “Introdução”, da teoria das antinomias, e da seção sobre a “Disciplina da razão pura em seu uso polêmico”.

Se, portanto, no início Kant apresenta sua própria filosofia, depois alterna a exposição com esclarecimentos de sua própria doutrina e comentários críticos sobre a *Metaphysica* de Baumgarten e a ontologia wolfiana. O que é mais importante: das páginas 651 a 656, onde culmina a discussão sobre a ontologia da *Metafísica Dohna*, Kant faz explícita e deliberadamente um resumo da *Crítica da razão pura* e concentra-se naquilo que é fundamental para a reformulação da ontologia nos termos de uma filosofia transcendental. De modo que, para finalizar esta apresentação, gostaria de citar uma passagem dessas páginas, cujo testemunho maior é mostrar *Kant ensinando Kant*:

Até agora apresentamos a ontologia de modo dogmático, isto é, sem considerar de onde provém estes princípios (*Sätze*) *a priori* – agora vamos tratá-los criticamente. A questão aqui é saber: 1) como surgem conceitos *a priori*, 2) como são possíveis os princípios (*Sätze*) sintéticos que possuímos na ontologia. Deste modo, portanto, agora vamos tratar a ontologia criticamente.

TRATAMENTO CRÍTICO DA *FILOSOFIA* *TRANSCENDENTAL*

Já mencionamos acima que a crítica da nossa própria razão pura depende sobretudo da questão: como juízos sintéticos *a priori* são possíveis? – aqui não se trata dos analíticos. Princípios sintéticos são ampliativos, dizem mais do que está contido no conceito. Como proposições empíricas são possíveis sinteticamente pode se discernir facilmente, a saber, pelo acréscimo de novas experiências. Mas como posso ir além do meu conceito, pensar mais do que posso pensar em seu conteúdo? Esta é a *crux philosophorum* [a cruz dos filósofos].

Como foi mencionado, para o conhecimento se requer intuição e conceitos ligados e não basta um sem o outro. Aquele que possui um conceito e não pode oferecer nenhum exemplo, por conseguinte, na verdade não possui nenhum conhecimento, e assim tampouco [constitui conhecimento] a mera intuição (representação singular). – Minha faculdade de me fazer intuições é passiva, meramente paciente; receptividade[.] O pensamento requer, porém, autoatividade, ação, é portanto a espontaneidade da faculdade de conhecimento. – A faculdade de conhecimento enquanto receptividade chama-se sensibilidade; enquanto espontaneidade, entendimento. Por conseguinte podemos nos fazer representações sensitivas e intelectuais. Portanto, na *Crítica da razão pura* (que nada é senão propedêutica, exercício preliminar da filosofia transcendental) nos projetaremos duas partes: 1) a estética transcendental, que se ocupa da sensibilidade; 2) a lógica transcendental, que investiga os conceitos do entendimento puro (investigação transcendental da possibilidade do conhecimento) – Se algo é considerado como objeto da sensibilidade, chama-se *phenomenon*; se não se pode dar absolutamente na intuição, chama-se nômemo (Ak. XXVIII, p.651).

Considerando a riqueza destas alegações, não se entende como ainda se poderia afirmar com propriedade que Kant não ensinava sua filosofia.

Tampouco se entende por que Naragon e Ameriks optaram por não traduzir as primeiras páginas da *Dohna*, sendo tão importantes para reconstruir o conceito kantiano de metafísica nessa época da filosofia crítica.

REFERÊNCIAS

DOHNA WUNDLACKEN, H. L. A. zu, “Die Metaphysik nach den Vorlesungen des Herrn prof. Kant”. In: *I. Kants Vorlesungen*, ed. pela Academia Alemã de Ciências, Berlin: Walter de Gruyter, 1970. V. XXVIII (2/1).

_____. *Kants gesammelte Schriften*, ed. pela Preussische e Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: G. Reimer; W. de Gruyter, 1902-. Especialmente vol. XXVIII, compilado por Gerhard Lehmann, Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

_____. *La Metafísica Dohna*, traducción y notas de Mario Caimi, con estudio introductorio de María Xesús Vázquez Lobeiras, Salamanca: Edit. Sígueme (no prelo).

KANT, I. *Kant's Lectures on Metaphysics*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, translated and edited by Karl Ameriks e Steve Naragon. New York: C.U.P., 1997.

KOWALEVSKI, A. (Ed.) *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants* (1924), HILDESHEIM, O. 1965. In: DOHNA WUNDLACKEN, H. L. A. zu. *Die Metaphysik nach den Vorlesungen des Herrn prof. Kant*, 1792. p.517-631.

LITERATURA SECUNDÁRIA

AMERIKS, K. Preface to the second edition. In: _____. *Kant's theory of mind*. New Edition, Oxford: Clarendon Press, 2000, p.v-xxxvi.

_____. : NARAGON, S. Translators Introduction. In: KANT, I.

Kant's Lectures on Metaphysics, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, translated and edited by Karl Ameriks e Steve Naragon. New York: C.U.P., 1997.

BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CARBAJAL CORDÓN, J. Kant y la fundamentación del discurso de la metafísica. *Anales del Seminario de Metafísica*, Ed. Univ. Complutense, n. 20, p.47-79, 1985.

CARPENTER, A. *Kant's earliest solution to the Mind/Body problem*. 1998. 317 f. Dissertation. (Doctoral)- University of California at Berkeley, 1998.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

HÖFFE, O. *I. Kant*. Tradução de Christian V. Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JOHNSON, G. R. Kant on Swedenborg in the lectures on metaphysics. *Studia Swedenborgiana*, v. 10, n. 1 (part 1), oct., 1996. Disponível em: http://www.shs.psr.edu/studia/index.asp?article_id=71. Acesso em: 4 ago. 2006.

_____. Kant on Swedenborg in the lectures on metaphysics. *Studia Swedenborgiana*, v. 10, n. 1 (part 2), oct., 1996. Disponível em: http://www.shs.psr.edu/studia/index.asp?article_id=71. Acesso em: 4 ago. 2006.

_____. Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy. *Studia Swedenborgiana*, v. 11, n.2, may, 1999. Disponível em: http://www.shs.psr.edu/studia/index.asp?article_id=174. Acesso em: 4 ago. 2006.

KOBAU, P. Che cosa è um ente?, *Rivista di Estética*, N.S., v. 22, n. 1, p.23-39, 2003.

KOBAU, P. *Essere qualcos*: ontologia e psicologia in Wolff. Torino: Trauben S.A.S., 2004. p.170.

LEHMANN, G. In: KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Akademie-Ausgabe, 1970. V. XXVIII, p.1338-1372 e V. XXIX, p.1083-1103.

LOPARIC, Z. “As duas metafísicas de Kant”. In: OLIVEIRA, N. F. de; SOUZA, D.G. de. (Org.). *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p.305-318.

NARAGON, S. The Metaphysics lectures in the Academy Edition of *Kant’s gesammelte Schriften*. *Kant-Studien*, Sonderheft, v. 91, p.189-215, 2000.

PORTELA, L. C. Yanzer. *Por que a Crítica da razão pura é uma metafísica? Ensaio de uma defesa*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2001.

POZZO, R. *Georg Friedrich Meiers “Vernunftlehre: Eine historisch-systematische Untersuchung*. Frommann-Holzboog, Suttgart-Bad Cannstatt, 2000.

SCHWAIGER, C. Denken des “Uebersinnlichen” bei Kant. In: FISCHER, N. (Ed.), *Kants metaphysik und religionsphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 2004. p.331-345.

A FUNÇÃO TRANSCENDENTAL DO “GEMÜT” NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Valerio Rohden
ULBRA/CNPq

*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie
Und grün des Lebens goldner Baum.*
GOETHE, W. *Der Urfaust*. Leipzig, s.d. p.23

Com referência aos princípios do conhecimento, a razão especulativa pura é uma unidade que subsiste por si de um modo bem peculiar e na qual, como um corpo organizado, cada membro existe em função de todos os demais e todos os demais em função dele, e assim nenhum princípio pode ser tomado com segurança numa relação sem ter sido ao mesmo tempo investigado na sua relação *universal* com todo o uso puro da razão.¹

KANT, I. *Crítica da razão pura* (KrV B XXIII).

Pretendo mostrar como a partir do simples conceito de *Gemüt* e a partir de seus troncos e ramos forma-se um todo articulado de conhecimentos chamado ciência, vinculado à ideia de organismo, consequentemente à ideia de vida.

¹Veja-se a antecipação quase literal dessa referida frase, do Prefácio à segunda edição da *KrV* (1787), nos *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783): “Pois a razão pura é uma esfera tão isolada, tão completamente conectada em si mesma, que não é possível tocar em uma de suas partes sem que se atinjam todas as outras, e nada se pode fazer sem ter determinado a cada parte o seu lugar e sua influência sobre as demais, porque nada a não ser ela poderia corrigir interiormente nosso juízo; a validade e utilidade de cada parte dependem da relação que existe entre ela e as outras na própria razão, e, como acontece na estrutura de um corpo organizado, a finalidade de cada um dos membros só pode ser deduzida do conceito completo do todo. Partindo daí, pode-se afirmar de tal crítica que ela nunca será digna de confiança, se não estiver integralmente *acabada* até os mínimos elementos da razão pura, e que, na esfera deste poder, ou se deve determinar e regular *tudo* ou então *nada*.” (KANT, I. *Prolegômenos*. S. Paulo: Abril, 1980, p.12).

Vou expor-lhes primeiro meu ponto de partida. Por ocasião da tradução da edição B da *Crítica da razão pura* (*KrV*),² Udo Moosburger e eu adotamos para *Gemüt* o termo mente. Mais tarde, por ocasião da tradução da *Crítica da faculdade do juízo* (*KdU*),³ António Marques e eu concordamos em traduzir *Gemüt* por ânimo. Vimos que Kant muitas vezes fornecia em latim e entre parênteses, após o termo *Gemüt*, os termos *animus* e *mens*. Sabemos que esses termos vêm carregados de uma história de sentidos, em virtude da qual a opção por uma ou outra tradução deles envolvia algumas consequências. Kant mesmo, diante da conotação metafísica do termo *Seele/anima* (alma), passou a preferir em sua concepção crítica, ao invés dele, o termo *Gemüt/animus* (ânimo). Em decorrência de uma investigação da questão, publiquei no início dos anos 1990 um artigo com minha posição a respeito.⁴ Tratou-se de um texto mais abrangente que este, que pretendo direcionar para a *Crítica da razão pura*. Então, movendo-me neste espaço da *KrV*, pretendi inicialmente limitar-me ao comentário de duas passagens, na quais Kant explicitamente se manifesta a respeito. Na primeira passagem, do final da Introdução à *KrV*, ele pensa a primeira *Crítica* à maneira de um organismo, mais especificamente de uma árvore, com troncos e raiz. A partir da anunciada divisão do conhecimento nos elementos do entendimento e da sensibilidade, ele escreve: “Como introdução ou advertência parece necessário dizer apenas que há dois troncos do conhecimento humano, que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós, a saber, sensibilidade e entendimento: pela primeira, objetos são-nos dados, mas pelo segundo eles são pensados” (*KrV* B 29).

² KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

³ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. A mesma tradução foi também editada em Portugal: Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1992.

⁴ ROHDEN, V. El término *Gemüt* en la crítica del juicio. In: SOBREVILLA, D. *Filosofia, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*. Lima: Goethe-Institut, 1991. p.49-64. Cf. tb. a edição brasileira, com algumas modificações: O sentido do termo *Gemüt* em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 1, n. 1, p.61-76, 1993, bem como a nota 20 na tradução brasileira da *KdU*, p.48.

Comparemos com essa passagem a primeira frase da Introdução à Lógica Transcendental:

Nosso conhecimento surge de duas fontes principais do ânimo [*Gemüt*], cuja primeira é receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda, a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é *dado*, pela segunda é *pensado* em relação com essas representações (como simples determinação do ânimo) (*KrV*, A 74).

Portanto, as citações referem-se ao conhecimento humano. Na primeira determinação esse conhecimento é constituído de dois troncos e de uma raiz talvez comum, mas desconhecida. Mediante seu empreendimento de fundamentação crítica de um conhecimento objetivo finito, limitado aos juízos de experiência, Kant é muito cuidadoso em não ultrapassar esses limites criticamente estabelecidos. Ele frustra as pretensões desmedidas da metafísica especulativa, que anda com uma perna só: do tronco do entendimento, do pensar, dos conceitos, desprovido do tronco da sensibilidade, das intuições, às quais teria de aplicar-se. O idealismo alemão, partindo de Kant, transgrediu mais uma vez esses limites, cujo equivalente racionalismo anterior Kant procurara criticar e corrigir. Os idealistas tentaram apresentar sem véu as profundezas da alma, a cujo respeito Kant nos oferece uma passagem semelhante às duas primeiras, na doutrina do esquematismo: “Este esquematismo de nosso entendimento é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo verdadeiro manejo dificilmente arrebataremos algum dia à natureza, de modo a poder apresentá-la sem véu” (*KrV* B 180-181).

Na segunda citação Kant, ao invés do tronco, fala de duas fontes do ânimo. O ânimo seria esse elemento comum às duas fontes, da receptividade e da espontaneidade. É claro, no texto não está dito, mas para elas se combinarem entre si não apenas acidentalmente, receptividade e espontaneidade teriam de ser destinadas uma à outra pelo ânimo, ou seja, ter-se-ia de admitir certa unidade originante e enfim um todo, ao qual

essas fontes do conhecimento se destinam e com vistas ao qual se articulam. O conhecimento formado de duas fontes poderia ser representado simbolicamente por um rio que com seus afluentes corre em direção ao mar, do qual o conhecimento em realidade forma, em outra passagem, apenas uma ilha, como “terra da verdade, circundada por um vasto e tempestuoso oceano, que é a verdadeira sede da ilusão [...]” (*KrV B 294-295*).

E para completar minhas primeiras observações, chamaria atenção para a referida comparação do esquematismo com uma arte oculta nas profundezas da alma humana. Vejam que Kant não é dogmático; ele é crítico, não faz afirmações e negações sem base. Na primeira citação ele falou em “talvez”, aqui ele fala de “dificilmente”. Portanto, se trata aí de um segredo guardado pela natureza no fundo da alma, coberto por um véu. Os esquemas ligam categorias às condições dos fenômenos, espaço e tempo, na produção do conhecimento. Essa parte vem tratada no contexto de uma doutrina transcendental da capacidade de julgar, entendida como faculdade de subsumir sob regras ou de ligar o geral e o particular.

Outro lado desta minha introdução tem a ver com o importante livro de Bernd Dörflinger, *A vida da razão teórica*.⁵ Na primeira parte do livro, o autor aborda o conceito de vida como ideia-guia. Na segunda parte, trata das formas da intuição, e na terceira parte trata do entendimento. Portanto, com uma estrutura bastante simples, ele, por assim dizer, desdobra o que vimos ou sugerimos até aqui, com a diferença de que ao invés do termo *Gemüt* aparece no livro o termo *Leben* (vida), à qual remetem agora os troncos da sensibilidade e do entendimento. Logo, relacionam-se aí conhecimento e vida.

A relação entre conhecimento e vida justifica-se, porque na *KrV* oculta-se a representação do conhecimento como dando-se organicamente, dentro de um organismo que envolve uma representação sistemática e articulada das partes em um todo dotado de vida. O conhecimento constitui-se pela vida da razão teórica. Ora, diz-nos a *Metafísica dos costu-*

⁵ DÖRFLINGER, B. *Das Leben theoretischer Vernunft*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000.

mes (*MS*), vida é “a faculdade de um ente de agir conformemente a suas representações”.⁶ Logo, isto significa que a vida teórica envolve uma representação prática de como se age em nível teórico, na busca de seu fim próprio. A teoria da finalidade, já presente nas últimas seções da *KrV* como ponto de convergência sistemático de tudo o que foi antes considerado, é propriamente desenvolvida na terceira *Crítica*. Segundo esta, o que caracteriza tanto a beleza quanto o organismo é uma finalidade dinâmica subjacente. Ora, se na *KrV* tudo é convergência e síntese de faculdades de intuições e conceitos, se a *KrV* é um sistema guiado por uma ideia de finalidade, então o sistema teórico é, por um lado, dotado de vida. O todo é representado mediante uma ideia da razão. Portanto a razão, como terceira faculdade além de entendimento e sensibilidade, é aquela que se representa criticamente um todo da razão pura, que enquanto um organismo é guiado por uma ideia, a ideia de unidade que *anima* ou *vivifica* o sistema. O grande artista da vida vai ser o juízo, como faculdade intermediária entre as faculdades de conhecer superiores, entendimento e razão, e que é também a faculdade mediadora do ânimo entre as faculdades de conhecer e apetecer, entre teoria e prática.

Há duas funções da faculdade de julgar: uma consiste em determinar, subsumindo o particular sob o universal dado; e a outra consiste em refletir, isto é, em comparar representações empíricas em vista de um universal não dado. As reflexões estéticas e teleológicas restringem-se ao exercício deste segundo tipo de faculdade de julgar. Na faculdade de julgar reflexiva, o conceito representa um todo vivido e não dado. Por isso Kant dirá que o belo expressa-se através de uma conformidade a fins sem fim; o fim ou o conceito não é dado, ele é pensado como ideia inteligível. A estética interessa-se pela forma, sem preocupação com a determinação da matéria: por exemplo, quando vejo uma mulher andando, não determino esteticamente o fim que ela busca, embora este fim exista, mas aprecio apenas a forma de seu movimento, e esta apreciação gera prazer como sentimento de vida.

⁶ KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. In: *Kantwerke* Editado por Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. V. 7. AB 1, Ak 203.

Prazer e sentimento de vida equivalem-se. Vou citar a respeito a passagem em que Kant diferencia entre, por um lado, a apreensão pela faculdade de conhecer de um edifício regular e conforme a fins e, por outro lado, a consciência dessa representação com a sensação de complacência ou prazer. No caso do conhecimento, a representação é referida ao objeto e tem de concordar com ele; e no caso da experiência estética, a representação é referida ao sujeito, concordando (ou não) com seu sentimento de vida:

Aqui a representação é referida inteiramente ao sujeito e na verdade ao seu sentimento e vida, sob o nome de sentimento de prazer ou desprazer, o qual funda uma faculdade de distinção eajuizamento inteiramente peculiar, que em nada contribui para o conhecimento, mas somente mantém a representação dada no sujeito em relação com a inteira faculdade de representações, da qual o ânimo torna-se consciente no sentimento de seu estado (*KdU* B 4-5).

Sobre a identidade de vida e prazer vale lembrar a declaração enfática de Kant, na Reflexão 4857, datada de 1776-1778: “Unicamente prazer e desprazer constituem o absoluto, porque eles são a própria vida”. Mas existe uma segunda parte na frase destacada antes, que contém a chave para a explicação desse sentimento. O sentimento de vida é um sentimento concernente ao todo, ao todo do mundo em que vivemos, é um sentir-se bem no todo do mundo ou em relação a um todo humano. O texto remete ao *Gemüt* como a inteira faculdade de representações, e diz que o ânimo, que sente a beleza ou o prazer no sentimento de seu estado, tem um sentimento em relação ao todo da faculdade de representações. A presença desse todo é denunciada no prefixo *Ge*, do *Gemüt*. *Mut*, além de seu sentido usual de coragem, significa aqui faculdade. *Gemüt* significa então *o todo das faculdades representativas*.⁷ Então o importante nisso é que o sentimento estético e o juízo estético remetem a um *todo vivido*. O juízo sobre

⁷ Há vários termos em que essa relação com o todo mediante o prefixo *Ge* pode ser vista, por exemplo, em *Berg* = monte e *Gebirge* = cordilheira, *Stern* = estrela e *Gestirn* = constelação.

o belo e o feio remetem a um todo, como se o mundo inteiro se impregnasse da minha apreciação da beleza de um objeto singular, efêmero, como se para poder ver beleza numa flor esse sentimento extravasasse como um sentimento em relação ao todo ao qual o sentimento da flor se liga, ou seja, a uma presumível concordância universal de todos com ele e com o universal sentimento de vida.

Porém o que está por trás da beleza e do organismo é, nessa virtualidade mesma, uma ideia. O conceito e a determinação que faltam nessa vivência subjetiva e intersubjetiva são preenchidos pela vivência de uma ideia, como uma possibilidade de vida em relação ao todo da vida e da humanidade. O gênio, que é o artista por excelência, seja ele pintor, poeta, músico, escultor, comunica na forma de sua obra de arte uma ideia, ou seja, comunica algo inacessível à determinação intelectual e expresso numa linguagem simbólica ou analógica.

Para encerrar estas primeiras considerações, cito a propósito uma passagem de Otfried Höffe, que confirma minha interpretação:

Enquanto os fenômenos deixam constatar-se empiricamente (eles formam o particular dado), a suposição da totalidade conforme a fins não surge da experiência. A totalidade conforme a fins é o universal não dado, que a faculdade de julgar descobre por espontaneidade própria. Assim em juízos de conformidade a fins, o dar-se sensível, a natureza e o ato de pôr espontâneo, a liberdade, formam uma unidade originária (HÖFFE, 2005, p.295).

Quero com isso dizer que também o sistema teórico forma um todo articulado como um organismo. Logo, ele é dirigido por uma ideia, que obviamente não é tematizada, porque na Analítica da *KrV* é dada prioridade à compreensão minuciosa das partes. Contudo, se entendimento e sensibilidade estão reciprocamente destinados na formação do conhecimento, se inclusive há um “eu penso” que acompanha todas as representações, se a própria definição de juízo em sentido teórico remete à apercepção originária, se é verdade que as representações formam um todo no *Ge-müt*, de tal modo que revelem um parentesco, isto

é, uma afinidade, então a *KrV* pode ser entendida transcendentemente na perspectiva do *Gemüt* como *Ge-müt*, ou seja, como um todo de faculdades em relação recíproca, sob o primado da razão e sob a mediação do juízo. Então o *Gemüt* representa as três *Críticas* de Kant: ele é exatamente o conjunto das faculdades que se apresentam nas respectivas três *Críticas*.

Vejamus esta questão do parentesco ou da afinidade entre as faculdades. A *antropologia em sentido pragmático* assim define a *Verwandschaft* (afinidade): “Entendo por *Verwandschaft* (parentesco, afinidade) a reunião a partir da proveniência do múltiplo de um fundamento [*Ich verstehe unter der Verwandschaft die Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde*]”.⁸

Assim o múltiplo revela uma afinidade, se é gerado desde um mesmo fundamento.⁹ E assim o conhecimento é o terceiro que resulta da reunião de duas desigualdades, entendimento e sensibilidade, como se uma nascesse da relação com a outra, mas em verdade como se ambas se originassem de um tronco comum. O que para nós é inteiramente incompreensível, ou seja, que duas matérias desiguais pudessem nascer de uma mesma raiz.¹⁰ Assim, no caso do conhecimento ou em outros casos, é possível que a articulação tenha em vista que por ela seja propiciado o desenvolvimento de cada parte, embora fazendo supor uma raiz, ou um germe, ou uma razão seminal comum.

A *KrV* explica a *Verwandschaft* como situada entre a multiplicidade e a unidade, as quais são princípios da unidade sistemática, que representadas em seu máximo desenvolvimento chamam-se ideias. A razão pro-

⁸ KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [*Anthropologie*], Ak VII, p. 176.

⁹ Por exemplo, Kant propunha para a conversação à mesa em torno de um tema a observância do parentesco ou da afinidade entre o que é falado, até que se esgotasse o tema ou se anunciasse uma pausa a seu respeito. O termo latino correspondente *affinitas* teve amplo uso na Química do século XVIII, onde duas matérias diferentes se atraem ou se repelem, produzindo um terceiro ou também uma eventual exclusão de um terceiro etc. Cf. meu texto: ROHDEN, V. A dupla analogia, de Kant e Goethe, com um experimento químico. In: SILVA, João Carlos Pires da. *Plenárias da ANPOF 2004/2006*. Salvador: Quarteto; ANPOF, 2006. p.225-238.

¹⁰ Kant defende uma teoria da atração diferente do provérbio latino: *Similis simili gaudetur*, – por exemplo, de que no caso de enamorados ou casais, o assemelhamento é apenas uma consequência, e não a causa da união. A natureza age aí instintivamente, no sentido de que sujeitos diferentes se atraíam para que floresça a multiplicidade.

cura a unidade da experiência segundo ideias. O múltiplo revela uma afinidade, sob o princípio da unidade, das coisas, suas propriedades e forças. Kant aplica esse princípio para explicar as diferentes trajetórias dos planetas, uns em círculo, outros em elipse, outros se afastando de sol a sol, e que são entendidos como partes de um sistema cósmico ilimitado, mantido sob uma e mesma fonte motora (*KrV* B 690 ss).

Trata-se de princípios heurísticos. A ideia de um *maximum* é um *analogon* de um esquema para a representação da unidade sistemática universal dos conceitos do entendimento (mediante o abandono de condições restritivas, de uma multiplicidade indeterminada). Essa ideia serve de regra ou princípio de unidade sistemática de todo o uso do entendimento, para que o seu uso empírico e determinado na experiência concorde universalmente consigo mesmo. Trata-se de princípios subjetivos (máximas da razão) que não determinam objetos mas explicitam interesses da razão.

Gostaria de chamar a atenção sobre como a *KdU* apresenta em termos de *Gemüt* a articulação entre dois domínios da faculdade de conhecimento, relativos aos conceitos de natureza e de liberdade. O entendimento é a faculdade de legislar teoricamente mediante conceitos de natureza. A razão é a faculdade de legislar praticamente mediante conceitos de liberdade. Ambas as faculdades legislam no mesmo *território da experiência, sem que uma invada a seara da outra* (*KdU* B XVIII). A *KrV* mostra que as duas legislações podem conviver sem contradição no mesmo sujeito. E para que o domínio do conceito de liberdade possa ter alguma influência sobre o domínio do conceito de natureza, tem de constituir-se alguma afinidade ou mediação entre ambos, ou seja: “A natureza tem de ser pensada de modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade” (*KdU*, B XIX-XX).

A terceira *Crítica* encontra entre as faculdades superiores do entendimento e da razão um terceiro termo, que é a faculdade do juízo e que comprova com isso um parentesco ou afinidade entre elas. Mas em se-

guida Kant acrescenta que a intermediação que a faculdade do juízo exerce entre as faculdades de representação (faculdades de conhecimento, de apetição e sentimento de prazer e desprazer) tem uma importância maior que entre aquelas, porque entre as últimas se situa a do sentimento de prazer/desprazer que vincula ambas e que então exige que o juízo faça aí a sua intermediação. E ele a faz mediante o princípio de conformidade a fins. Trata-se de um conceito só para refletir sobre o conceito de natureza e poder pensar as leis empíricas particulares segundo uma unidade que torna possível um sistema. Essa conformidade a fins é atribuída pela faculdade de julgar à natureza, como conformidade a fins transcendental, sem cuja pressuposição não teríamos ordem no fio condutor para uma investigação e tampouco experiência de leis empíricas em sua multiplicidade. Sem essa colaboração do juízo reflexivo, o entendimento não poderia constituir uma experiência articulada. O entendimento pensa um princípio como o da “lei de especificação da natureza”, para progredir na experiência e adquirir conhecimento. A parte estética da *KdU* é a essencial (B L), porque é nela que se encontra o princípio *a priori* para refletir sobre a natureza. A percepção refletida de um prazer encontra seu fundamento na condição ainda que subjetiva dos juízos reflexivos – “na concordância conforme a fins de um objeto... com a relação das faculdades de conhecimento entre si” (*KdU* XLVII, tradução, p.35). Mais adiante é dito que o fundamento desse prazer encontra-se no acordo espontâneo das faculdades de conhecimento em jogo entre si.

Para retornar à *KrV*, verificamos que as faculdades geradoras do conhecimento, entendimento e sensibilidade, estão espontaneamente destinadas umas às outras, fundadas numa raiz comum de origem desconhecida. Sua intermediação pelo juízo faz pensá-las tanto como articulação determinante entre o geral e o particular mediante esquemas, quanto como faculdade de julgar reflexiva, que mediante o prazer na conformidade a fins as vincula com o todo do *Gemüt*, do mundo e da vida, que é base, como vimos, do juízo de reflexão. A representação articulada das

partes num todo dá-se mediante a representação de um fim como ideia, para a qual converge dinamicamente a *KrV*. Vejamos essa seção da Introdução à *KrV*, que trata da ideia e divisão da *KrV*, e que culmina na representação orgânica da articulação de entendimento e sensibilidade com uma presumível raiz comum.

Kant afirma aí que o mínimo que podemos fazer é “encarar uma ciência da simples avaliação da razão pura, das suas fontes e limites, com a propedêutica da razão pura” (*KrV* B 25). Como tal ela não é idêntica a uma filosofia transcendental, que conteria todo o conhecimento analítico e sintético, porque a *KrV* limita-se a “compreender os princípios da síntese *a priori* em toda a sua extensão” e valor – como uma crítica transcendental da faculdade da razão. A *KrV* somente projeta arquitetonicamente o plano completo da ideia da filosofia transcendental, e não é um sistema completo. Ela, a *KrV*, contudo promove uma enumeração completa dos conceitos primitivos do conhecimento puro [das categorias], sem uma análise completa dos mesmos, até porque o fim da inteira crítica é a síntese (*KrV* B 28). A *KrV* é a ideia completa de uma filosofia transcendental, mas com o propósito apenas da avaliação completa do conhecimento sintético *a priori*. Isso é dito depois de ela reduzir-se a observar que a divisão dessa ciência desde o ponto de vista de um sistema geral deve conter uma doutrina dos elementos e uma doutrina do método, com suas respectivas subdivisões, sem expor aí suas razões. E é aí que, *como única antecipação*, Kant faz a observação, que (pois) tem de ser para ele a mais importante: “Como introdução ou advertência parece necessário dizer apenas que há dois troncos do conhecimento humano, que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós, a saber, sensibilidade e entendimento [...]” (*KrV* B 29).

Entendo que essa raiz comum deve ser buscada no próprio *Gemüt*, além do qual, diz-nos a *KdU*, não nos é permitido ir. O *Gemüt* oferece-nos a razão para pensá-lo transcendentalmente como a condição de possibilidade última do conhecimento humano, pois: primeiro, já terminologica-

mente o *Gemüt* expressa um todo unitário de faculdades cognitivas e representativas; segundo, o juízo apresenta-se ao nível das faculdades de conhecimento superiores como o termo médio da ligação; terceiro, também ao nível da relação entre entendimento e sensibilidade ele possibilita mediante a teoria do esquematismo a aplicação do geral ao particular, ou dos princípios à experiência; quarto, igualmente ao nível das faculdades representativas gerais o juízo de reflexão exerce uma função ainda mais importante, pondo em relação, mediante o sentimento de prazer/desprazer, as faculdades cognitivas e a faculdade apetitiva. É mediante o conceito de conformidade a fins que o juízo dá unidade sistemática às leis empíricas particulares. Quinto, no § 19 da *KrV* o juízo é definido do seguinte modo: “Um juízo não é senão o modo de levar conhecimentos dados à unidade objetiva da apercepção” (*KrV B 141-2*). Esta remissão de um juízo à autoconsciência como condição de sua objetividade leva à compreensão dos juízos de experiência como sistema do conhecimento objetivo, do qual o juízo acima definido é o mediador.

Com isso não quero, na verdade, dizer que na intuição empírica tais sínteses das intuições pertencem umas às outras, mas que na síntese das intuições pertencem umas às outras em virtude da unidade necessária da apercepção, isto é, segundo princípios da determinação objetiva de todas as representações, na medida em que disso possa resultar um conhecimento, princípios derivados todos da unidade transcendental da apercepção (*KrV B 142*).

Sexto, ora, se existe um sistema do conhecimento objetivo mediante a reflexão do juízo determinante, que remete à autoconsciência como fonte da unidade necessária da experiência, então se tem que pensar também o sistema do conhecimento, como todo sistema, sobre a base de uma ideia.

Para tornar isto mais claro, vejamos brevemente o significado da noção kantiana de sistema. O conhecimento comum, para transformar-se em ciência, tem de abandonar o mero agregado de conhecimentos e

passar a uma unidade sistemática. Kant define o sistema como unificação de vários conhecimentos sob uma ideia: “Por sistema compreendo a unidade dos múltiplos conhecimentos sob uma ideia” (*KrV* B 860). A ideia define-se como o conceito racional da forma de um todo, em que a posição das partes em relação recíproca é determinada *a priori*, contendo o fim e a forma do todo. É, pois, um todo articulado, crescendo desde dentro e não por adição de membros.

Que a razão e todos os conhecimentos articulados entre si existem sob a forma de um organismo vivo, vêmo-lo no ulterior desenvolvimento dessas considerações. O esquema decorrente de uma ideia, isto é, em parte racional e em parte sensível, funda uma unidade arquitetônica devida à afinidade (*Verwandschaft*) das partes e à sua derivação de um único fim interno. Vejam que o fim é interno, logo, o organismo sob o princípio da razão desenvolve-se, dentro do próprio organismo, autonomamente. A ideia de uma ciência encontra-se na razão sob a forma de um germe, em que todas as suas partes estão ocultas (*KrV* B 862). Por isso uma ciência não deve ser explicada e determinada pela descrição de seu autor, unindo naturalmente as partes, mas segundo a ideia fundada na própria razão. Pois as ciências são concebidas a partir de um certo interesse universal. O próprio autor e os pósteros não o identificam logo. Isso constitui, segundo Kant, um infortúnio, ou seja, que só depois de muito tempo apenas vislumbramos a ideia com uma luz um pouco mais clara. Mesmo que seja assim, que a ciência pareça nascer sob a forma de uma *generatio aequivoca*, ainda assim todos os conceitos “possuíam, como um germe originário, o seu esquema na razão, a qual simplesmente se desenvolve” (*KrV* B 863), – portanto, a razão é um organismo! Cada sistema (digamos, o sistema teórico, o sistema prático, o sistema estético) está articulado segundo uma ideia. Mas o conhecimento humano parece ser o grande sistema em que todos os sistemas se articulam entre si:

“Consequentemente, não só cada sistema está por si articulado segundo uma ideia, mas também todos eles estão por sua vez unidos fina-

listicamente entre si, como membros de um todo, num sistema do conhecimento humano” (*KrV* B 863).

Não nos iludamos! Se o conhecimento humano é o sistema que articula finalisticamente todos os sistemas entre si, isso em verdade ocorre pela ideia de um fim universal da razão, que já em cada ciência envolvia um interesse humano universal. Portanto, Kant estabelecerá um fim prático do conhecimento, fundado em suas ideias mestras, as de vida e de liberdade, e entende esta como vida originária. Ele volta aqui, no terceiro capítulo da *Doutrina do método*, à ideia de raiz comum. E agora sabemos o que Kant tinha em mente ao falar do conhecimento como um organismo ou como uma árvore. Ele diz agora: “Limitar-nos-emos a começar partindo do ponto em que a raiz comum de toda a nossa capacidade de conhecimento se bifurca em dois troncos, dos quais um é a razão” (*KrV* B 863). Kant explica que entende aí por razão a inteira faculdade superior de conhecimento, portanto, incluindo entendimento e juízo, e contrapondo-a ao empírico.

A filosofia, como filosofar, como “simples ideia de uma ciência possível que não é dada em parte alguma” (*KrV* B 866), diferentemente da unidade sistemática ao modo da perfeição lógica do conhecimento, busca no arquétipo do filósofo uma “ciência como referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana” (*KrV* B 867). A filosofia prescreve, segundo seu conceito cósmico, uma unidade sistemática a partir do ponto de vista dos fins. Nem todos os fins essenciais são um fim supremo, que é único. Este fim terminal (*Endzweck*) é a inteira destinação do homem, cuja filosofia chama-se moral. Pelo § 84 da *KdU* sabemos que o *Endzweck* difere de *letzter Zweck* (fim último), por ser aquele um fim para si mesmo, o homem como ser moral livre. Filósofo então em sentido estrito é, desde os Antigos, o filósofo moral. Mas já na *KrV* Kant vai dizer que os dois objetos da legislação da razão humana, natureza e liberdade, tratados em dois sistemas separados, terminam num só sistema filosófico. Crítica e metafísica podem entender-se universalmente como conhe-

cimento filosófico estrito. E a doutrina moral – a única conformidade a ações derivada de modo totalmente *a priori* de princípios – é também um tronco especial do conhecimento humano. Com isso superamos aqui aquele modo binário de dois troncos, entendimento e sensibilidade, e acrescentamos legitimamente o tronco da razão a um conceito mais elaborado de conhecimento, perfazendo um sistema teórico fundado praticamente desde dentro. Não obstante a divisão do sistema da metafísica em quatro partes (*KrV* B 874-5), filosofia em sentido estrito são a metafísica da natureza, a metafísica dos costumes e, principalmente, a crítica da razão (B 878).

A TÍTULO DE CONCLUSÃO

Para que nos encaminhemos a uma conclusão, gostaria de considerar três aspectos:

Da relação entre conhecimento e vida na *KrV*, a partir da perspectiva de Dörflinger.

Da redução das três perguntas fundamentais a uma quarta, na *Lógica*.

Da aplicação de uma frase de Goethe em *Fausto I*.

Primeiro, segundo Dörflinger, a razão teórica é vista por Kant no Prefácio à 2. ed. da *KrV* como uma unidade autossubsistente, em que tudo é membro e cada um inter-relacionado aos demais. Esta é a passagem da *KrV* que inspira o livro de Dörflinger, *Das Leben theoretischer Vernunft*, também citada acima como epígrafe:

Com referência aos princípios do conhecimento, a razão especulativa pura é uma unidade que subsiste por si de um modo bem peculiar e na qual, como um corpo organizado, cada membro existe em função de todos os demais e todos os demais em função dele, e assim nenhum princípio pode ser tomado com segurança numa relação sem ter sido ao mesmo tempo investigado na sua relação *universal* com todo o uso puro da razão (*KrV* B XXXIII).

Como o conceito de organismo, que guia essa investigação, funda-se no conceito de vida, pode-se antever a partir daí a relação da primeira *Crítica* com a terceira *Crítica*. De acordo com esta concepção, a razão teórica em sua universalidade assenta num *Selbst* (si mesmo) idêntico, enquanto unidade com uma pluralidade de princípios de conhecimento como membros. O si mesmo (*Selbst*) é visível como uma espécie de ponto central, em relação ao qual os membros obtêm sua interconexão num todo que os integra (DÖRFLINGER, 2000, p.7). E por último, a razão teórica, mediante o conceito de fim inerente a um ser vivo, revela a sua praticidade. A ideia de sistema deixa de ser meramente reguladora, para assumir uma função fundante com vista aos princípios constitutivos do conhecimento. Esses princípios não são encontrados, mas são reflexivamente desenvolvidos conformemente à forma de um todo ativo como ideia. Essencial a um organismo vivo é que ele se desenvolva a partir de dentro, não por acréscimo de novos membros, mas cada um buscando o seu fim articuladamente. O organismo é um *analogon da razão*, em que esta não é entendida biologicamente, e sim a biologia é pensada por analogia com a racionalidade (DÖRFLINGER, 2000, p.31). Enfim, sobre a complementaridade dos dois troncos do conhecimento cito ainda uma vez Dörflinger (2000, p.98):

A espontaneidade já não deve restringir-se ao sujeito intelectual, e caracteriza de modo igual o sujeito que, por suas formas de intuição, dispõe-se para um intuir. Com essa comunidade (*Gemeinsamkeit*) cumpriu-se uma exigência essencial da pretensão sistêmica da *KrV* formulada a partir do interesse arquetônico da razão, segundo cuja pretensão não se pode, em relação aos princípios do conhecimento, ficar parado nos troncos separados de espontaneidade e receptividade.

Trata-se aí, segundo Dörflinger (2000), de buscar uma “espontaneidade primordial como fundamento da unidade de uma interconexão sistemática de ações cognitivas”.

Quero acrescentar, *em segundo lugar*, que se pensarmos que o ânimo (*Gemüt*) não apenas funda a possibilidade transcendental das

três perguntas básicas da *KrV*: – que posso conhecer, que devo fazer, que me é permitido esperar – mas que, na medida em que a *lógica* acrescenta às três perguntas uma quarta – que é o homem – poderíamos dizer que o *Gemüt* nas suas diversas funções representativas, tratadas nas três *Críticas* em que aquelas perguntas são respondidas, corresponde ao homem, que se coloca a questão última a si mesmo, e assim constitui segundo Tugendhat a base moderna de uma antropologia filosófica como filosofia primeira. Portanto, na medida em que o *Gemüt* é admitido por Kant como o princípio da vida, nesta medida a sua filosofia realiza-se nesse desenvolvimento interno e autoconsciente do *Gemüt* como uma teoria da vida.

Em terceiro lugar, Kant admitiu que o conhecimento, por ocasião de seu nascimento, relaciona-se com o prazer, que segundo ele corresponde ao sentimento de vida, perdendo-se posteriormente de vista essa relação:

Na verdade, nós já não sentimos mais qualquer prazer notável ao apreendemos a natureza e a sua unidade da divisão em gêneros e espécies, mediante o que, apenas são possíveis conceitos empíricos, pelos quais a conhecemos segundo as suas leis particulares. Mas certamente esse prazer já existiu noutros tempos, e somente porque a experiência mais comum não seria possível sem ele, foi-se gradualmente misturando com o mero conhecimento sem se tornar mais especialmente notado (*KdU* B XLL).

O que quero pois propor, no conjunto desta apresentação, é que se vá ao encontro dessa advertência de Kant, – da conexão entre conhecimento e prazer, e assim se dê um novo sentido à frase dicotômica de Goethe:

Cinzenta, mais caro amigo, é toda teoria

E verde a árvore dourada da vida.

– *Grau, teurer Freund, ist alle Theorie*

Und grün des Lebens goldner Baum (GOETHE, [18-?], p.23).

De acordo com o que vimos até aqui, eu diria a propósito dessa frase do grande leitor de Kant que foi Goethe: a teoria é cinzenta, se ela perdeu a relação com a vida. Nessa medida ela se banaliza e burocratiza, e deixa de ser criativa. Na medida em que, contrariamente, quiser manter a sua criatividade, que envolve uma relação da teoria com o prazer de conhecer, nessa medida poderemos dizer que a teoria deixa de ser cinzenta. E o conhecimento, pensado na *Crítica da razão pura* em analogia com uma árvore, passará então a reconhecer-se como a árvore dourada do conhecimento.

Se, pois, o sentimento de vida “mantém a representação dada no sujeito em relação com a inteira faculdade de representações, da qual o ânimo torna-se consciente no sentimento de seu estado” (*KdU* B 5), então também acredito que reuni aqui os elementos principais para, a partir do conceito de *Gemüt*, provar a possibilidade do conhecimento em articulação orgânica com o conceito de vida, já internamente à *Crítica da razão pura*.

ANEXO

FACULDADES GERAIS DO ÂNIMO	Faculdades de conhecimento	Princípios <i>a priori</i>	Aplicação a
Faculdade de conhecimento	Entendimento	Conformidade a leis	Natureza
Sentimento de prazer e desprazer	Faculdade do juízo	Conformidade a fins	Arte
Faculdade de apetição	Razão	Fim terminal	Liberdade

Quadro das faculdades representativas do ânimo.¹¹

¹¹ *KdU* B LVIII, Tradução brasileira. p.42 (cf. tb. aí a nota 20, p.48).

REFERÊNCIAS

DÖRFLINGER, B. *Das Leben theoretischer Vernunft*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000.

GOETHE, W. *Der Urfaust*. Leipzig: Insel, [18-?].

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [Anthropologie]*, Ak VII, p.176.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. Die Metaphysik der Sitten. In: *Kantwerke*. Ed. por Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. V. 7 AB 1, Ak 203.

ROHDEN, V. El término *Gemüt* en la Crítica del Juicio. In: SOBREVILLA, D. *Filosofia, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*. Lima: Goethe-Institut, 1991. p.49-64.

REPRESENTAÇÃO, OBJETO E UNIDADE DA CONSCIÊNCIA NO IDEALISMO CRÍTICO

Paulo R. Licht dos Santos¹

Universidade Federal de São Carlos

licht@uol.com.br

Todo mérito, que poderia haver aqui, não repousa na sorte da descoberta, mas na lealdade da procura.

Fichte

1. FICHTE CONTRA O KANTISMO DOS KANTIANOS: A LETRA SEM O ESPÍRITO

Fichte, em sua polêmica contra o que chama “kantismo dos kantianos”, levada a cabo na sua *Segunda introdução à doutrina-da-ciência*, afirma que estes teriam entendido Kant ao avesso, encontrando “dogmatismo em vez de idealismo transcendental”:

Para muitos pode parecer pretensioso e mesquinho que alguém venha e diga: até este momento, entre uma multidão de dignos estudiosos que despenderam seu tempo e suas forças para explicar certo livro, não há um que não tenha entendido esse livro senão de maneira *inteiramente invertida*; encontraram, no sistema que foi exposto, exatamente o sistema contrário; dogmatismo em vez de idealismo transcendental: *mas só eu o entendi direito*. Contudo, bem poderia ser também que essa pretensão seja apenas aparente; pois se pode esperar que outros também venham

¹Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

em seguida a entender o livro do mesmo modo, e este único não permanecerá único.¹

Por que leitores de Kant e kantianos como um todo teriam recaído no dogmatismo, encontrando o avesso da *Crítica*? Aos olhos de Fichte, quando esta falava da coisa em si mesma, os kantianos, em vez de entender que se tratava, para o próprio Kant, de um “um mero *pensamento*”, entenderam tratar-se de *algo real*, efetivamente distinto do eu. Em primeiro lugar, assim teria entendido Reinhold, ao sustentar, que “às nossas representações corresponde algo fora de nós”, uma vez que, para Kant, apenas a *forma* do conhecimento empírico estaria fundada “no mero eu”, ao passo que o *conteúdo* empírico desse conhecimento, “mediante o qual este recebe realidade objetiva, tem de ser fundado no eu *mediante algo distinto do eu*” (REINHOLD apud FICHTE, SW, I, p.480). Entenderam, pois, tal como defendia Schulz, segundo o próprio Kant o intérprete mais autorizado da filosofia crítica, que “o fundamento objetivo dos fenômenos está em algo que é a coisa em si”:

A questão (puramente histórica) é a seguinte: teria Kant fundado realmente a experiência, quanto a seu conteúdo empírico, em *algo distinto do eu*? Sei muito bem que todos os kantianos assim compreenderam Kant, com exceção do Sr. Beck [...]. Assim o entende o próprio intérprete reconhecido recentemente por ele, o senhor Schulz, que, por essa razão, menciona aqui. Quão frequentemente este concede ao senhor Eberhard *que o fundamento objetivo dos fenômenos reside em algo, a coisa em si* (p. ex., pág. 99 do *Exame*, segunda parte); que, por isso, os *phaenomena* são *bene fundata*, e assim por diante (FICHTE, SW, I, 480).

O ataque de Fichte contra o kantismo dos kantianos se dá em duas frentes. Em primeiro lugar, Fichte nega que Kant possa, *de direito*, defender que a experiência, quanto ao seu conteúdo, se funde em *algo distinto*

¹ FICHTE, Johann Gottlieb. Segunda introdução à doutrina-da-ciência, I, 481. In: *Sämtliche Werke*. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. (Rprodução em CD-Rom: *Fichte im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 1997). Daqui em diante, as citações de Fichte são assinaladas apenas pela paginação original.

do *Eu* ou, o que dá no mesmo, que a coisa em si seja o fundamento objetivo dos fenômenos: isso não passaria de um “absurdo”, que faria da *Crítica* fruto do “mais insólito acaso”.² Daí a afirmação de Fichte: “só eu o entendi direito”, isto é, de modo reto ou correto, em contraposição ao modo torcido ou invertido (*umgekehrt*) dos kantianos.³ Afinal de contas, a coisa em si, entendida nesse sentido, não passaria “da mais completa distorção da razão” [*die völlige Verdrehung der Vernunft*] e, assim, um “conceito puramente irracional” [*ein rein unvernünftiger Begriff*]. Mas entender Kant direito não é outra coisa, por fim, que entendê-lo segundo o espírito, não segundo a letra: “Somos forçados a elucidar segundo o espírito quando não conseguimos avançar direito [*recht*] com a elucidação segundo a letra” (FICHTE, SW, I, p.479 n). Assim, de pleno direito – segundo o espírito, portanto – não poderia haver lugar algum para a coisa em si como algo exterior a nós: Kant possuiria “o mérito que é só seu de primeiro ter, com consciência, desviado a filosofia dos objetos exteriores e conduzi-los ao interior de nós mesmos; tal é o espírito e a alma mais profunda de toda a sua filosofia, tal é também o espírito e a alma da doutrina da ciência” (FICHTE, SW, I, p.479).

Mas é digno de nota, em segundo lugar, que Fichte também negue que Kant, *de fato* (isto é, do ponto de vista meramente histórico e, portanto, da letra de seus escritos), tenha alguma vez afirmado que a coisa em si seria o fundamento *objetivo* do fenômeno. Nesse sentido, sobre o que o próprio Kant entende por objetos [*Gegenstände*], não é preciso, diz

² “A mim, pelo menos, é impossível atribuir esse absurdo a algum homem que ainda esteja no exercício de sua razão: como poderia atribuí-lo a Kant? Assim, tão logo Kant não elucide, expressamente, com as mesmas palavras, que *ele deriva a sensação de uma impressão da coisa em si*; ou, para me servir de sua terminologia, que *a sensação tem de ser elucidada, na filosofia, a partir de um objeto transcendental existente fora de nós*, tão logo não acreditarei no que aqueles intérpretes nos ensinam sobre Kant. Mas se faz, porém, essa elucidação, então considerarei a *Crítica da razão pura* obra do mais insólito acaso antes do que a de uma cabeça.” (FICHTE, SW, I, p.486). Ou seja, *de fato*, Kant não teria cometido o absurdo: não diz “expressamente, com as próprias palavras” o que lhe imputam seus intérpretes. Mas tampouco teria o *direito* de cometê-lo, de outro modo tornaria a *Crítica da razão pura* obra filosoficamente incompreensível. Para um panorama dessa disputa, BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p.107-116.

³ É o próprio Fichte quem primeiro, numa sentença cheia de ironia, aproxima *recht* e *richtig*: “Visto que [o autor da *Doutrina-da-ciência*] não considera nenhum vexame não ter entendido Kant direito [*recht*] [...], então poderia perfeitamente tomar para si a pequena vergonha de ter interpretado Kant incorretamente [*unrichtig*] [...]” (FICHTE, SW, I, p.469).

Fichte, “determinar nada, mas escutar a própria explicação de Kant” (FICHTE, SW, I, p.488). Como prova material do fato (*quid facti*, diríamos), Fichte aduz a seguinte passagem da *Crítica da razão pura*:

O entendimento, diz Kant (p.221 do tratado de Jacobi), é o que apõe o objeto ao fenômeno, na medida em que liga o múltiplo do fenômeno em uma consciência. Então dizemos: conhecemos o objeto quando produzimos unidade sintética no múltiplo da intuição, e o conceito dessa unidade é a representação do objeto = X. Esse = X, porém, não é o objeto transcendental (i. e., a coisa em si), pois deste não conhecemos nada⁴ (FICHTE, SW, I, p.487).

Antes de examinar mais detidamente essa passagem, observa-se desde já – nesse contexto em que é questão de “escutar a própria explicação de Kant”⁵ – a manobra de Fichte para demitir a coisa em si como algo distinto do pensamento. Se o objeto não é nada senão uma unidade de representações, e se essa unidade é inteiramente produzida pelo entendimento, então o próprio objeto se resolve em um ato imanente ao pensar: “Que é, pois, o objeto? É o que o entendimento apõe ao fenômeno, um *mero pensamento*. O objeto afeta; *alguma coisa que não é senão um pensamento afeta*. Que significam, então, essas palavras? Se possuo ao menos um lampejo de lógica, significam apenas isto: o objeto afeta na medida em que é, quer dizer, *ele é somente pensado como afetante*” (FICHTE, SW, I, p.488). Não havendo, na concepção de objetividade, lugar algum para *algo* distinto do Eu, então a coisa em si mesma, longe de ser algum *ente*, *algo* independente de nossa representação ou funda-

⁴ No original alemão: “Der Verstand, sagt Kant [...], ist es, welcher das Objekt (den Gegenstand) zur Erscheinung hinzutut [...]” (FICHTE, SW, I, p.487). A passagem como um todo, que Fichte busca em Jacobi, é, na verdade, uma composição de diferentes passagens da primeira edição da *Dedução transcendental* (A 104-105) e do capítulo da distinção entre fenômenos e númenos (A 250-251).

⁵ É preciso lembrar que o contexto é o da crítica de Fichte ao kantismo dos kantianos – crítica que Fichte procura exercer situando-se no território delimitado pelo próprio Kant. Porém, a certa altura da *Segunda introdução*, Fichte passa a considerar a questão nos termos de sua própria filosofia: “Servir-me-ei de minha própria terminologia e não da kantiana, pois, *muito naturalmente*, possuo muito melhor a primeira do que a segunda” (FICHTE, SW, I, p.489). Mais do que mero anúncio de mudança terminológica ou de registro de análise, não se tem aqui a indicação de que o Kant defendido por Fichte é, desde o início, um Kant problematizado e lido segundo uma chave diversa?

mento *objetivo* dos fenômenos, não passaria de mero pensamento pensado pelo eu:

Kant, porém, não fala de uma coisa em si? Mas que é para ele essa coisa? Um *númeno*, como se pode ler em inúmeras passagens de seu livro. [...] Mas que é um númeno? Segundo Kant, Reinhold e Schulz, algo [*Etwas*] que, segundo leis do pensamento a serem demonstradas por nós e demonstradas por Kant, é apostado em pensamento ao fenômeno e tem de ser apostado em pensamento segundo essas leis; assim, algo que *se origina tão-somente por nosso pensamento* [...] (FICHTE, SW, I, p.482).

Por fim, essa manobra de reduzir a objetividade às condições iminentes do pensar e, como consequência, fazer da coisa em si mero númeno (no sentido negativo, evidentemente) – pensamento posto relativamente ao fenômeno segundo as próprias leis do pensar – não apenas permitiria restituir Kant a si mesmo, mas também denunciar o erro de “uma multidão de dignos estudiosos”; erro grosseiro, afinal de contas, que estes cometem ao considerar a coisa em si fundamento objetivo dos fenômenos:

Esse pensamento de uma coisa em si é fundado pela sensação, e a sensação – querem de novo poder fundá-la pelo pensamento de uma coisa em si. O globo terrestre deles repousa sobre um grande elefante, e o grande elefante – repousa sobre o globo terrestre. A coisa em si deles, que é um mero pensamento, deve *afetar* [*einwirken*] o Eu! Esqueceram mais uma vez o que falaram antes; e a sua coisa em si, que há pouco era um mero pensamento, é agora algo outro que um mero pensamento? Ou querem, com toda a seriedade, atribuir a um mero pensamento o predicado exclusivo da realidade, o predicado da efetividade [*Wirksamkeit*]?⁶ (FICHTE, SW, I, p.483).

No entanto, fato bastante curioso, que dá muito que pensar, é que a prova material aduzida por Fichte, premissa essencial para refutar a ortodoxia kantiana, não é extraída do próprio texto da *Crítica da razão*

⁶ Cf. tb.: “A coisa é produzida pelo pensamento dos senhores – mas ela deveria, porém, ser novamente uma coisa em si, isto é, não produzida pelo pensamento. Realmente não os compreendo, e não posso sequer pensar esse pensamento nem um entendimento com o qual se pensa esse pensamento [...]” (p.491).

pura, mas sim do tratado de Jacobi.⁷ Ou seja, quando importa “escutar a própria explicação de Kant” sobre o que este entende por objeto, pois está em jogo o ponto de vista puramente histórico, ouvimos, na verdade, o que Jacobi fala sobre Kant! Se diante disso um antigo intérprete já concluía que, a essa altura, Kant havia se tornado estranho para Fichte,⁸ nós, por nossa parte, talvez tenhamos de ir um pouco além, para tentar compreender *o que precisamente* é, em Kant, estranho a Fichte. O que equivale, em outros termos, a perguntar, nesse jogo complexo de inversões, se o reto (*recht* como *richtig*) que Fichte quer fazer valer contra a mais completa distorção da razão (“*völligste Verdrehung der Vernunft*”) que imputa aos kantianos, não é primeiro operada sobre uma torção do próprio texto kantiano. Pois a citação que Fichte extrai de Jacobi não apenas não é uma paráfrase aproximada, mas também, e, sobretudo, não é sequer textualmente fiel ao original; de certo modo, é até mesmo, ao menos em um ponto relevante, contrária ao que Kant, de fato, escreve. De que modo? Segundo Jacobi, tal como citado por Fichte, Kant teria dito: “conhecemos o objeto, quando produzimos unidade sintética no múltiplo da intuição, e o conceito dessa unidade é a representação do objeto = X.” Na verdade, o que Kant diz é o seguinte:

Uma vez que só temos que ver com o múltiplo de nossas representações, e aquele X que lhes corresponde (o objeto) não é nada para nós, porque deve ser algo distinto de todas as nossas representações, é claro que a unidade que *o objeto torna necessária* não pode ser senão a unidade formal da

⁷ Fichte justifica seu procedimento nestes termos: “Nesse livro, [O idealismo transcendental, em: *Idealismo e realismo, um diálogo*] Jacobi reuniu e apresentou as declarações de Kant mais decisivas e surpreendentes”. (FICHTE; SW, I, p.481)

⁸ VAHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft*, II, ed. por L. W. Beck, Garland Publishing, Inc., New York and London, 1976, p.47. Esse fato chama atenção também a Bonaccini: diz ser “desconcertante”; ao que tudo indica, porém, apenas para em seguida partilhar da convicção de Fichte de que o escrito de Jacobi apresenta de fato uma coleção de passagens onde se evidenciaria a posição imanentista de Kant, não de Fichte (*op. cit.*, p.113). Mais estranho e desconcertante, talvez, seja o fato de que em princípio Fichte poderia ter citado Kant de fonte direta, pois assim o faz em diversas partes da própria *Segunda Introdução* quando reproduz algumas passagens do § 16 e do § 17 da Dedução Transcendental B, da *Crítica da razão* (FICHTE; SW, I, p.475-476). Philonenko, o tradutor francês da *Segunda introdução*, tem outra explicação: “na realidade, Fichte cita Jacobi não por ignorar as diferentes edições da K.d.r.V [...], mas para poder contar com o apoio de Jacobi na polêmica que trava.” In: FICHTE, *Oeuvres Choisis de philosophie prémière (1794-1797)*, Paris: Vrin, 1964, p.290 n. w.

consciência na síntese do múltiplo de nossas representações. Então dizemos: conheceremos o objeto, quando produzimos unidade sintética no múltiplo da intuição⁹ (A 105).

À primeira vista, não parece haver maior discrepância entre a paráfrase de Jacobi e a passagem de Kant agora citada, principalmente se considerarmos que, na sequência desta última, também se poderá ler que “o conceito dessa unidade é a representação do objeto = X” (A 105). Olhando mais de perto, porém, o que Kant afirma, de fato, é que “a unidade *que o objeto torna necessária* não pode ser senão a unidade formal da consciência na síntese do múltiplo de nossas representações”. Ou seja, Kant diz que é o *objeto* que torna necessária a unidade formal da consciência. No entanto, a crer-se em Jacobi, secundado nesse ponto por Fichte, teríamos o inverso, ou seja, que é o entendimento que apõe o objeto ao fenômeno, produzindo a unidade sintética no múltiplo da intuição.¹⁰ Desse modo, do lado de Kant, é dito que o objeto torna necessária a unidade formal da

⁹ Utilizo a tradução de Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos. (I. Kant, *Crítica da razão pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989), modificando-a quando julgo necessário. As citações da obra de Kant seguem a paginação original da edição original, como é usual.

¹⁰ A diferença entre o que escreve Kant e como foi reproduzido por Jacobi fica mais evidente no confronto com o original alemão. Na citação de Jacobi, reproduzida por Fichte, lê-se: *die Einheit, welche den Gegenstand notwendig macht, ist die formale Einheit des Bewusstseins*. Aqui, *Gegenstand* é o objeto direto (indicado pelo artigo definido no acusativo, *den*), e o sujeito gramatical é o pronome relativo *welche*, que se refere a: *die Einheit des Bewusstseins*; na forma desenvolvida teríamos: *die Einheit macht den Gegenstand notwendig*: a unidade (formal da consciência) torna necessário o objeto. Em vez disso, Kant, na passagem acima citada de A 105, escreve: *die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, ist die formale Einheit des Bewusstseins*. Aqui, *Gegenstand* é que é o sujeito gramatical (indicado pelo *der*, o artigo definido no nominativo), ao passo que o pronome relativo *welche*, referindo-se a *die formale Einheit des Bewusstseins*, é o objeto direto. Desse modo, temos no original kantiano: *der Gegenstand macht die formale Einheit des Bewusstseins notwendig*, ou seja, o objeto torna necessária a unidade formal da consciência. Em português, essa distinção não pode ser assinalada pelo artigo definido, porque indeclinável segundo o caso, mas apenas pela posição dos componentes da oração. Na construção mais usual, o sujeito gramatical antecede tanto o verbo como o complemento deste, o objeto direto ou indireto; daí a tradução aqui proposta: “é claro que a unidade que o objeto torna necessária não pode ser senão a unidade formal da consciência...”. Nessa tradução, o pronome relativo *que* se refere a *unidade*, objeto gramatical do verbo *torna*, sendo, assim, o sujeito gramatical: *o objeto*. A tradução portuguesa da *Crítica* não atenta a essa diferença fundamental, oferecendo a seguinte tradução, mais próxima de Jacobi do que de Kant: “é claro que a unidade, que constitui, necessariamente, o objeto, não pode ser coisa diferente da unidade formal da consciência...”. (Por fim, convém advertir ao leitor que a tradução portuguesa, muito útil no geral, omite, logo depois da passagem em questão, toda uma sentença, da Dedução-A, iniciada e terminada no original por: “*Alsdann [...] bewirkt haben*”. Já a tradução em inglês da Cambridge é mais fiel ao original: “[...] the unity that the object makes necessary can be nothing other than the formal unity of the consciousness in the synthesis of the manifold of the representations”. Sobre a diferença de interpretação entre as duas formas da passagem, cf. Riehl, *Der Philosophische Kritizismus*, II, Engelmann, 1ª ed., Leipzig. 1879, p.383-384.

consciência, ao passo que, do lado de Jacobi e de Fichte, é o entendimento que apõe o objeto ao fenômeno, ao produzir unidade sintética no múltiplo da intuição. Assim, nesse ponto pelo menos, não é de maneira *inteiramente invertida* que ambos reproduzem Kant?

Não há sombra de dúvida de que é tese central de Kant, expressa em particular nas duas versões da dedução transcendental, que o conhecimento objetivo, no sentido mais estrito, envolve uma unidade de representações que não é *dada* com os próprios objetos, mas é primeiro *produzida* por um ato de síntese governado por regras. Se é verdade que a Dedução A afirma apenas lá no meio (na síntese de reconhecimento) que “conhecemos o objeto quando produzimos unidade sintética no múltiplo da intuição” (A 104), também é verdade que a Dedução B introduz desde o início (§ 15) tese similar: “não podemos nos representar nada como ligado no objeto (Objekt) sem que nós mesmos antes o tenhamos ligado, e, entre todas as representações, a *ligação* é a única que não é dada pelo objeto, mas só pode ser erigida pelo próprio sujeito, porque é um ato de sua auto-atividade (*Selbsttätigkeit*)” (B 130). Ora, que é a ligação senão, como esclarece Kant, do que a “representação da unidade *sintética* do múltiplo”? (B 130).

Contudo, em face da questão suscitada pela passagem de Kant (“die Einheit, welche *der* Gegenstand notwendig macht, ist die formale Einheit des Bewusstseins”), não seria possível e talvez até mesmo necessário pensar, contra a torção de Jacobi e de Fichte e sem ferir as premissas críticas mais fundamentais, que de algum modo é o objeto que torna necessária a unidade da consciência? Mais do que isso, se levarmos em conta o contexto de onde extraímos a passagem da *Crítica*, seria possível entender que esse objeto, por ser dito o objeto “que corresponde ao conhecimento e, por isso, dele distinto” (A 104) – refere-se ao próprio objeto transcendental = X? Isto é, refere-se a *algo* em geral = X que, embora visado pelo representar em geral e incognoscível como possa ser em si mesmo, é, em última análise, uma *coisa* radicalmente distinta da representação à qual se refere o ato de representar?

Convém, pois, para pensar essa questão, deter-se nas duas proposições que Fichte extrai da paráfrase que Jacobi faz da Dedução-A:

1. O entendimento é o fundamento da objetividade (o entendimento “apõe o objeto ao fenômeno”), na medida em que liga o múltiplo do fenômeno em uma consciência;

2. O conceito dessa unidade é a representação do objeto = X, objeto, porém, que não é o objeto transcendental *qua* coisa em si mesma, pois deste não conhecemos nada.

2. A SEGUNDA PROPOSIÇÃO DE FICHTE: A UNIDADE DE REPRESENTAÇÕES É A REPRESENTAÇÃO DO OBJETO = X

Começemos pela segunda afirmação, isto é, de que o objeto = X “não é o objeto transcendental (i. e., a coisa em si), pois deste não conhecemos nada”. Se fizermos o confronto com a *Crítica*, veremos que, na verdade, Kant diz, no contexto da dedução da primeira edição, que o objeto = X é o objeto transcendental (A 109). Apesar dessa pequena imprecisão terminológica, Fichte não está inventando nada ao dizer que o objeto = X não é a coisa em si mesma. O próprio Kant afirma, alhures, que objeto transcendental = X é apenas o *conceito* da unidade de representações e, por isso mesmo, não é nada senão um mero *correlato da apercepção*.¹¹ Que significa ser correlato da apercepção? Poderia muito bem significar, como esclarece um intérprete, que “o objeto seria um simples termo de referência que o espírito se daria para relacionar suas representações em vista de lhes impor, como consequência, um acordo necessário”.¹² Desse modo, o objeto transcendental = X, como fundamento da unidade e do acordo das representações entre si, não é uma

¹¹ “Esse [objeto transcendental] significa apenas um algo = X, do qual não sabemos absolutamente nada nem em geral podemos saber (segundo a atual constituição de nosso entendimento), mas que apenas pode servir como um correlato da unidade da apercepção para a unidade do múltiplo na intuição sensível, por meio da qual o entendimento unifica-o em um conceito de um objeto [*Gegenstand*]”. (A 250-251)

¹² LACHËZE-REY, *L’Idealisme Kantien*, Paris: Alcan, 1931, p.398.

entidade, não é uma coisa, não é um algo, mas é aquilo que faz que o múltiplo possua unidade, conferindo-lhe relação a um objeto: “o conceito puro desse objeto transcendental [...] é aquilo que pode conferir a todos os nossos conceitos empíricos relação em geral a um objeto, isto é, realidade objetiva” (A 109). Em outras palavras, o objeto transcendental, longe de ser coisa, não é nada mais do que um conceito, ou melhor, mera função de relacionar entre si o múltiplo de representações. Nesse sentido, o objeto transcendental designa o simples conceito da unidade da regra de síntese, configurando-se como o nome coletivo para todas as categorias, daí que seja designado como correlato da apercepção transcendental.

Tudo iria bem e o jogo já estaria decidido se não houvesse inúmeras passagens da *Crítica* nas quais Kant parece dar razão precisamente aos intérpretes desdenhados por Fichte. E isso não apenas em passagens esparsas, nas quais o objeto transcendental = X é dito ser o fundamento incognoscível, não sensível das representações sensíveis (A 379-380, 393), mas na própria investigação do conceito de objetividade, mais precisamente, no interior mesmo da Dedução-A. Se é verdade que esta diz que o objeto transcendental = X é mero correlato da apercepção transcendental, também é verdade que afirma que o objeto transcendental é um ente, isto é, um *algo* em geral =X, isto é, uma *coisa* que, embora seja desconhecida em si mesma, é, ainda assim, um termo radicalmente exterior ao qual correspondem nossas representações.¹³ Com que cenário deparamos? De um lado, na própria Dedução-A, temos que o objeto transcendental = X equivale à coisa em si mesma, *algo* distinto da representação; de outro lado, temos que o objeto transcendental = X é mero correlato da apercepção, de modo que a coisa distinta da representação é tanto quanto um *nada* para nós.

¹³ “É fácil de ver que esse objeto [o objeto das representações] tem de ser pensado somente como algo em geral = X, porque, fora de nosso conhecimento, nada temos que possamos, como correspondente, contrapor a esse conhecimento.” (A 104). Note-se que, aqui, o objeto transcendental, longe de ser um nada, é dito ser *algo*, isto é, algo em geral =X.

Certos intérpretes não deixaram de apontar o que acreditam constituir incongruência, ambiguidade ou aporia na teoria do objeto transcendental.¹⁴ Embora cada um deles apresente sua própria explicação do alegado descompasso, todos concordam que a doutrina crítica por excelência é a que, deixando de lado a coisa em si mesma como uma existência radicalmente exterior à representação, faz do objeto transcendental = X o mero correlato da apercepção. Nesse sentido, consciência de si e consciência do objeto (unidade de representações) não seriam nada senão dois lados da mesma moeda.¹⁵

Não cabe aqui examinar de modo mais detido a teoria do objeto transcendental, pois já o fizemos em outro lugar.¹⁶ Cabe apenas examiná-la na exata medida em que permite aferir se a tese de que consciência de si e a consciência do objeto são dois lados da mesma moeda excluiria por completo a referência a algo não representacional, coisa distinta, como tal, das representações unificadas pelo entendimento. Note-se, antes de tudo, que esse algo = X, entendido como coisa não representacional, pode ter lugar na teoria do objeto transcendental sem ambiguidade, incongruência ou aporia. De que modo? A distinção entre o objeto transcendental como coisa em si mesma e o objeto transcendental como correlato da apercepção não nos põe diante de duas alternativas excludentes entre si, mas nos con-

¹⁴ Bastam aqui alguns exemplos: “Encontramo-nos diante de uma manifesta falta de equilíbrio na tese crítica. A teoria do ‘Gegenstand’ parte de um objeto transcendental – *qua* coisa em si – e termina com um objeto transcendental *qua* apercepção” (H. J de Vleeschauwer, *La Déduction Transcendentale dans l’Oeuvre de Kant*, vol. II, p.296). Cf. tb. Gérard Lebrun, A aporética da coisa em si, in: *Sobre Kant*, Iluminuras – Edusp, 1993; Lachièze-Rey, *L’Idéalisme Kantien*, Paris: Alcan, 1931, p.418; R. P Wolff, *Kant’s Theory of Mental Activity*. 2. ed. Mass: Gloucester, 1973, p.137. Sobre a interpretação de Kemp-Smith acerca do objeto transcendental, WOLFF, R.p. *op. cit.*, p.135. Segundo Allison: “A ambiguidade está, obviamente, fundada no fato de que Kant passa, sem advertência, de uma concepção vaga do objeto transcendental, como uma entidade em geral desconhecida e transcendente, para o objeto concebido ou interpretado pelo filósofo transcendental como o objeto ao qual reportamos os fenômenos” (*Kant’s concept of the transcendental object*, Kant-Studien, Heft 2, 1968, p.182). Mais tarde, Allison parece modificar sua interpretação. Longe de haver alguma ambiguidade surgida em virtude de Kant passar tacitamente do objeto transcendental como coisa em si para o objeto transcendental como correlato da apercepção, haveria na verdade a ultrapassagem, legítima, de uma análise transcendentalmente realista, própria do senso comum, para uma análise transcendental das condições de representação de um objeto (Cf. *Kant’s Transcendental Idealism, revised and enlarged edition*. New Haven: Yale University Press, 2004, p.60-61).

¹⁵ Cf., por exemplo, Allison: “Aqui, Kant enunciou a tese que vai constituir-se no verdadeiro ponto de partida do idealismo alemão; ou seja, que a consciência de si e a consciência de um objeto não são fatos isolados, mas condicionam-se mutuamente” (Allison, *Kant’s concept of the transcendental object*, Kant-Studien, Heft 2, 1968, p.176).

¹⁶ SANTOS, Paulo R Licht dos. A teoria do objeto transcendental. *O que nos faz pensar*. Revista da PUC-RJ, 2005.

vida a pensar o argumento de Kant como um único argumento constituído de dois passos, distintos porém complementares. Como entender isso? De maneira bastante simplificada, a análise do que seja o conhecimento objetivo, a partir da noção da representação, perfaz o primeiro passo do argumento: a representação, como representação, pode ter por objeto outra representação. Mas para não cair numa regressão infinita ou num círculo perpétuo, tem-se de admitir que, em última análise, a representação tem por objeto algo distinto da representação e, assim, algo exterior a ela e ao sujeito da qual é modificação.¹⁷ Esse primeiro passo do argumento firma-se no terreno delimitado pela *Estética transcendental* e tem como tema a relação da *multiplicidade* de representações sensíveis com a coisa que é delas distinta, aquilo que é, independentemente da *Vorstellungskraft*. Aqui o objeto da representação, o objeto transcendental, é algo (*Etwas*) e assume ao menos alguma densidade ontológica: é algo, e não um nada. Mas precisamente porque é algo desconhecido, não temos acesso à sua unidade intrínseca, apenas à multiplicidade de representações sensíveis que se referem a ele ou *podem*, em princípio, referir-se a ele, a partir do momento em que são sintetizadas segundo conceitos. Desse modo, somos levados ao segundo passo: a atividade de síntese produz a *unidade* de representações, reportando-a a algo exterior à representação, algo em geral = X que é assim representado como objeto. Dessa maneira, o segundo passo do argumento, apoiando-se no terreno delimitado pela *Analítica transcendental*, não é a substituição ou superação do primeiro passo, mas segue-se dele e, como tal, o pressupõe. Que significa isso? Significa que a unidade das representações, isto é, o acordo delas entre si (o tema investigado no segundo passo) só é concebível com a tese da correspondência delas com um objeto distinto das representações (o tema do primeiro passo).

¹⁷ “[...] segue-se naturalmente do conceito de um fenômeno em geral: que lhe tenha de corresponder algo, que em si não é fenômeno, porque o fenômeno, por si mesmo e fora de nosso modo de representação, não pode ser nada; conseqüentemente, se não se deve produzir-se um círculo perpétuo, a palavra fenômeno já indica uma relação a algo, cuja representação imediata é sem dúvida sensível, mas que em si próprio, mesmo sem essa constituição (*Beschaffenheit*) de nossa sensibilidade (sobre a qual se funda a forma da nossa intuição), tem de ser algo (*Etwas*), i. e., um objeto independente de nossa sensibilidade” (A 251-2).

E a que conclusão se chega? A de que a *Crítica* renuncia plenamente ao conhecimento do objeto transcendental =X, pois é resultado incontornável da *Estética transcendental* que não podemos conhecer as coisas como são em si mesmas, isto é, com abstração das condições sensíveis de conhecimento. Por isso, não se pode atribuir ao objeto transcendental a função de ser o *fundamento da unidade* das representações; nesse último sentido, ele é *Nichts*, um nada para nós e, por isso, sabemos tão-somente *que é*, mas não *o que seja*. Não obstante, a *Crítica* mantém, no interior mesmo da análise da objetividade empreendida na Dedução-A, que a referência do conhecimento a *Etwas*, a algo distinto da representação, é indispensável na explicação da objetividade do conhecimento. Disso se infere, enfim, que o objeto transcendental = X, na condição de correlato da apercepção transcendental, permanece como *algo* visado pela consciência através de sua atividade de unificação. Nesse sentido, esse *Etwas*, embora *Nichts* como fundamento da unidade, é, não obstante, concebido como o termo geral de referência, não representacional, da atividade unificadora das representações.

Decerto, essa conclusão, deve-se reconhecer, não deixa de ser desconcertante. Pois talvez até mesmo se possa aceitar, embora com muitos escrúpulos, que a coisa considerada em si mesma tenha lugar garantido na filosofia crítica como a contrapartida necessária da própria noção de fenômeno. Mas o lugar em que menos se esperaria encontrá-la é justamente lá, onde acabamos de encontrá-la: na análise da objetividade e, por isso, na consciência de si que é desta inseparável.

3. A PRIMEIRA PROPOSIÇÃO DE FICHTE:

O ENTENDIMENTO APÕE O OBJETO AOS FENÔMENOS

Não é de estranhar essa conclusão, por dois motivos, indireto um e direto o outro. Em primeiro lugar, a via indireta é precisamente a que aca-

bamos de trilhar na teoria do objeto transcendental. No entanto, esse caminho não parece ser o mais seguro, precisamente por ser indireto: parte da análise do conceito de fenômeno – domínio *da sensibilidade* – para depois chegar ao conceito de consciência de si como consciência que, no registro da objetividade, tem como correlato do objeto categorialmente conhecido o objeto transcendental = X.¹⁸ Resta, talvez, outro caminho, desta vez direto. É direto porque não vai de baixo para cima, da noção de fenômeno para a condição intelectual suprema da objetividade, a apercepção transcendental; ao contrário, indo de cima para baixo, segue da consciência de si para chegar a algo distinto e independente dela. Desde já se nota que por esse caminho direto alcança-se precisamente o inverso do que o sugerido na segunda proposição de Fichte extraída de Jacobi. Quer dizer, por esse caminho alcançamos a coisa distinta do eu tendo exatamente como ponto de partida a consciência de si. Como se daria isso?

Na primeira parte da Dedução-A (usualmente conhecida como dedução subjetiva), Kant estabelece uma correlação entre a identidade da consciência e a identidade do ato de síntese: [...] a mente não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no diverso das suas representações, se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a síntese de apreensão [...] a uma unidade transcendental (A 108).

De um lado, está a consciência que a mente é a mesma no diverso de suas representações: ela pensa “a sua própria identidade no diverso das suas representações”; de outro lado, está a consciência que ela tem da identidade do seu ato de unificar representações: ela tem diante dos olhos “a identidade do seu ato, que submete a síntese de apreensão [...] a uma unidade transcendental”. Qual a relação entre ambos os lados? A passagem em questão estabelece, claramente, uma correlação entre eles, mais precisamente, diz que o primeiro depende do segundo e o tem como condição (por meio da expressão: “se não tivesse...”). Com efeito, segundo

¹⁸ Pode-se, na verdade, ver uma diferença entre o objeto transcendental = X, a coisa em si mesma = X e o algo em geral = X (cf. Bernard Rousset, *La Doctrine Kantienne de l' Objectivité*. Paris: Vrin, 1967, p.318). Aqui, porém, tratamos da questão de modo simplificado, ignorando a diferença.

essa correlação, a mente só pode reconhecer que é a mesma no diverso de suas representações (“pensar *a priori* a sua própria identidade”) se tiver diante dos olhos a identidade do ato que confere unidade a esse diverso (“a identidade do seu ato, que submete a síntese de apreensão [...] a uma unidade transcendental”). Quer dizer, a consciência só pode pensar *a priori* a sua identidade porque tem diante dos olhos a identidade de seu ato de síntese.¹⁹ Ora, o que é que confere identidade ao ato de síntese senão o fato de ser conduzido por uma regra, isto é, por um conceito puro?²⁰ Assim, somente por eu seguir regras (no caso, regras *a priori*, isto é, necessárias e universais), é que cada uma de minhas representações se inscreve no *mesmo* ato; formam, assim, uma unidade de representações e não um agregado surgido de uma justaposição ou associação arbitrária.

O resultado líquido, portanto, é que a consciência da identidade de si só é possível pela consciência de um ato de síntese submetido a uma regra. Embora haja diferenças importantes entre a dedução transcendental da primeira e a da segunda edição da *Crítica*, parece plausível considerar que também esta última estabelece, assim como a primeira, que a consciência da identidade de si depende da unidade do ato de síntese do múltiplo de representações. Como diz Kant na Dedução B: “[...] somente porque posso ligar um múltiplo de representações dadas em *uma* consciência, é possível que eu me represente *a identidade da consciência nessas representações*, i. e., a unidade *analítica* da consciência somente é possível sob o pressuposto de qualquer unidade *sintética*”²¹ (B 133).

A esta altura, parece que perdemos inteiramente o passo: onde estaria o caminho direto, de cima para baixo, que levaria do princípio da consciência de si para a coisa radicalmente distinta dela? Ora, esse caminho se encontra precisamente na correlação entre o princípio que enuncia a uni-

¹⁹ DE VLEESCHAUWER, *op. cit.*, III, p.106.

²⁰ A 112: “Assim, o conceito de uma causa não é nada mais do que uma síntese (do que segue na série temporal com outros fenômenos) *segundo conceitos*, e sem tal *unidade*, que tem *a priori* a sua regra e submete a si os fenômenos, não se alcançaria a unidade percorrente e universal e, por isso, necessária da consciência no múltiplo de percepções”.

²¹ B. LONGUENESSE, B.: “[...] antes do que à unidade sintética, o *eu penso* deve ser assimilado ao que Kant chama de unidade analítica da consciência [...]” (*Kant et le Pouvoir de Juger*. Paris: PUF, 1993, p.67).

dade do ato de síntese e o princípio da identidade da consciência ou, em outros termos, no princípio de que a unidade analítica da consciência pressupõe a unidade sintética. Leia-se o que diz a Dedução-B.²²

Mas esse princípio [o da unidade sintética da apercepção] não é um princípio para todo entendimento possível em geral, mas só para aquele, cuja pura apercepção na representação: *eu sou* não dá ainda nenhum múltiplo. Um entendimento que, tomando consciência de si mesmo, desse igualmente o múltiplo da intuição, um entendimento, por cuja representação igualmente existissem os objetos dessa representação, *não teria* necessidade de um ato particular de síntese do múltiplo para a unidade da consciência, *como disse carece o entendimento humano, que só pensa, não intui* (B 138-139, grifo nosso).

Kant não poderia ser mais claro: a “necessidade de um ato particular de síntese do múltiplo para [haver] a unidade da consciência” não se aplica *a todo* entendimento possível, mas tão só ao entendimento humano, “que só pensa, não intui”. Dito de outro modo, a atividade categorial de síntese não cabe a um entendimento que daria ou produziria o próprio objeto ao tomar consciência de si mesmo:

[...] se quisesse pensar um entendimento, que por si próprio intuisse (como porventura um entendimento divino, que não representasse objetos dados, mas cuja representação daria ou produziria, ao mesmo tempo, os próprios objetos), as categorias não teriam qualquer significado em relação a tal conhecimento (§ 21; B 145).

Em contraste com o entendimento humano, não cabe a um entendimento não discursivo (que é certamente um entendimento arque-

²² Neste trabalho nos fiamos na afirmação expressa de Kant de que as duas edições da *Crítica*, e portanto, também da *Dedução transcendental*, diferem apenas no modo de exposição, mas não no teor das próprias proposições e provas (B XXXVIII-XL). Sabe-se o quanto os intérpretes têm duvidado dessa afirmação, o que basta para indicar o caráter provisório da análise aqui proposta. Mas desde já convém registrar uma possível diferença no ponto que nos interessa (em particular entre A 108/B 137). Segundo Guido de Almeida, “na segunda edição, não é a efetuação atual de uma síntese, mas a consciência de poder ligar representações que é a condição da unidade da apercepção” (“Consciência de si e conhecimento objetivo na dedução transcendental de I. Kant”. *Analytica*, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 1, n. 1, p.207 n. 24, 1993.)

típico ou intuitivo) o princípio de que a unidade analítica só é possível pela unidade sintética da apercepção (nos termos da Dedução-B), ou, (nos termos da Dedução-A) o princípio de que a mente só pode pensar *a priori* a sua própria identidade ao ter diante dos olhos a identidade do ato de síntese das representações sensíveis.²³ Depreende-se dessa contraposição que, para um entendimento não discursivo, como lembra De Vleeschauwer, “o pensamento veria a consciência compreender analiticamente toda a matéria possível do conhecer, pois desde então nenhuma matéria seria estranha à consciência. Essa seria simplesmente a unidade analítica, não exigiria nenhum trabalho sintético, em suma, seria uma espontaneidade absoluta”.²⁴

Dessa contraposição, é possível extrair como consequência que o entendimento humano, que necessita de um ato particular de síntese do múltiplo para a identidade da consciência, refere-se necessariamente a algo outro, distinto dele, em diversas modulações:

1. Refere-se, antes de tudo, *a um múltiplo sensível*, que é dado independentemente do pensamento. De fato, reconhecer que o entendimento discursivo apenas produz a representação *formal* da unidade do múltiplo dado é reconhecer que o múltiplo tem de ser *dado* “de outra parte”: “[As categorias] são apenas as regras para um entendimento, do qual todo o poder consiste no pensamento, isto é, no ato de submeter à unidade da apercepção a síntese do múltiplo, que lhe foi dado, de outra parte, na intuição” (§ 21, B 145).

2. Mas, deste modo, já está inscrito num entendimento discursivo (que carece, portanto, de categorias para unificar representações), não apenas a referência ao múltiplo da intuição sensível, mas também ao *fenômeno*, o objeto dado em uma intuição empírica: “o pensamento de um objeto em geral só pode converter-se em nós num conhecimento, por

²³ Quando Kant diz que a consciência de si só é possível como tal por ter *diante dos olhos* a identidade do seu ato [“die Identität seiner Handlung vor Augen”] não se encontraria aí, em rigor, o que para Fichte é intuição intelectual? “A intuição intelectual, da qual fala a Doutrina-da-Ciência – não se reporta a um ser, mas a um agir [Handeln], e não é sequer assinalada por Kant (exceto, caso se queira, mediante a expressão: *apercepção pura*) (FICHTE, SW, I, 472).

²⁴ DE VLEESCHAUWER, *op.cit.*, vol. III, p.117.

meio de um conceito puro do entendimento, na medida em que este conceito se refere a *objetos dos sentidos*²⁵ (B 146-147). Daí a contraposição com um entendimento divino: não representaria *objetos dados*, mas por “cuja representação daria ou produziria, ao mesmo tempo, os próprios objetos” (§ 21; B 145).

3. O princípio de que, para o entendimento discursivo, a unidade originariamente sintética da apercepção é condição de todo pensar (B 138) não implica apenas que o entendimento se refere a algo que, embora distinto do pensar, continua, no entanto, a ser da ordem da mera representação, o múltiplo sensível dado e o fenômeno determinado segundo conceitos puros (em última análise, meras modificações da sensibilidade); mas também implica a relação com o negativo do fenômeno, isto é, com algo radicalmente distinto da representação sensível: a *coisa em si mesma*. Pois dizer que o entendimento discursivo só conhece as coisas como fenômenos (ponto 2, acima) é também admitir, no mesmo lance, que ele não as conhece como são em si mesmas. Em outras palavras, no princípio de um entendimento discursivo está implicado, quando é questão do conhecimento objetivo, não apenas a relação com o fenômeno, mas também com o correlato do fenômeno, a coisa considerada em si mesma, com abstração das condições sensíveis do aparecer. Esse ponto pode ser melhor elucidado no contraste com o conceito (problemático) de entendimento intuitivo: neste, o pensamento, como espontaneidade absoluta, não careceria de nenhuma atividade de síntese; compreenderia, pois, “analiticamente toda a matéria possível do conhecer, e desde então nenhuma matéria seria estranha à consciência”.²⁶ Sendo a matéria de conhecimento (objeto) inteiramente transparente para a consciência que a produz, não vigora a distinção entre a coisa tal como aparece e *esta mesma coisa* considerada em si mesma, à parte das condições sensíveis do aparecer; nem, portanto, entre o conhecimento do fenômeno e a incognoscibilidade de como este é em si mesmo.

²⁵ B 148 “[...] as categorias só servem para o conhecimento das coisas, na medida em que estas são consideradas objeto de experiência possível”.

²⁶ DE VLEESCHAUWER, *op. cit.*, III, p.117.

Em suma, o duplo ponto de vista sobre o mesmo objeto está inscrito na própria natureza do entendimento discursivo.

4. O princípio supremo do entendimento discursivo não traz consigo apenas a correlação entre o conceito de fenômeno e o conceito de seu correlato, a coisa em si mesma, mas também implica a possibilidade de o pensar referir-se a uma existência que é, como tal, inteiramente independente do pensamento e das condições sensíveis; referência, portanto, à existência da coisa distinta do representar. De fato, afirmar que nosso entendimento é discursivo é, enfim, reconhecer que a existência da coisa conhecida como fenômeno não é produzida nem pela atividade de síntese nem, *a fortiori*, pela sensibilidade, pura passividade. Assim, pensa-se uma existência, que é existência pensada, sem dúvida; mas é pensamento de algo cuja existência não é conceitual nem, em rigor, sensível, já que é pensamento da existência do que aparece – mas à parte das próprias condições sensíveis. Aqui vale mais uma vez o contraste com o entendimento intuitivo. O entendimento discursivo, não sendo “um entendimento [...] por cuja representação igualmente existissem os objetos dessa representação”, requer um ato particular de síntese de um objeto cuja existência não pode ser senão atribuída à coisa que, embora dada como fenômeno, é em si mesma distinta de toda representação, sensível ou não. Por isso, Kant vai insistir, nos *Prolegômenos*, que no idealismo crítico não há “[...] dano para a existência efetiva das coisas exteriores”²⁷ (IV, p.288), não podendo, assim, ser confundido com nenhuma outra forma de idealismo: “a existência [*Existenz*] da coisa que aparece não é deste modo suprimida, como no autêntico idealismo, mas mostra-se unicamente que ela [i. e., a coisa que aparece] de modo algum pode ser conhecida como seja em si mesma pelos sentidos” (IV, p.289). Atenção: Kant não diz que seu idealismo não suprime a existência do que aparece (isto é, que não revoga a existência do fenômeno como objeto do sentido externo); mas diz: não suprime a existência da coisa que

²⁷ Cito a tradução de Artur Morão (*Prolegômenos a toda a metafísica futura*, Lisboa: edições 70, 1987. Lisboa: edições 70, 1987), modificando-a quando julgo necessário.

aparece.²⁸ É nesse sentido, talvez (e aqui se deve dar toda a ênfase a esse talvez) que, do interior da própria consciência de si, a coisa em si mesma seja caracterizada, no *Opus postumum*, como expressão da atividade do sujeito: “o material – a coisa em si – é = X, é a mera representação de sua atividade [i. e., do sujeito]” (XXII, p.37).

Mas se é assim, não terá razão, afinal de contas, Fichte, que argumentava, contra o kantismo dos kantianos, que a coisa em si mesma, como mero pensamento, posto pelo eu, não era distinto dele? É preciso notar, no entanto, que a fórmula do *Opus postumum* não assinala, necessariamente, que a coisa em si mesma seja mero *ens rationis* cuja função é tão-só limitar a objetividade à esfera dos fenômenos, suprimindo a espessura ontológica da coisa (*ens*). Talvez essa fórmula exprima, e no contexto da *Crítica* faz todo o sentido pensar assim, a finitude inscrita na própria atividade de um pensar que, carecendo de “um ato particular de síntese do múltiplo para a unidade da consciência”, não produz o múltiplo de representações nem a existência dos objetos. Se for realmente assim, a simples representação da nossa atividade (como atividade de síntese) remete a *algo* que, por ser independente das condições de representação e, por isso, incognoscível quanto ao que seja em si mesmo, não pode ser assinalado senão como uma coisa em si = X. A finitude, expressa nessa fórmula, é, sem dúvida, a constatação antropológica da finitude do sujeito (a qual muitas vezes encontra sua expressão na cláusula restritiva: pelo menos a nós, homens – *wenigstens uns Menschen*). Porém, mais do que mero registro antropológico, a finitude é a expressão que está *inscrita na própria atividade de*

²⁸ Nesse registro, a existência da coisa em si mesma não se reporta a um objeto suprassensível, além do fenômeno, mas trata-se da *mesma existência* que pode ser considerada de dois pontos de vista: pode ser considerada como aparece e como pode ser em si mesma, isto é, com abstração das condições sensíveis. Algumas passagens dos *Prolegômenos* dão testemunho disso: “eu, pelo contrário [do idealista] afirmo: são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que *elas* possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os *seus* fenômenos [...]” (IV, p.288). Elas: as mesmas coisas que são dadas como fenômenos não podem ser conhecidas como são em si; igualmente: conhecemos apenas os seus fenômenos, isto é, conhecemos o aparecer dessas mesmas coisas que ignoramos como são em si mesmas. O que fundamenta a formulação antiidealista dos *Prolegômenos* é a doutrina, central em toda a filosofia crítica, da heterogeneidade das condições de representação e, assim, do caráter discursivo de nosso entendimento: “o entendimento não tem intuição, mas apenas reflete” (IV, p.288). Desde que o conhecimento pode, em princípio, comportar uma dupla relação (sensível e intelectual) com as coisas, a *mesma* coisa que é dada como fenômeno pode ser pensada em uma única relação, com abstração, por exemplo, das condições formais sensíveis.

síntese: “atividade não intuitiva nem material”,²⁹ a qual, por isso mesmo, não atinge a existência a partir do plano da mera forma.

Esse resultado, aceitando-o como correto, abre o caminho para duas implicações, às quais aqui só podemos aludir brevemente: 1) uma implicação que diz respeito ao objeto como o fundamento real da consciência e 2) outra que diz respeito à consciência como fundamento formal da unidade da síntese.

1. Que devemos entender por fundamento de realidade? Em resposta a Eberhard, Kant explica que “o fundamento da existência de uma coisa, como fundamento de realidade, tem de ser sempre distinto dessa coisa, e essa, então, tem de ser necessariamente pensada como dependente de outra”.³⁰ Assim, se é verdade que a consciência é fundamento meramente *formal* ou *ideal* da objetividade, então também é verdade que o fundamento real não pode ser senão a existência mesma da coisa = X que, no processo de objetivação das representações, é tida como o objeto transcendental = X (sabemos que este é, embora não o que seja). Se for assim, a coisa em si = X é o *fundamento real* da unidade *efetiva* da consciência, isto é, a unidade formal da consciência só vem a ser na determinação como objeto de algo cuja existência lhe escapa por inteiro e, nesse sentido, é exterior a ela (exterior, isto é, independente dela).

2. Esse ponto *anuncia* outra consequência importante. Se o objeto transcendental = X é o fundamento da realidade do conhecimento, então ele vai se mostrar também como o algo visado pela síntese de representações, algo, porém, sempre incognoscível em como possa ser em si mesmo, à parte das representações unificadas. Em outras palavras, o objeto transcendental = X impõe, como centro de gravidade da consciência, uma direção ao movimento construtor do conhecimento objetivo. Nesse sentido, é o objeto, na sua dimensão mais ampla de coisa não representacional ao qual se refere a síntese de representações sensíveis, que torna necessária a unidade formal da consciência.

²⁹ ROUSSET, Bernard *op. cit.*, p.173.

³⁰ Entdeckung, VIII, p.198.

Daí que as conclusões acima convirjam para este ponto: o plano da consciência de si e da atividade de síntese não é a supressão do plano do ser. Quer dizer, no quadro da filosofia crítica, a objetividade de nossas representações não pode ser inteiramente reduzida às condições imanentes da consciência. Sem dúvida, à primeira vista parecia incontornável pensar, com Fichte, que no idealismo transcendental mais decidido “todo ser só pode surgir por meio do pensamento da inteligência” (FICHTE, SW, I, p.483).

No entanto, se a consciência de si no entendimento discursivo, por não ser espontaneidade absoluta para a qual o ser é inteiramente transparente (para a qual, portanto, não vigora a distinção entre a existência da coisa que aparece, incognoscível em si mesma, e o aparecer desta coisa segundo as condições sensíveis), então a consciência de si, como consciência do seu ato de sintetizar representações segundo regras, tem como contrapartida necessária a consciência de uma existência que, por não ser criada por tal ato, é radicalmente distinta dela. Sendo assim, não podemos dizer que a consciência de si somente *é*, como consciência do objeto, porque o objeto transcendental = X *é*?

Se essa interpretação for correta, então parece ter razão um velho intérprete de Kant, hoje fora de circulação. Pois foi Riehl quem, em 1876, assinalou que a citação que Fichte havia extraído de Jacobi não apenas reproduzia de modo imperfeito o texto original da *Crítica da razão pura*, mas até mesmo invertia, gramaticalmente, o que Kant escrevera. Como diz Riehl em *Der Philosophische Kritizismus*:

“Se a verdadeira intenção de Kant devesse ser expressa de modo *idealista*, então deveria ser dito: a unidade, a qual torna necessário o objeto, é a unidade formal da consciência. No entanto, é dito: o objeto torna necessária a unidade formal da consciência. Portanto, é o objeto que é o fundamento da unificação da consciência; o objeto é o *limite*, que é *posto* para a consciência, não o limite que a consciência se põe. O objeto dá para as funções unificadoras da consciência, indeterminadas em si, um firme ponto de relação e apoio. A unidade formal possível da consciência torna-se unidade real pelo próprio objeto. Somente a forma do

objeto em geral origina-se [...] da unidade formal da consciência. Aquilo que realiza essa forma é o objeto, que se exterioriza na ligação *determinada* de seus fenômenos”.³¹

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso reconhecer que, mais do que percorrer integralmente o que denominamos o caminho, direto, de cima para baixo, limitamo-nos aqui a algumas indicações do que possa ser. De fato, em primeiro lugar, passamos, sem mais, da primeira edição para a segunda, fiando-se apenas na palavra de Kant de que teria modificado o modo de exposição, mas não o teor das teses. Em segundo lugar, a via de cima para baixo parece alcançar, isoladamente, menos do que a teoria do objeto transcendental proporciona. Nesta, o objeto transcendental = X é pensado como a coisa não representacional que, embora incognoscível, ou melhor, precisamente porque incognoscível é o termo geral de referência das representações unificadas pela síntese. No caminho direto, de cima para baixo, porém, a coisa em si não passa senão do negativo da unidade da apercepção transcendental: um entendimento que carece de um ato particular de síntese tem de receber o múltiplo alhures, na sensibilidade, e por isso só conhece a existência das coisas como fenômenos, mas *não* como possam ser em si mesmas. Aqui, portanto, o exterior radical da representação não desempenha o mesmo papel que na teoria do objeto transcendental da primeira edição da *Dedução*. Diante disso, deveríamos declarar desde já a insuficiência do caminho direto? Ao contrário, impõe-se a tarefa de percorrê-lo a partir do

³¹ RIEHL, *op. cit.*, p.383-4. (*Objeto*, no texto de Riehl, é o objeto diferente da representação formal do sujeito, i. e., é o objeto transcendental *qua* coisa em si, ou melhor, a coisa = X *qua* objeto transcendental.) É interessante o comentário de De Vleeschauwer sobre a interpretação proposta por Riehl: “A interpretação que acabamos de dar [a unidade da consciência torna possível o objeto] é, sem dúvida nenhuma, idealista, mas nos foi imposta pelo texto. Ora, Riehl é de opinião contrária: ‘o objeto faz possível, diz ele, a unidade formal da consciência[...]’. É de sua parte um erro devido à sua tendência de encontrar em Kant uma doutrina (realista) homogênea, ao passo que ela não o é senão parcialmente” (*op. cit.*, II, p.275). Essa objeção, que parece apostar antes na heterogeneidade das teses kantianas, não ignora, no fundo, a análise de Riehl, pela qual a consciência é o fundamento formal da unidade (*idealer Grund*), ao passo que o objeto transcendental é o fundamento real (*realer Grund*) da unidade da consciência?

papel que o juízo, em lugar da síntese, desempenha na explicação da unidade objetiva da apercepção, o traço peculiar da Dedução-B.³²

Talvez se possa imaginar, por fim, uma objeção mais radical à tentativa aqui esboçada e ao projeto de complementá-la futuramente. O caminho direto aqui proposto não consistiria na transgressão mais flagrante dos limites críticos? Pois não seria a tentativa de conceber dogmaticamente a relação da representação com algo exterior a ela, ignorando que o mérito peculiar de Kant teria sido, talvez, a completa interiorização do objeto à representação? Traçar limites ao conhecimento e ao pensar é, sem dúvida, tarefa da *Crítica*. Mas o limite, adverte Kant nos *Prolegômenos* (§ 59), “pertence tanto ao que nele está incluído como ao espaço situado no exterior de um todo dado”. Dessa maneira, o limite pode pertencer, em princípio, tanto à representação quanto ao seu exterior radical, aquilo que não é representação, mas por ela visada. Nossa tentativa não consiste, portanto, senão em procurar percorrer o tênue fio pelo qual a *Crítica* delimita a objetividade.

REFERÊNCIAS

ALLISON, H. Kant's concept of the transcendental object. *Kant-Studien*, Heft 2, 1968.

_____. *Kant's transcendental idealism*. Rev. and enlar ed. New Haven: Yale University Press, 2004.

ALMEIDA, G. de. Consciência de si e conhecimento objetivo na dedução transcendental de I. Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 1, n. 1, p.187-219, 1994.

BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

³² GUIDO DE ALMEIDA, *op. cit.*, p.214.

FICHTE, J. G. *Oeuvres Choisis de philosophie première (1794-1797)*. Paris: Vrin, 1964.

_____. Segunda introdução à Doutrina-da-Ciência, I, 481. In: *Sämmtliche Werke*. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. (Reprodução em CD-Rom: *Fichte im Kontext, Werke auf CD-Rom*, 1997).

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. Original: *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Akademie Ausgabe, 1922 ss. V. III.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987. Original: *Prolegomena*. In: *Kant's Gesammelt Schriften*. Berlin: Akademie Ausgabe, 1922, v. IV.

_____. *Entdeckung*, . In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Akademie Ausgabe, 1922. V. 7.

LACHIÈZE-REY. *L'Idéalisme Kantien*, Paris: Alcan, 1931.

LEBRUN, G. *A aporética da coisa em si*. In: _____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras; Edusp, 1993.

LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: PUF, 1993.

RIEHL, A. *Der philosophische kritizismus*, II. Leipzig: Engelmann 1879.

ROUSSET, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité*. Paris: Vrin, 1967.

SANTOS, P. R L. A teoria do objeto transcendental. *O que nos faz pensar*: Revista da PUC-RJ, n. 19, p.109-148, 2005.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft*, II. New York; London: Garland Publishing, 1976.

VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendentale dans l'Oeuvre de Kant*, v. II. Paris: [S.n.], 1939.

WOLFF, R.P. *Kant's theory of mental activity*. 2. ed. Mass: Gloucester, 1973.

FILOSOFIA PRÁTICA

AS DIMENSÕES DA MOTIVAÇÃO MORAL – KANT E OS KANTIANOS¹

Heiner Klemme

Universidade de Mainz/Alemanha

No atual debate sobre uma concepção, rigorosa em termos conceituais e valiosa empiricamente, dos fundamentos práticos e da motivação moral, a ética do dever de Kant ganha um lugar destacado tanto do ponto de vista negativo quanto do positivo. Enquanto, por exemplo, éticos da virtude, neo-aristotélicos, comunitaristas, utilitaristas e éticos da compaixão concordam com o juízo de que toda tentativa “de reconstruir sem prejuízo a filosofia moral de Kant” (SPAEMANN, 2002, p.105), a partir de fundamentos iniciais fracassa; já outros autores empreendem uma concepção kantiana para desenvolver fundamentos e motivos práticos. Esta concepção deve levar em conta as dimensões centrais da filosofia moral *kantiana* (autonomia, respeito, dever moral), sem precisar retomar elementos problemáticos de sua filosofia crítica – especialmente o idealismo transcendental.²

Com as reflexões a seguir eu gostaria, da perspectiva de um kantiano, de tornar produtiva e plausível a contribuição a esse debate, pois que a filosofia moral de Kant pode reivindicar atualidade para si. Em uma *primeira* parte de minha palestra, diferenciarei a visão *tipológica* de quatro

¹ Sobre essa temática ver também: KLEMME (2003, 2004, 2006, 2006a). Agradeço a Clélia Aparecida Martins (Universidade Estadual Paulista) a tradução do texto para o português.

² A discussão em língua alemã remete, neste lugar em geral, aos conhecidos textos de Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Otfried Höffe e Ernst Tugendhat, e para a literatura anglo-saxônica, remete a autores como Lawrence Kohlberg, John Rawls, Onora O’Neill e Christine M. Korsgaard.

dimensões da teoria kantiana da motivação moral, das quais, então, na *segunda* parte de minha apresentação, gostaria de demonstrar, de uma perspectiva sistemática, como essas dimensões podem ser consideradas por uma concepção moderna da motivação moral.

1. QUATRO DIMENSÕES DA MOTIVAÇÃO MORAL EM KANT

Toda interpretação e reconstrução da filosofia moral de Kant não é confrontada com problemas desconsideráveis. Estes resultam, por um lado, da situação de que Kant, diferente, por exemplo, de Aristóteles, Adam Smith ou John Stuart Mill, não tem monografia publicada na qual foram expostos seus pontos de vista acerca da fundamentação de nossos deveres morais e para a problemática da motivação moral em toda sua complexidade. E devem-se a outros o fato de que, no decorrer dos anos, as reflexões moral-filosóficas de Kant têm sido parcialmente consideradas. Por isso, neste texto procuro intervir em ambos tipos de problema; concentro-me essencialmente no conteúdo teórico da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de 1785 e da *Crítica da razão prática*, publicada em dezembro de 1787.

Desde a perspectiva tipológica são focados esses dois textos e, segundo minha avaliação, podem ser diferenciadas quatro dimensões da motivação moral em Kant:

1. *A dimensão cognitivo-formal*: Kant aborda o fenômeno da motivação moral a partir da perspectiva da razão pura prática. Segundo sua avaliação, a razão pura não é só uma faculdade por meio da qual podemos conhecer nossos deveres morais, senão que ela também motiva em nós as ações morais. Logo, o conhecimento de nossos deveres morais e de nossa motivação moral representa dois lados de uma e mesma faculdade da razão: à razão é pura e simplesmente *principium diiudications* e *principium executionis*.³ Devido

³ Kant deixa claro na *Fundamentação* que a razão pura é também o princípio motor de nossa ação. Para essa interpretação nos anos 1970 ver KANT, 2004, p.67-69.

a razão, em sua função como *principium executionis*, determinar, de modo puramente formal, nosso querer, a primeira dimensão da motivação moral é uma dimensão simultaneamente cognitiva e formal.

Qual relevância tem esta dimensão cognitivo-formal para o querer e agir do sujeito racional? A resposta de Kant a esta questão diz: um ser puro da razão age necessariamente segundo a lei moral, porque a lei moral é o todo de um ser livre, que se determina exclusivamente por meio da razão. Assim o ser puro da razão (Deus) – como Kant salienta na *Fundamentação da metafísica dos costumes* – age pura e necessariamente bem e não tem a liberdade de agir mal:

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom⁴ (GMS IV 412, trad 217).

Certamente, um ser que, enquanto homem existe simultaneamente como ser racional e como ser sensível, age diretamente não com necessidade prática segundo a lei moral, porque na forma de inclinações e paixões ele também dispõe sobre fundamentos práticos que lhe podem ser motivos decisivos para repudiar seu dever moral. Por essa razão, Kant escreve na *Crítica da razão prática*, que nós, homens, existimos no reino dos fins como membros, mas não como criador: “De fato somos membros legislantes de um reino moral possível pela liberdade, representado pela razão prática para o nosso respeito, mas ao mesmo tempo seus súditos, não o seu soberano” (KpV V 82, trad. 133).

2. *A dimensão emotiva.* Como acentuo explicitamente, o ser puro da razão, cuja razão determina seu querer cognitivo-formal, não pode escolher também agir irracionalmente. Mas para os homens isso é diferente devido

⁴ Os escritos de Kant são citados aqui de acordo com a paginação e numeração de volume da Akademie-Ausgabe, *Gesammelte Schriften* (Berlin 1900 s.) de Kant. A *crítica da razão pura* é citada conforme a paginação dos dois originais (A e B).

a sua natureza sensível. Eles conhecem, como seres racionais, não só os fundamentos e deveres morais, pois como seres sensíveis confiam também nos motivos que resultam de sua sensibilidade. Por conseguinte, nós, homens, precisamos decidir se queremos agir segundo fundamentos racionais (morais) de prudência ou segundo fundamentos meramente razoáveis (*rationalen*), os quais podemos denominar de fundamentos pragmáticos ou instrumentais. Enquanto a razão pura nos intima a agir conforme máximas, garantidas por ela mediante a finalidade própria das pessoas, a prudência de fim razoável (*zweckrationale*) exige de nós uma ação mediante a qual satisfazemos nossas inclinações.

Kant está, pois, convicto de que apenas como homens em geral aca-
tamos seriamente a voz da razão pura prática em nós, se esta razão consegue atingir nossa sensibilidade, isto é, nosso ânimo (*Gemüt*). Exatamente isso ocorre mediante o respeito a ser causado em nós pela razão (*KpV*, V: 76, trad. 123). Este sentimento representa, de certo modo, uma âncora da razão pura em nossa sensibilidade. A razão pura não está em nós na forma de um sentimento de respeito pela lei moral, pois somos capazes realmente de reconhecer o que a razão exige de nós.

Porém, de nenhum modo aceitamos seriamente essa exigência. Daí lermos na *Crítica da razão prática*: “E assim o respeito pela lei não é um motivo para a moralidade mas é a própria moralidade, considerada subjetivamente como motivo, enquanto a razão prática pura, pelo fato de abater todas as exigências do amor de si (*Selbstliebe*) opostas a essa, proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência” (*KpV* V: 76, trad. 123).

3. *A dimensão existencial*. Na *Crítica da razão pura* Kant defende o ponto de vista de que a filosofia é, segundo sua natureza interna, inevitável, porque em seus temas aceitamos um “interesse puro da razão”. Esse interesse, segundo o ponto de vista de Kant, coloca-se em três questões, cuja resposta está no coração de todos nós – ou deveriam estar no coração de todos nós como seres racionais e esclarecidos: “1. *O que eu*

posso saber? 2. O que eu devo fazer? 3. O que eu devo esperar?”⁵ (KrV A 805/B 833).

Concentremo-nos na segunda e terceira questões; ambas estão em estreita ligação com a concepção de Kant de motivação moral. Primeiramente a segunda questão. O que diz respeito ao motivacional de sua resposta, está claro, é descrito pela doutrina de Kant da dimensão cognitivo-formal e da dimensão emotiva da motivação moral: devemos fazer o que nos motiva a razão pura prática na forma de um sentimento de respeito. Todavia, como se coloca isso com nossa questão: o que devemos esperar? Qual ganho motivacional tem a resposta a essa questão? A resposta de Kant é inequívoca: porque nós seres humanos não só queremos saber o que devemos fazer, senão que, com igual seriedade perguntamo-nos o que devemos esperar, rapidamente uma teoria da motivação moral atingiria, e se daria por satisfeita, a dimensão cognitiva-formal e a emotiva da motivação moral. Para não desapontar nossa esperança, necessitamos ainda de uma dimensão suplementar da motivação moral, que eu gostaria de denominar dimensão existencial.

Essa dimensão é totalmente inapropriada para oferecer uma contribuição ao esclarecimento do sentido original do dever moral. Contudo, sem uma força do empurrão *complementar* motivacional, a dimensão cognitivo-formal e emotiva da motivação moral, dificilmente podemos *esperar* que os homens sejam suficientemente fortes e moralmente motivados para cumprirem seu dever. Nós, seres humanos, não só queremos saber o que moralmente devemos fazer, mas gostaríamos também de ter de *esperar* que nosso esforço virtuoso deva ser ressarcido com a felicidade. Se fôssemos, pois, sujeitos morais sem esperança, *subjetivamente* considerados, dificilmente seríamos motivados a cumprir nosso dever. Inteiramente nesse sentido Kant escreve na *Crítica da faculdade do juízo*, que um homem: “enfraquece[r] o respeito a que a lei moral interior diretamente lhe sugere que obedeça” (KU V 452, trad.292), se ele duvida da existência

⁵ Ao fim de sua vida Kant formula uma quarta questão, que infelizmente ele coloca na antropologia: “O que é o homem?” (XI 429)

de Deus e com isso da possibilidade de alcançar o sumo bem, como pensado unido a virtude e felicidade.

4. *A dimensão autônoma.* De acordo com o ponto de vista de Kant, as pessoas agem autonomamente se agem a partir do respeito pela lei moral, portanto, por uma lei, que elas mesmas podem se dar como seres racionais. Elas agem heteronomamente, se agem conforme fundamentos empíricos, porque estes atuam segundo a lei da natureza. Se as pessoas agem conforme uma ou outra lei, é uma questão de sua própria e livre decisão. Não há sentimento de respeito e nem esperança existencial, se pela moralidade do querer próprio corresponder a felicidade: aqui podemos lançar uma ponte sobre o hiato, com isso indicado, entre conhecimento de normas e cumprimento de normas. O conhecimento de nossos deveres morais nos motiva, segundo Kant, sem determinar nosso querer subjetivo.⁶ Precisamente nessa “liberdade” do homem, para diferenciar entre “*autonomia* da vontade” e “*heteronomia* do arbítrio” (*KpV*, V: 33, trad. 55), revela-se o lugar específico e único do homem no cosmos.

Com essas reflexões conhecemos todas as *quatro* dimensões da motivação moral em Kant. Com sua diferenciação de uma dimensão cognitivo-formal, emotiva, existencial e autônoma, indubitavelmente Kant apresenta uma concepção da motivação moral conceitualmente exigente e empiricamente substancial. De mais a mais, uma preferência essencial de sua concepção existe justamente porque ele não procura interpretar o complexo fenômeno da motivação moral a partir de uma perspectiva unilateral do racionalismo ou do empirismo.

Consideremos o fenômeno da motivação moral a partir da perspectiva dos homens (e não a partir da perspectiva dos seres puros racionais), então o *pointe* da concepção kantiana da motivação moral está na compreensão de que o fenômeno da motivação moral não deve separar da cons-

⁶ Sobre esse pensamento, Habermas tem tentado, com as seguintes palavras, trazer o ponto: “Os deveres *vinculam* a vontade dos destinatários, mas não a *violam*. Apresentam uma determinada direção à vontade, orientam-na, mas não a impõem como fazem os impulsos; motivam mediante razões, mas não dispõem da força impulsionadora característica dos motivos exclusivamente empíricos”. (HABERMAS, 1991, 144, tradução, p.142)

ciência do dever moral, posto não haver tal consciência sem um sentimento de respeito pela lei moral. Se não tivéssemos esse sentimento, então não reconheceríamos os fundamentos que são universais (imparciais), e por meio dos quais a liberdade de cada um pode ser protegida e vinculada à liberdade do outro e, assim, pode manter o homem como fim próprio. Destarte, neste caso, a consciência teórica não teria relevância moral. Nós dignificaríamos a esfera da liberdade *sozinha*, pela perspectiva de fins racionais de uma pessoa que orienta sua ação pelo critério de maximização em vantagem própria.

2. UMA CONCEPÇÃO KANTIANA DA MOTIVAÇÃO MORAL

Com isso chego à *segunda* parte do texto, na qual quero sugerir, no mínimo, como as quatro dimensões da motivação moral em Kant podem ser levadas em conta para uma moderna concepção *kantiana* da motivação moral. Aqui deve-se indicar primeiramente que o complexo fenômeno da motivação moral poderá ser respondido naturalmente não desvinculado da questão da existência e natureza dos fundamentos práticos: quem quer desenvolver e defender sistematicamente uma concepção kantiana da motivação moral precisa também tratar de uma concepção kantiana dos fundamentos práticos,

FUNDAMENTOS PRÁTICOS

Por isso, detemo-nos por um momento na concepção kantiana dos fundamentos práticos e perguntamos por meio de quais características ela se distingue. Conforme meu ponto de vista, distingue-se uma concepção kantiana de fundamentos práticos por meio de um *dualismus* de fundamentos pragmáticos e morais (p. ex., deveres hipotéticos e categóricos), segundo o qual fundamentos pragmáticos se referem ao bem (felicidade)

e fundamentos morais à retidão.⁷ Justamente por dispormos de dois tipos de fundamentos práticos, em relação um com o outro, podemos cair em conflito, e assim nós, o homem que há em nós como o acesso limite entre sensibilidade e razão, precisamos decidir sobre quais fundamentos devem ser decisivos para nosso querer e ação concretos.

A concepção kantiana dos fundamentos morais diferencia-se significativamente de modelos empiristas e racionalistas de fundamentos práticos. Pois, enquanto para o modelo deontológico kantiano fundamentos morais e não morais estão em conflito irresoluto um com o outro, numerosos autores modernos, numa ligação com posições clássicas da antiguidade e da modernidade tentam desenvolver um modelo *harmônico* de fundamentos práticos, porque esses autores consideram o conflito um indício de irracionalidade. Segundo essas posições, tão-somente pode existir um singular sumo bem de nossa ação e os fundamentos práticos apresentam critérios de racionalidade de uma pessoa que se mostra com esforço para esse bem.⁸

Consoante ao entendimento kantiano, uma pessoa age de fato irracionalmente, se age de modo imoral, mas não, por meio disso, desrazoadamente (*irrational*). Ao mesmo tempo que em uma pessoa pesa seu desejo para cumprir um dever moral, ela age razoavelmente (*rational*) no sentido da satisfação de seus desejos. De modo irracional (*unvernünftig*) atua ela no sentido moral da palavra, se falta para com um dever existente, do qual ela tem conhecimento. Justamente porque uma pessoa pode ser feliz ao mesmo tempo que falta para com seus deveres morais, não se pode, segundo Kant, denominá-la irracional (*irra-*

⁷ Essa concepção dualista dos fundamentos práticos, e não – como é suposto oportunamente – simplesmente a *renúncia* a uma concepção substancial do bem, está no centro da filosofia moral kantiana. Rawls leva em conta esse dualismo em sua teoria do liberalismo político com a diferença entre o racional e o razoável: “In justice as fairness the reasonable and the rational are taken as two distinct and independent basic ideas. They are distinct in that there is no thought of deriving one from the other; in particular, there is no thought of deriving the reasonable from the rational”. (RAWLS, 1996, p.51, 2006, p.28); ver também (HABERMAS, 1996, p.35-36). Sidgwick (1907, p.XII-XIII, XX-XXI), em referência a Joseph Butler, acentua um “Dualism of the Practical Reason” (amor-próprio racional e universalismo).

⁸ Isso é indicado a modo de exemplo para todos os tipos de ética que estão na tradição de Aristóteles e Hume.

tional) em geral.⁹ Ela age com fim racional, mesmo quando não age moralmente.

Fundamentos morais devem ser entendidos, na sequência, como fundamentos por meio dos quais uma ação (ou um querer) pode ser justificada diante de todas as pessoas capazes de *racionalidade* (*vernunftfähigen*) (e não meramente razoáveis). Fundamentos morais são normas de retidão moral. Uma pessoa age de fato de modo razoável, mas não precisamente de modo racional, se ela, por meio de sua ação pretende satisfazer um desejo que ela, todavia, perante pessoas queridas não é capaz de justificar. Em outras palavras, fundamentos morais (deveres (*Verpflichtungen*)) exigem imparcialidade¹⁰ e universalidade. Por meio de ambas as características eles se diferenciam de outros pretendidos fundamentos práticos.

Ora, mas como se esclarece a existência especial de fundamentos *morais*? Por que em geral há fundamentos com os quais podemos julgar externamente nossos desejos empíricos? Essas questões referem-se à dimensão *cognitiva* de uma teoria deontológica da normatividade, em cujo centro está a ideia de existência de seres humanos que nunca devem ser instrumentalizados. Ora, como poderia um kantiano moderno fundamentar sua interpretação de que as pessoas têm o direito moral de nunca tornarem-se instrumentalizadas por quaisquer outros? Sua fundamentação está baseada em *dois* juízos que ele supõe em cada homem: o *primeiro* diz respeito à contingência de nossas convicções de conteúdo valorativo, que por seu lado estão alojadas em nossos desejos e interesses. O kantiano moderno está convicto de que nós – considerando apenas subjetivamente – não podemos levar uma vida boa e feliz, se não estimamos subjetivamente determinadas coisas. Logo, como pessoas nós necessitamos de uma concepção do bem.¹¹ Embora isso não signifique que uma

⁹ Ver VIII *MVT*, p.261. Para Kant – diferente do que pensa Habermas – a razão prática, como tal, diretamente não coincide com a “Moralidade” (HABERMAS, 1991, p.110). Logo, como Habermas acertadamente reclama, para Kant prontamente encontram-se “diferentes variantes da razão prática, que, contudo, se complementam”. (HABERMAS, 1991, p.110; tradução, p.110)

¹⁰ LOHMENN, G. (2001), retomando A. Smith, Strawson e Tugendhat, desenvolve um conceito alternativo de imparcialidade.

¹¹ Isso John Rawls tem acentuado continuamente.

concepção conteudística do bem ou da vida boa, considerada *em si*, tenha mais valor que todas as outras.

Enquanto esse *primeiro* juízo refere-se ao conteúdo de nosso querer ou ao conteúdo para o fim de efetivação da ação como tal, relaciona-se o *segundo* juízo ao *status* axiológico do sujeito deste querer. Esse juízo abrange *três* aspectos: *primeiro*, uma pessoa, que quer ser autora de sua própria vida, precisa ser considerada como uma pessoa racional e responsável (nas palavras de Kant, precisa “agir sob a ideia de liberdade”) (GMS, IV: 448, trad. 244).

Segundo, não há fundamento intersubjetivo posteriormente consumado (imparcial) para colocar o valor da própria pessoa no de outra. Respeitamos os seres humanos como pessoas precisamente porque somos seres humanos *iguais* sob duas perspectivas decisivas: somos seres abertos ao mundo (*weltoffen*), cuja liberdade irreduzível está na condução autodeterminada e domínio de nossa vida. E isso não dispõe nada em nós de conhecimentos privilegiados de valor, faculdades, convicções, desejos ou interesses, com base nos quais poderia se *fundamentar*, perante pessoas queridas, por que uma pessoa de muito valor é como outra qualquer e tão-somente *seus* fundamentos contam. Pela perspectiva dos destinatários racionais de uma tal “fundamentação”, esta precisa necessariamente fracassar. Não há pessoa racional que se esclarece sem pressão, simplesmente por meio da maximização de interesses de uma outra pessoa.

Terceiro, o juízo na nossa igualdade de sujeitos livres e com nossas vidas indisponíveis se esclarece no ponto de vista epistêmico e antropológico, porque os seres humanos colocam questões normativas irrecusáveis que têm uma *dimensão moral*. Questões morais resultam de nosso respeito às pessoas como sujeitos que não dispõem de suas próprias vidas. Simultaneamente, porém, essa igualdade marca também o ponto de vista sob o qual podemos responder nossas questões morais. Estas serão respondidas, pois, por meio de um princípio ou por meio de um procedimento pelo qual a liberdade de uma pessoa precisa estar em harmonia com a liberdade de outra, sem restringir o interesse legítimo dessas pessoas de poder levar

uma vida autodeterminada.¹² Logo, os conteúdos de nosso querer – considerados *em si* – são realmente valiosos sob a perspectiva axiológica. Tão logo os consideramos a partir da perspectiva das pessoas que dispõem sobre o juízo na fundamentação moral, modifica-se seu *status*. Pois agora avaliamos os conteúdos subjetivos não apenas a partir da perspectiva da prudência, como *boa* ou *ruim*, pelo contrário, avaliamo-na a partir da perspectiva moral como *correta* ou *falsa*. Desta perspectiva uma ação (moral) é considerada falsa mesmo que seja boa para uma pessoa (ou um grupo de pessoas).¹³ Ou, formulado de outro modo: podemos, tendo em vista todas as ações que julgamos boas, perguntar se elas também são corretas.

Como sempre o princípio e o procedimento com os quais obtemos a ideia da autofinalidade das pessoas podem ser descritos como deveres ou fundamentos concretos condutores da ação moral; se devemos ou queremos falar de um imperativo categórico ou de um princípio do discurso, podemos compreender a ideia de um espectador imparcial ou preferir a concepção de partidos, que coloca as regras de justiça sob determinadas condições: decisivo é que esse princípio fundamenta deveres morais e que, devido a isso, já não podemos exigir demais a normatividade, pois por meio deles [deveres morais] nossas questões normativas serão respondidas segundo os fins e meios de nossas ações. Trata-se de deveres que colocam um limite *normativo* ao nosso egoísmo, sem colocá-lo *in toto* em questão. A moral não tem a função de tornar o homem santo; à primeira vista ela tem

¹² Kant, com uma clareza final, expressa o sentido funcional das leis morais só na “Doutrina do direito” da *Metafísica dos costumes* com o imperativo categórico do direito: “age externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (MS VI: 231). Risquemos a palavra “externamente” dessa frase, então se traz o sentido normativo de nossos deveres de virtude e deveres de direito simétricos à lei fundamentada na moral no seguinte ponto: devo agir de tal modo que pelo uso da minha liberdade (tanto interna como externa) não fira o uso da liberdade de pessoas queridas (e inclusive a minha própria liberdade). A obrigatoriedade deste imperativo moral está, por seu lado, sobre o direito nato à liberdade, em conformidade com isso todo homem, “em virtude de sua humanidade” tem o direito original de fazer uso de sua liberdade, tão logo ele possa “coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal” (MS VI 237; ver também GMS, IV: 430-431 e KANT, 2004, 31: “A *Bonitaet* moral é portanto o governo de nosso arbítrio por meio de regra, por onde todas as ações de meu arbítrio válido em geral concordam. E tal regra, que é o *Principium* da possibilidade de concordância de todo livre arbítrio, é a regra moral.”). Otfried Höffe em todo caso segue a ideia kantiana, ao ver “no direito à igual liberdade [...] o direito humano ou o princípio de todos os direitos humanos” (1981, p.253); ver também Brandt (2002, p.56, 58-59) e Habermas (2002, p.96-99).

¹³ Ver Fried (1978, p.8-9).

muito mais a função de colocar um *limite* imparcial em nossos desejos e interesses subjetivos. Deveres morais têm o sentido de proteger nossa autonomia como pessoas, que como permanentes perscrutadores da sorte precisam encontrar sua própria felicidade. Por conseguinte, desde a perspectiva da moral deontológica, não é a liberdade de uma pessoa, mas a limitação de sua necessidade que precisa ser fundamentada.

Com essa concepção dualista de fundamentos práticos, os kantianos defendem um *externalismo normativo*. De acordo com isso julgamos nossos desejos referidos e interesses a nossa própria sorte, a partir da qual esses desejos e interesses externam perspectivas de fundamentos morais por meio dos quais a indisponível autonomia de cada ser humano é protegida e conservada. Na *perspectiva motivacional*, todavia, estão kantianos *internalistas*.¹⁴ Conforme o ponto de vista deles, os homens, como pessoas, não são só motivados para encontrar sua sorte, mas também para agir segundo fundamentos racionais, com os quais eles reconhecem o *status* das pessoas concebidas como fim próprio. Entrementes, a essa dimensão internalista da observância moral das normas não falta o sentido cognitivo das normas morais. Ao contrário, essa dimensão refere-se totalmente ao sentimento de respeito que a disposição de uma pessoa indica, oriunda do conhecimento da retidão moral, para tornar-se uma ação de fato.

Motivação moral. Inicialmente perguntemo-nos por uma concepção kantiana plausível da motivação moral que está próxima das reflexões sobre o conceito de disposição moral de uma pessoa. Onde indica esta

¹⁴ Bernard Williams defende em seu influente artigo sobre fundamentos internos e externos a interpretação de que os kantianos são externalistas porque pensam que para uma pessoa um fundamento pode existir para consumir uma ação à qual não corresponde nenhum elemento em sua "*constituição subjetiva motivacional*" (WILLIAMS, 1999, p.106; ver também MACKIE, 1981, p.31-33, etc., de cuja opinião é que os externalistas – como Platão, Kant ou Sidgwick – afirmam a existência de valores objetivos). Isso todavia não é correto. Nem Kant nem os kantianos precisam afirmar que para uma pessoa precisa existir tais fundamentos. (Suponho que a interpretação de Williams da posição kantiana é influenciada por W. D. Falk, segundo o qual o entendimento de Kant – ao contrário de Prichard – é inteiramente correto afirmar uma relação lógica de implicação entre dever e motivação, e para isso são completamente irrelevantes fatos psicológicos; ver FALK, 1947/1948, p.22-23, 34-35). Os kantianos, pelo contrário, podem afirmar que fundamentos morais (categóricos) são parte dessa constituição (ver para isso: KORSGAARD, 1999; RAWLS, 1996, p.85). Minha interpretação da visão de Williams a respeito da diferença entre o externalismo *normativo* e o internalismo *motivacional* é que nós valorizamos alguns fundamentos a partir da perspectiva de outros fundamentos (que representam motivos) e decidimo-nos então qual fundamento deve ser decisivo para nosso agir.

disposição? Uma pessoa está disposta, a partir do conhecimento, a tornar a retidão moral uma ação de fato, se ela, em suas reflexões práticas, considera seriamente (*ernesthaft*) os fundamentos morais. Nesse sentido, quem está disponível – como H. A. Prichard (1912) – não coloca a questão *moral* “por que ele deve agir *moralmente*”, pois ela é sem sentido para se colocar racionalmente.¹⁵ Reconhecer e respeitar fundamentos morais significa nada mais que pura e simplesmente reconhecer sua grande significação normativa diante de outros fundamentos práticos, que sozinhos são relacionados ao bem ou a dor de qualquer (também da própria) pessoa. Isto é a dimensão *cognitivo-formal* da motivação moral.

Pertence ao conhecimento itinerante de Kant que (para nós, seres humanos) a cognição dos fundamentos morais *não* pode ser separada do sentido de ter obrigação.¹⁶ Se não tivéssemos esse sentimento, nos sentiríamos trivialmente obrigados a sermos morais. O universalismo do valor das normas necessita de um contexto afetivo, sem o qual ele permanece praticamente sem efeito. Sem esse sentimento os fundamentos universais realmente poderiam nos ser inteiramente de significação prática, mas nós os julgaríamos sempre então só a partir da perspectiva normativa da *prudência*: se a nós é prudente agir segundo fundamentos que serão aprovados por todas as pessoas (ou poderão ser), então temos também um motivo correspondente para agir. No entanto, temos um sentimento de respeito pela lei moral, isto é, por pessoas que precisam conduzir suas próprias vidas, então temos também uma causa para agir de acordo com esses fundamentos, quando a mim (a nós) não é prudente fazer isso. Apenas se possuímos esse sentimento é que há uma diferença prática entre a retidão moral e o bem.

¹⁵ Ver Falk (1947/1948) e Apel (1988, p.442-443).

¹⁶ A tese de Falk “Kant dispenses with a ‘sense of duty’ in the shape of any singular and contingent psychological disposition” (FALK, 1947/48, p.35), é correta nisso, porquanto Kant de fato afirma que o sentimento de respeito representa um efeito necessário da razão pura em nosso ânimo e nós não precisamos ser motivados pelos sentimentos (desejos) *externos* à razão. Mas isso não diz exatamente que Kant entende motivo como “*causa ratiōnis*” (FALK, 1947/1948, p.25) e, em decorrência, defende um “*pure cognitivism*” (DANCY, 2000, p.94) na teoria da motivação.

No sentimento de respeito, que representa a dimensão emotiva da motivação moral, esboça-se, pois, *limites* na argumentação de uma teoria pura mais cognitiva de fundamentos deontológicos; as pessoas poderão supor não apenas o conhecimento na autofinalidade de pessoas enquanto fins últimos de seu querer e agir, como o fundamento abstrato de deveres morais, mas também sugerir um procedimento sem que seus deveres *concretos* possam ser moralmente reconhecidos. Pois o conhecimento na autonomia e igualdade das pessoas, *considerado por si*, pode não nos motivar. Por fim, podemos muito bem representar os sujeitos racionais que compreendem o que os fundamentos morais exigem e qual função eles têm. E, contudo, esses sujeitos não têm motivo para aceitar séria e praticamente esses fundamentos.¹⁷ Mas quem, sem sentimento, ressentir-se de um dever moral universal, em contrapartida, também não pode fundamentar *moralmente*, por que se em uma determinada situação de renúncia deveria atuar *moral* e retamente na própria satisfação do desejo.¹⁸

Da consciência de um fundamento moral e do correspondente sentimento de respeito não sucede certamente que uma pessoa moral esteja em uma determinada decisão relevante para a ação. Justamente mediante o domínio ratificado por Kant do modelo mais racional e mais causal-mecânico de ação, conforme o qual nós sempre precisamos agir segundo o fundamento ou desejo melhor ou causal mais forte; os fundamentos morais podem ser entendidos como fundamentos que precisamos aprovar ou desaprovar *antes* que eles tornem-se efetivamente ativos. Precisamos

¹⁷ Ao contrário de Kant eu mantenho no mínimo uma questão em aberto, se tais pessoas podem existir. Se há pais que não amam suas crianças, e homens que querem se destruir, por que então não deveria também existir seres humanos que não sentem sentimento de respeito pelas pessoas? No nível pedagógico coube a Kant – em decorrência de Rousseau – também isso. (KpV, V: 151-161).

¹⁸ Assim entendo a exposição de Albrecht Wellmer, de que um “equivalente razoável para um acordo sacral ou religioso aparado moralmente” só pode existir tão logo obtiver o estudo – cognitivo e afetivo – das relações de reconhecimento recíproco. Na medida em que isso não é o caso, as argumentações morais perdem seu ponto de ataque, sem que isso concomitantemente precise ocorrer para as argumentações empírico-técnicas do caso. *Há um lack of moral sense; [...]*. (WELLMER 1986, p.163). Ver também Habermas (1991, p.135-136) e Tugendhat (1993, p.62): “Quem não tem sentido moral, não pode nem se envergonhar nem se indignar com outros. Ele pode apenas estabelecer uma relação instrumental com as normas morais”.

– para recorrer a um conceito de Joseph Butter – exercer sobre isso o que é relevante no estabelecimento mais reflexivo de um poder consciente.

Essa dimensão *autônoma* da aprovação e desaprovação dos fundamentos morais expressa com isso que não dispomos e nem podemos dispor do *esclarecimento* completo e *causal* de decisões de ação efetiva de uma pessoa, quando não queremos inserir o ponto de vista moral.¹⁹ Precisamos atribuir um sentido fraco da autonomia prática à pessoa, que lhe permita escolher entre fundamentos morais e imorais.²⁰ Com esta afirmação, se podemos querer ou queremos no sentido de uma *libertas indifferentiae*, a questão *metafísica* realmente não pode ser respondida. Destarte, considerando do ponto de vista de uma pessoa, que julga seu querer e sua ação a partir da dupla perspectiva dos fundamentos morais e práticos, encontramos nossas decisões de efetiva ação inteiramente livres em vista de nossos fundamentos práticos nos casos ideais. O fenômeno do dever moral é absolutamente primário (*primär*) e não deve ser resolvido por inclinações ou pelo conhecimento do bem. Naturalmente não dispomos também sobre o “terceiro” fundamento, sobre o qual poderíamos referir de modo conciliador (BAIER, 2002, p.107-108). Enquanto compreendemo-nos como pessoas morais, nos entendemos como sujeitos que agem *segundo fundamentos* que nos “torna inclinados a” (Leibniz) cometer uma dada ação, mas não exatamente determinar.

A dimensão *autônoma* é vinculada mais estreitamente à dimensão *existencial*, que, no mínimo compreende dois aspectos diferentes:

¹⁹ Isso, todavia, Rawls parece não supor, quando ele define o “sense of justice” como nossa faculdade, “to understand, to apply, and to act from the public conception of justice”. Pois a disposição (“willingness”) expressa nele “to act in relation to others on terms that they also can publicly endorse”. Rawls descreve como um desejo (“desire”) (RAWLS, 1996, p. 19). Por meio desta ligação conceitual entre cognição e desejo se terá – segundo cada versão – a psicologia da ação de Hume *racionalizada* ou o cognitivismo kantiano *naturalizado* (RAWLS, 1996, p.81-86); para a versão naturalista de Kant ver também (KORSGAARD, 1996, 160; GUYER, 2001; RAUSCHER, 2006). Rawls exclui – se entendendo corretamente – dos fundamentos conceituais, a possibilidade de alguém conhecer o valor moral de uma norma prática, e apesar disso resolver conscientemente cometer uma falta contra ela.

²⁰ Uma visão semelhante tem Henry Sidgwick: “In all ordinary cases [...] it does not seem to me relevant to ethical deliberations to determine the metaphysical validity of my consciousness of freedom to choose whatever I may conclude to be reasonable, unless the affirmation or negation of the Freedom of the Will somehow modifies my view of what it would be reasonable to choose to do if I could so choose. I do not think that any such modification of view can be maintained, as regards the ultimate ends of rational action” (1907, 1968). – Posteriormente Strawson, a partir da perspectiva do sentimento moral, introduziu uma estratégia de argumentação comparável a essa, ver: Peter F. Strawson (1974).

Primeiro. Com base na diferença entre fundamentos morais (racionais) e imorais ((*rationalen*) razoáveis, sensíveis), uma pessoa que se sente moralmente *obrigada*, pode realmente não colocar a questão *moral*: por que ela deve agir moralmente?; mas pode muito bem colocar questões de *interesse próprio*, se ela, pois, também *quer* agir moralmente, se ela, por meio disso, precisou renunciar à satisfação de seus desejos individuais. Com isso essa questão pode supor três diferentes significados: ela pode (a) se direcionar a outros deveres (imperfeitos), aos quais pertence a concepção de que eles, em caso isolado, deverão ter prevalecido sobre os fundamentos não morais. Ela pode (b) se referir a deveres estritos (perfeitos) que representam *per se* fundamentos preponderantes. E ela pode, por fim (c), ser entendida como questão fundamental, se se quer, em princípio, considerar para seu querer e agir fundamentos morais (deveres). O imoral responde a essa questão negativamente, mas o amoral, ao contrário, entende seu sentido moral.

Segundo. Com sua doutrina do sumo bem Kant tem afirmado um intrínseco vínculo entre, por um lado, a questão do valor e do motivo e, por outro lado, a questão do fim de nossas ações morais: sem a esperança de que nosso esforço moral leve ao bem, estaríamos na obscuridade moral dos que tristemente cumprem seus deveres. Pois não é de nós querer – como acentuou Platão²¹ – ser *apenas* racionais. Essa esperança não se conta simplesmente no fato de que, em princípio, não há conflito entre moral e felicidade, senão também sobre o fato de que por meio da moral nós podemos alcançar um bem de modo próprio, o qual não se *cria* (*erschöpft*) na satisfação de nossas inclinações.

Como pode ser reconstruído esse segundo aspecto do dever moral sob suposições não transcendentais, feitas por Kant com sua doutrina dos postulados? De modo interessante, Kant mesmo dá, no âmbito de sua filosofia política e filosofia do direito, uma resposta a essa questão, de que não unicamente às pessoas que se sentem moralmente obrigadas há

²¹ *Philebos* 11e-12a.

esperança (e motivação). Ao contrário, a elas também a “pomba” moral pode dar um motivo *pragmático* para orientar sua ação nesses fundamentos. Como entender esta feliz harmonia entre prudência e moral?

Responde-se a essa questão por meio do direito. Kant descreve o direito como um estado no qual cada ser humano, na relação da liberdade externa da ação, existe com outros seres humanos não só como meio, mas “simultaneamente” como fim (*RL*, VI: 236). Por essa razão, somos já interessados, a partir de fundamentos puramente *egoístas*,²² na existência de correspondentes relações intra- e interestatais. O homem *prudente* escolhe, segundo pontos de vista racionais legais, o Estado de direito organizado, porque neste ele não será tratado como uma coisa e pode levar uma vida autodeterminada como pessoa jurídica. O homem *moral* escolhe um tal Estado de direito mas em uma linha baseada em fundamentos de respeito perante a autofinalidade das pessoas. Como resultado consideramos, portanto, em *todos* os homens apenas quando eles são prudentes, um interesse prático na existência de relações legais *externas*, em cujo aperfeiçoamento podem ser encontradas grandes diferenças entre homens meramente prudentes e homens morais. Pois no juízo de que a guerra, o *summum malum* (Hobbes) e a paz, o *summum bonum* (Kant), é nosso agir político, estão de acordo o homem meramente prudente e o meramente moral. Prudência é com isso a *condição* normativa e motivacional *mínima* para a existência de estruturas de interação pacíficas e livres entre os homens. Para a prudência ausente não há certamente sucedâneo: quem não dirige a disposição cognitiva e a motivacional, se deixa conduzir por fundamentos que visam a conservação, a longo prazo, da própria existência e a otimização de suas chances de vida, não é só moralmente ruim, mas está também sem parceiro potencial no contrato de uma sociedade (hobbesiana) do egoísmo racional.

²² Ver *Zef*, VIII 366, trad. 53 “O problema do estabelecimento do Estado, tão duro como isso soe, pode ser solucionado mesmo para um povo de demônios (se somente eles tiverem entendimento)”, Höffe (1988, p.56-78), Gerhardt (1995, p.121-125) e – criticamente – Brandt (1997, p.235-236).

CONCLUSÃO

Para concluir: tentei indicar que a concepção de Kant de motivação moral abrange quatro dimensões variadas, e que de modo algum é vinculada à imagem propagada de uma singular teoria racionalista da motivação. Fundamentos morais não precisam apenas ser reconhecidos, eles são também envolvidos pelo contexto emotivo, voluntário e existencial do querer e do agir, sem cuja dignidade nós não podemos entender como cognições em geral podem ser efetivas praticamente.

Tentei, portanto, demonstrar, tendo por base uma concepção kantiana de fundamentos práticos, que essas quatro dimensões para o moderno debate teórico acerca da motivação têm relevância sistemática no âmbito da filosofia moral. Obviamente minhas reflexões a esse respeito são necessariamente complementares. Diante de tudo, isso está no esclarecimento próximo da dimensão emotiva da motivação moral, a cuja análise me concentrei exclusivamente no sentimento de respeito. Por fim, o respeito não é o sentimento único para questões de motivação moral. Bem ao contrário, meu ponto de vista é que precisamente uma teoria orientada moralmente no vocabulário deontológico do dever, da justiça e da retidão permanece incompleta sem uma análise fenomenal do sentimento moral. Pois, apesar de julgarmos como moralmente corretas ou falsas a apropriação do sentimento moral como vergonha e indignação, em princípio, a partir da perspectiva deontológica externa dos fundamentos morais, a retidão moral e a falsa [retidão] também têm uma dimensão emotiva profunda. Essa dimensão profunda se constitui certamente a partir de concernidos legais. Assim, não só casos de falsidade moral representam a falta de vergonha e a crueldade que julgamos a partir de perspectivas nutridas pelo direito, mas simultaneamente elas são percebidas como exteriorizações de uma pessoa profundamente má, diante da qual reagimos com aversão e indignação. Uma análise exposta a partir da perspectiva *deontológica* desses sentimentos apresenta um desiderato de pesquisa.

(Tradução: Clélia Aparecida Martins)

REFERÊNCIAS

BAIER, Kurt. Moralische Gründe und Gründe, moralisch zu sein. In: Bayertz (Hrsg.), *Warum moralisch sein?* Paderborn u. a., 2002. p.97-129.

BRANDT, Reinhard. Antwort auf Bernd Ludwig: Will die Natur unwiderstehlich die Republik?. *Kant-Studien*, v. 88, p.229-237, 1997.

_____. Reinhard.Habermas und Kant. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 50, p.53-68, 2002.

COHEN, Hermann . *Kants Begründung der Ethik*, 2. Auflage (1877), Berlin, 1910 (zitiert nach der 3. Auflage. In: ders.: *Werke*, Band 2. Zürich; New York: Hildesheim, 2001).

DANCY, Jonathan. *Practical reality*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

FALK, W. D. Ought' and Motivation, zitiert nach: ders.: *Ought, Reasons, and Morality. The Collected Papers of W. D. Falk*. With a Foreword by Kurt Baier, Ithaca; London: The Hogarth Press, 1947-1948. p.21-41.

FRIED, Charles. *Right and Wrong*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1978.

GERHARDT, Volker. *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt: WBG, 1995.

GUYER, Paul. Naturalizing Kant. In: SCHÖNECKER, Dieter ; ZWENGER, Thomas (Hrsg.). *Kant verstehen / Understanding Kant*. Darmstadt: WBG, 2001. p.59-84.

HABERMAS, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_____. *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

_____. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

HEUER, Ulrike. *Gründe und Motive*. Über humesche Theorien praktischer Vernunft, Paderborn: Mentis, 2001.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*, hrsg. von Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HÖFFE, Otfried. Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie. In: SCHWARTLÄNDER, Johannes. (Hrsg.): *Menschenrechte und Demokratie*, Kehl am Rhein: Straßburg, 1981. p.241- 274.

_____. *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln*. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart: Reclam, 1988.

KANT, Immanuel (2004): *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Hrsg. von Werner Stark. Berlin; New York, 2004.

KLEMME, Heiner F. Drei Dimensionen moralischer Motivation (Kommentar zu: Gertrud Nunner-Winkler: Ethik der freiwilligen Selbstbindung. In: Erwägen – Wissen – Ethik (EWE) (vormals: *Ethik und Sozialwissenschaften- Streitforum für Erwägungskultur*), v. 14, n. 4, p.615-617, 2003.

_____. Internalismo motivazionale. Profilo di un punto di vista kantiano, *Verifiche* v. 32, p.179-205, 2004.

_____. Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive. In: _____. ; KÜHN, Manfred; SCHÖNECKER, Dieter. (Hrsg.) *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg: Meiner, 2006.

_____. Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung. Kants Konzeption der ‚libertas indifferentiae‘ zwischen Wolff und Crusius In: INTERNATIONALEN KANT-KONGRESSES, 10. São Paulo, 2005. *Akten des...* Berlin; New York, 2006a. (im Erscheinen).

LOHMANN, Georg. Unparteilichkeit in der Moral. In: WINGERT, Lutz; GÜNTHER, Klaus (Hrsg.): *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. p.434-455.

KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PATZIG, Günther. ‚Principium diiudicationis‘ und ‚Principium executionis‘: Über transzendente Begründungssätze für Verhaltensnormen. In: PRAUSS, Gerold (Hrsg.). *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. p.204-218.

PRICHARD, H. A. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? *Mind*, v. 81, p.21- 37, 1912; zitiert nach: Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?. In: BAYERTZ (Hrsg.) (2002), *Warum moralisch sein?* Paderborn u. a., 2002. p.49-68.

_____. *Duty and interest: an inaugural lecture*, Oxford: Oxford University Press, 1928.

RAUSCHER, Frederick. Reason as a natural cause. In: KLEMME,

Heiner F.; KÜHN, Manfred; SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. Hamburg: Meiner, 2006.

RAWLS, John. *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Hrsg. von Erin Kelly. Aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 2006.

ROSS, William D. *The right and the good*. Oxford: Oxford University Press, 1930.

_____. *Foundations of ethics: the Gifford lectures delivered in the University of Aberdeen, 1935-1936*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

SIDGWICK, Henry. *The methods of ethics* (1874). 7nd. London, 1907. (Nachdruck: With a Foreword by John Rawls, Indianapolis, Cambridge, 1981).

SMITH, Michael. *The moral problem*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

SPAEMANN, Robert. Habermas über Bioethik. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 50, p.105-109, 2002.

STRAWSON, Peter F. Freedom and Resentment (1962). In: ders.: *Freedom and Resentment and Other Essays*, London: Methuen, 1974. p.1-25.

TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über ethik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1993.

WELLMER, Albrecht. *Ethik und dialog: elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

WILLIAMS, Bernard. *Interne und externe Gründe* (1981) In: GOSEPATH, Stefan. (Hrsg.), *Motive, Gründe, Zweck: theorien praktischer Rationalität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. p.105-120.

TRADUÇÕES UTILIZADAS

HABERMAS, J. *Comentários a ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnaçao. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela p.dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. In: _____. *Immanuel Kant*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

_____. *À paz perpétua*. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.

SOBRE A IMPUTABILIDADE DAS AÇÕES SEGUNDO KANT

Aylton Barbieri Durão

Universidade Estadual de Londrina

Para explicar a possibilidade da imputabilidade das ações humanas é necessário remeter à ideia de liberdade, investigada inicialmente na terceira antinomia da “Dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*. Depois de afirmar que o conhecimento humano começa com as sensações, as quais necessitam ser organizadas pelas intuições puras do espaço e do tempo, enquanto formas da sensibilidade, Kant apresentou a dedução de todos os conceitos puros do entendimento, as categorias, e mostrou como elas podem subsumir a intuição empírica através do espaço e do tempo. As intuições puras da sensibilidade, o espaço e o tempo, assim como as categorias do entendimento, constituem as condições de possibilidade do conhecimento, mas geram uma distinção entre a coisa em si e o modo como ela aparece, o fenômeno. Todo o conhecimento humano possível se limita à experiência, pois os conceitos do entendimento podem tão só subsumir a intuição empírica. Contudo, a razão pura, em seu uso dialético, se empenha em conhecer a coisa em si e procura demonstrar a realidade objetiva de meras ideias que não tem nenhuma correspondência na intuição sensível, o que a envolve nas ilusões da dialética transcendental, expressa nos paralogismos, antinomias e no ideal da razão pura. Para a filosofia teórica, a liberdade é uma simples ideia que conduz a razão especulativa à terceira antinomia da razão pura, segundo a qual é verdadeira tanto a tese que afirma haver, ademais da causalidade nos fenômenos de

acordo com a lei da natureza, também a causalidade pela liberdade, assim como a antítese, que considera não existir a liberdade, mas exclusivamente a causalidade pelas leis da natureza.

Para a solução da terceira antinomia da razão pura, Kant assevera que só é possível conceber duas espécies de causalidade: a causalidade segundo a natureza e a causalidade pela liberdade. A causalidade natural consiste na ligação entre os membros de uma série de acordo com uma regra e é indiscutivelmente comprovada pela dedução das categorias do entendimento na “Analítica transcendental”, onde se demonstrou que todos os fenômenos no tempo estão submetidos ao conceito de causalidade, assim como pela solução da primeira antinomia na “Dialética transcendental”, a qual revelou que todos os fenômenos que ocorrem no tempo não têm um começo incondicionado, mas que a regressão empírica na série dos fenômenos no mundo prossegue *ad infinitum* de um membro condicionado da série até outro mais distante, igualmente condicionado.¹ Essa causalidade dos fenômenos no mundo sensível depende da intuição pura do tempo, pois se o estado originário, que é causa de toda a série de fenômenos que ocorrem no tempo, sempre houvesse existido, não poderia ser a causa de um efeito que se mostra pela primeira vez no tempo, então, essa causa também teve que começar, o que implica que necessita também uma causa; por conseguinte, na série dos fenômenos no mundo sensível só podem surgir causas que são, por sua vez, efeitos sem nenhum começo incondicionado.²

A causalidade pela liberdade, ao contrário, consiste na faculdade de iniciar por si mesmo uma série de fenômenos sem se subordinar, segundo a lei natural, a outra causa que a determine no tempo. A liberdade é, para a razão especulativa, uma ideia transcendental que não pode ser extraída da experiência, pois esta somente ensina que toda a série de fenômenos no tempo pressupõe uma causa que necessita ela própria também de uma causa, o que implica que não pode existir nenhum começo incondicionado

¹ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. IKW III, p.367-368.

² *Ibid.*, p.374.

para a série. Contudo, a razão pura por meio de simples conceitos, sem o apoio da intuição, se envolve no uso dialético da razão, na medida em que pretende obter a totalidade absoluta das condições da relação causal, o que cria a ideia de uma espontaneidade que começa a série causal a partir de si mesma, sem nenhuma outra causa anterior que a determine segundo o encadeamento causal. Kant denomina essa ideia da razão pura, de liberdade transcendental.³

Para explicar a possibilidade da liberdade transcendental em conformidade com a lei universal da necessidade da natureza, Kant introduz um sujeito dotado de uma faculdade de causalidade que deve ser considerada, por um lado, a causa inteligível de suas ações enquanto coisa em si e, por outro lado, a causa sensível de seus efeitos no mundo sensível. Kant entende que essa dupla maneira de interpretar a faculdade de causalidade do sujeito está conforme com as condições do conhecimento apresentadas pela estética e pela analítica transcendentais, porque é possível pensar esse sujeito como um objeto transcendental que, enquanto coisa em si incognoscível para a razão especulativa, pode ser a causa inteligível de seus efeitos, os quais só podem ser conhecidos, contudo, como fenômenos no tempo. Esse sujeito, como causa eficiente de seus efeitos, dispõe de uma causalidade dotada de um caráter, o qual pode ser empírico ou inteligível. O caráter empírico do sujeito no mundo sensível consiste no encadeamento absoluto de todos os efeitos de seus atos por meio das leis da natureza, enquanto o caráter inteligível demonstra que o sujeito pode ser a causa espontânea de seus efeitos sem se subordinar às condições da sensibilidade. Portanto, por meio de seu caráter inteligível, o sujeito deve ser pensado como uma coisa em si que não está submetido às condições do tempo, que só é condição para os fenômenos, enquanto pelo caráter empírico, os efeitos da ação do sujeito têm que ser pensados como rigorosamente vinculados pela lei da conexão da natureza. Por seu caráter inteligível esse sujeito está liberto de todas as condições da sensibilidade,

³ *Ibid.*, p.320.

pois, como númeno, pode iniciar espontaneamente a série dos fenômenos sem estar encadeado também pela lei da necessidade na natureza, embora seus efeitos estejam submetidos à causalidade natural.⁴

Contudo, a liberdade transcendental é uma ideia pertencente ao domínio da coisa em si, o que implica que não é possível encontrar nenhum objeto correspondente à liberdade na intuição, a qual é incognoscível para a razão especulativa, que somente pode encontrar um uso negativo ou regulativo dessa ideia, como independência do sujeito das causas sensíveis; então, a “Dialética transcendental” da *Crítica da razão pura* não pode demonstrar a realidade objetiva da liberdade transcendental e nem sequer sua possibilidade, mas unicamente que ela não é incompatível com as condições formais do conhecimento possível, pois a liberdade não entra em conflito com a causalidade natural em uma e mesma ação, na medida em que esta rege as ações do sujeito como fenômeno, enquanto a causalidade pela liberdade se refere ao sujeito como parte do mundo inteligível.⁵

Porém, a ideia transcendental de liberdade é o fundamento da liberdade prática. Dentro dos limites da razão teórica, a liberdade prática pode ser definida tão-só como a capacidade do sujeito para determinar a si próprio para a ação com independência da coação dos impulsos da sensibilidade.⁶ Contudo, essa definição da liberdade prática, como capacidade para determinar-se independentemente dos impulsos da sensibilidade, demanda a possibilidade da liberdade transcendental, que consiste na causalidade pela liberdade que dispõe o sujeito para iniciar espontaneamente por si mesmo a série dos efeitos no tempo, separadamente das causas naturais ou, inclusive, contra o seu poder e influência, uma vez que se toda a causalidade na natureza resultasse da conexão natural, então, cada acontecimento seria determinado por outro no tempo, segundo leis necessárias, enquanto fenômenos, e a supressão da liberdade transcendental anularia, por sua vez, toda a liberdade prática.⁷

⁴ KANT, p.377-379.

⁵ *Ibid.*, p.389.

⁶ *Ibid.*, p.375.

⁷ *Ibid.*, p.375.

Por outro lado, a demonstração da realidade objetiva da liberdade transcendental depende da liberdade prática, pois, já que a razão especulativa é levada a tentar completar a série de fenômenos encadeados pela lei da natureza tão só por meio de simples ideias transcendentais sem correspondência na intuição empírica, perdendo-se no incondicionado, do qual nenhum conhecimento é possível, então, a razão teórica somente pode mostrar, de forma problemática, que não é impossível pensar o incondicionado na série de fenômenos encadeados pela causalidade natural. Na razão pura prática, contudo, é possível demonstrar a realidade objetiva da liberdade prática e, portanto, também da liberdade transcendental, na medida que a liberdade transcendental é a condição de possibilidade da liberdade prática.⁸

A liberdade prática é a pedra angular de todo o sistema da razão pura, pois tão logo sua realidade objetiva pode ser demonstrada, os demais conceitos incognoscíveis para a razão teórica, como Deus e a imortalidade, adquirem também realidade objetiva.⁹ A partir da liberdade em seu uso prático, a razão demonstra que a vontade pura constitui a origem das leis morais, as quais têm a forma de imperativos para sujeitos que podem ser influenciados, porém não determinados pelos impulsos da sensibilidade. Contudo, nosso conhecimento do prático incondicionado não pode começar pela liberdade, mas pela lei moral, pois não podemos ter consciência imediata da liberdade, na medida em que a razão especulativa só oferece um conceito negativo que não pode ser inferido da experiência. É possível, por outro lado, ter uma consciência imediata da lei moral, uma vez que a razão nos prescreve regras de ação para as quais somos obrigados como um dever.¹⁰ Portanto, sem a liberdade não é possível encontrar lei moral alguma, contudo, se a lei moral não pudesse ser pensada com anterioridade não estaríamos autorizados a admitir a liberdade. Essa circularidade se resolve em uma famosa nota da *Crítica da razão*

⁸ *Id.*, *Kritik der praktischen Vernunft*. IKW V. p.3.

⁹ *Ibid.*, p.3-4.

¹⁰ *Ibid.*, p.3-4.

prática, quando Kant afirma que a liberdade é a condição de existência da lei moral, enquanto a lei moral é a condição da consciência da liberdade. A liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, enquanto a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade.¹¹

A não impossibilidade da liberdade transcendental resultou, na “Dialética transcendental”, da união da causalidade pela liberdade e a causalidade pelo mecanismo da natureza no mesmo sujeito, na medida em que este deve ser pensado como núneno ou ser em si mesmo com relação à liberdade e como fenômeno com respeito ao encadeamento natural.¹² Como a possibilidade da liberdade prática depende da possibilidade da liberdade transcendental, então, a demonstração da realidade objetiva da liberdade prática implica também atribuir a esse sujeito uma existência determinada no tempo enquanto fenômeno e uma existência em si mesmo como núneno. Essa distinção é ameaçada pelo realismo transcendental que considera as determinações das coisas, enquanto fenômenos no tempo, como determinações das coisas em si mesmas. Contudo, Kant argumenta que o realismo é um erro, porque, como toda ação que está submetida ao tempo, está encadeada pelo mecanismo da causalidade natural, pois uma ação que ocorre em um ponto do tempo é efeito de uma ação que ocorreu em um tempo passado, o qual já não está mais em poder do sujeito no momento presente, então, este é obrigado a agir a partir de um fundamento que não se encontra mais em seu poder no momento em que age e, portanto, nunca é livre.¹³ Por conseguinte, o realismo transcendental conduz à concepção de que toda ação humana está submetida ao mecanismo natural e só consegue admitir uma liberdade psicológica que é a mesma liberdade do relógio ou do assador, que funciona como um *automaton materiale*, quando a maquinária é movida pela matéria ou um *automaton spirituale*, pelas representações.¹⁴ Portanto, a única possibilidade de salvar a liberdade em sentido prático, bem como a liberdade

¹¹ *Ibid.*, p.4.

¹² KANT, p.6.

¹³ *Ibid.*, p.103-104.

¹⁴ *Ibid.*, p.106.

transcendental, consiste em atribuir ao sujeito, como fenômeno, o mecanismo da natureza e reservar a liberdade para esse sujeito como coisa em si mesma.¹⁵

A liberdade pode ser constitutiva para a razão prática porque o homem é dotado da faculdade de desejar que, por meio de suas representações, pode ser causa dos objetos destas representações. A faculdade de desejar, quando usa conceitos para produzir os objetos da representação, se divide em arbítrio (faculdade de fazer ou deixar de fazer segundo seu arbítrio) e vontade. Kant usa a palavra “arbítrio” algumas vezes significando a própria faculdade de arbítrio e, outras vezes, um ato desta faculdade. A faculdade de arbítrio é a faculdade de desejar enquanto o fundamento para a determinação da ação se encontra em si mesma e não no objeto. A faculdade de arbítrio pode realizar dois tipos de ato: o arbítrio e o desejo. O arbítrio consiste em um ato da faculdade do arbítrio quando, através de sua ação, o sujeito tem a consciência de ser capaz de produzir o objeto, pois o arbítrio é um *apetito* que está em sua mão; o desejo é um ato da faculdade de arbítrio que carece da consciência da capacidade de produzir o objeto por meio das representações, já que o desejo constitui um *apetito* que não está ao alcance do sujeito.¹⁶ A vontade é a faculdade de desejar considerada como fundamento para determinar o arbítrio (a faculdade de arbítrio) para a ação, pois não está diretamente envolvida com a ação, mas com a determinação do arbítrio à ação. A vontade não é determinada por nenhuma faculdade superior e, na medida em que é o fundamento para a determinação do arbítrio para a ação, se identifica com a própria razão prática.¹⁷

O arbítrio humano, entendido como a faculdade de arbítrio, é um livre arbítrio (*arbitrium liberum*) porque pode ser determinado a agir pela vontade. O arbítrio animal (*arbitrium brutum*) é totalmente determinado pelas inclinações, enquanto o arbítrio humano é afetado pelas inclinações

¹⁵ *Ibid.*, p.104.

¹⁶ KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. IWK VII. p.13. Cf. também. *Id.*, *Lecciones de Ética*. p.70.

¹⁷ *Id.*, *Die Metaphysik der Sitten*. IWK VII. p.13.

provenientes da sensibilidade, porém, não é determinado por elas, mas, pela vontade.¹⁸

Na medida em que a vontade, quando determina o arbítrio para a ação, é a própria razão prática, então, a vontade é a faculdade de desejar que produz as leis morais; o arbítrio, por outro lado, é a faculdade de desejar que produz as máximas subjetivas orientadoras da ação. A vontade se refere exclusivamente à produção das leis morais e à legislação que determina o arbítrio para a ação, o que implica que é absolutamente necessária e não é passível de coerção alguma. Então, liberdade é um conceito que não pode ser atribuído à vontade, mas tão-só ao arbítrio.¹⁹

O conceito de liberdade prática, portanto, se identifica com o de liberdade de arbítrio: o sentido negativo da liberdade prática consiste na independência do arbítrio de toda matéria da lei, quer dizer, do objeto desejado, enquanto o sentido positivo da liberdade prática é a própria legislação da razão pura e se identifica com o conceito de autonomia da vontade na medida em que é o único princípio de todas as leis morais, dos deveres correspondentes, assim como representa a condição formal das máximas do arbítrio que coincidem com a lei moral.²⁰ O conceito negativo da liberdade de arbítrio, por outro lado, consiste na independência de sua afetação pelos impulsos sensíveis ou de toda matéria da lei proveniente do objeto desejado; o conceito positivo da liberdade de arbítrio reside na faculdade da razão pura de ser prática por si mesma ou na determinação das máximas do arbítrio pela mera forma legisladora universal.²¹ Contudo, Kant observa que, no conceito de autonomia, a liberdade positiva pressupõe a liberdade negativa, pois a independência do arbítrio dos impulsos ou inclinações é necessária para que a vontade dê a lei para si mesma.²² Porém, isso só ocorre quando a vontade, como razão prática aplicada ao ar-

¹⁸ *Ibid.*, p.13-14.

¹⁹ *Ibid.*, p.26.

²⁰ *Id.* *Kritik der praktischen Vernunft*. IKW V. p.38.

²¹ KANT, I., *Die Metaphysik der Sitten*. IKW VII. p.14.

²² *Id.*, *Kritik der praktischen Vernunft*. IKW V. p.38-9.

bítrio, e, conseqüentemente, como faculdade dos princípios, condiciona as máximas do arbítrio por meio de leis universais e supremas. Portanto, liberdade significa a determinação do arbítrio pela lei moral independentemente dos impulsos sensíveis. Contudo, o arbítrio humano é um *arbitrium liberum* afetado, mas não determinado, pelas inclinações; isso implica que o homem não pertence nem exclusivamente ao mundo inteligível nem ao mundo sensível. Caso o homem pudesse ser pensado como número respeitaria imediatamente a lei moral, caso só fosse fenômeno, o arbítrio humano seria um *arbitrium brutum* inteiramente determinado pelas inclinações e pela causalidade da natureza. Por se encontrar entre o mundo inteligível e o mundo sensível, a lei moral aparece para o arbítrio humano na forma de um imperativo que obriga incondicionadamente as máximas de ação provenientes de causas subjetivas.²³

Como consequência da natureza do arbítrio humano, Kant afirma que é possível encontrar com frequência, na experiência, exemplos de ação em que o sujeito escolhe agir contra ou a favor da lei moral, uma vez que não é forçado a agir pelos impulsos sensíveis. Isso pode induzir a pensar que a liberdade de arbítrio pode ser definida como liberdade de escolha e, por conseguinte, como liberdade negativa do arbítrio. Além do mais, da liberdade negativa do arbítrio, Kant infere duas formulações da liberdade de escolha: liberdade de arbítrio consiste na faculdade de escolher agir contra ou a favor da lei (*libertas indifferentiae*) ou na faculdade do sujeito racional escolher também contra a sua razão legisladora. Contudo, Kant afirma categoricamente que não se pode definir a liberdade de arbítrio como a liberdade negativa de escolha racional, pois a liberdade é uma faculdade e se afastar dela constitui tão só uma incapacidade encontrada na experiência na medida que o arbítrio humano é afetado pelas inclinações. Esta é uma definição bastarda porque adiciona à razão prática o que ensina a experiência. A liberdade de arbítrio em sentido prático, portanto, unicamente pode ser a determinação das máximas do arbítrio pelas leis

²³ *Id.*, *Die Metaphysik der Sitten*. IKW VII. p.14.

morais provenientes da vontade na medida que o arbítrio é independente dos impulsos sensíveis.²⁴ Então, Kant se nega explicitamente a interpretar a liberdade de arbítrio, em sentido prático, como liberdade de escolha ou liberdade subjetiva de ação possibilitada pela liberdade negativa do arbítrio, pois, a liberdade negativa do arbítrio, entendida como independência das inclinações cujos exemplos podem ser encontrados na experiência, só pode ser compreendida por referência ao conceito positivo de liberdade definido como a subordinação do arbítrio à lei moral. É a determinação do arbítrio pela lei moral que explica porque o arbítrio pode não ser forçado pelos impulsos oriundos da sensibilidade.

Ademais, esta é a única conclusão conforme com a relação estabelecida entre liberdade e lei moral pela *Crítica da razão prática*, porque se a liberdade é a razão de ser da lei moral, enquanto a lei moral é a razão de conhecer a liberdade, a liberdade, em sentido prático, somente pode ser conhecida por intermédio da lei moral; a consciência da liberdade prática, por sua vez, torna possível afirmar também a realidade objetiva da liberdade transcendental que somente pode ser estabelecida de modo problemático pela razão especulativa, como não impossível de ser pensada.²⁵

Contudo, se o conceito kantiano de liberdade significa a determinação do arbítrio pela vontade, então, surge o problema de explicar a imputabilidade das ações humanas sem a liberdade negativa ou liberdade de escolha. Uma vez que o arbítrio só é livre ao respeitar a lei moral, quando se deixa afetar pelas inclinações não pode ser livre e, portanto, também, imputável. Isso parece implicar que o sujeito só é imputável quando age segundo a lei moral, porém, que não é imputável quando é afetado pela sensibilidade e age segundo a inclinação, uma vez que não pode ser imputável se não é livre. Afortunadamente, o próprio Kant enfoca o problema da imputabilidade das ações humanas tanto com referência à liberdade transcendental na razão especulativa, como com respeito à liberdade prática na razão prática, bem como do ponto de vista jurídico.

²⁴ *Ibid.*, p.26.

²⁵ *Id.*, *Kritik der praktischen Vernunft*. IKW V, p.3.

Na *Crítica da razão pura*, Kant está interessado em mostrar que a causalidade pela liberdade pode ser compatível com a causalidade pela natureza, por isso, tem que explicar como é possível imputar as ações de um sujeito portador de um caráter inteligível que dispõe da liberdade transcendental de começar espontaneamente a série de fenômenos no tempo, porém, simultaneamente, tem que ser compatível com seu caráter empírico, que exige que todos os efeitos de sua ação sejam absolutamente encadeados segundo as leis naturais. Kant ilustra esta situação por meio do exemplo de um homem que conta uma mentira maldosa e introduz uma desordem na sociedade. Em primeiro lugar, investigam-se as causas determinantes do efeito natural no caráter empírico do sujeito até suas fontes que se procuram em sua má educação, más companhias e inclusive, má índole. Contudo, ainda assim, o homem pode ser censurado por sua conduta, porque, segundo o seu caráter inteligível, poderia começar livremente a série de efeitos, independentemente das condições naturais que o constroem.²⁶

Na *Crítica da razão prática*, Kant retoma o problema apresentado na solução da terceira antinomia sobre a compatibilidade entre a causalidade pela liberdade e a causalidade pela natureza, na medida em que se deve mostrar como é possível fundamentar a liberdade prática na liberdade transcendental, porém introduz um elemento novo com respeito à *Crítica da razão pura*: a consciência da lei moral inerente ao sujeito. Se um homem realiza um roubo como consequência da lei natural da causalidade com base nas determinações do tempo precedente, ainda assim é possível supor que o ato poderia ser omitido, por que a lei moral obriga a fazê-lo?²⁷ Kant responde que este homem pode se desculpar como quiser por sua má ação, porém o advogado que fala a seu favor não pode calar o acusador dentro de si mesmo, quer dizer, sua consciência, que não reconhece os fenômenos no tempo e pode reprovar as ações ocorridas no passado, fazendo-o recordar a dor do arrependimento com uma intensidade se-

²⁶ *Id.*, *Kritik der reinen Vernunft*. IKW III. p.387-388.

²⁷ *Id.*, *Kritik der praktischen Vernunft*. IKW V. p.104-105.

melhante a do momento em que executou a má ação.²⁸ O homem é simultaneamente membro do mundo inteligível e do mundo sensível, porque tem um *arbitrium liberum* que é afetado pelas inclinações, porém determinado pela vontade pura. Quando o homem deixa seu arbítrio ser afetado pelas inclinações, a consciência da lei moral não pode ser eliminada, mas permanece como uma regra para seu arbítrio.

Por fim, em uma nota de *A metafísica dos costumes*,²⁹ a propósito da discussão sobre o destronamento do monarca, Kant afirma que entre as maiores atrocidades que o povo comete, está o julgamento formal que leva à condenação à morte do soberano, como aconteceu com Carlos I e Luis XVI. Para explicar o sentimento moral (jurídico) de repulsa que se sente e não pode jamais ser expiado diante de semelhante crime, Kant introduz o que considera a única interpretação possível da transgressão da lei. A transgressão da lei só pode resultar de uma máxima do delinquente que consiste em dar para si mesmo o crime como regra, porque não pode ser derivada dos impulsos sensíveis, uma vez que em tal caso não teria cometido o crime livremente e, conseqüentemente, não seria imputável. Existem duas possibilidades para que o criminoso siga sua máxima: na forma de uma exceção (*ermangelungsweise*) ou na forma de uma ruptura (*abbruchsweise*). No primeiro caso o criminoso reconhece a validade objetiva da lei moral (jurídica), porém se exime subjetivamente de cumpri-la deliberadamente em algumas ocasiões (*negative*) e se nega a obedecê-la; no segundo caso (*contrarie*), o criminoso adota sua máxima como uma lei objetiva, porém isso implica negar validade objetiva à lei moral e destruí-la. Kant considera, contudo, que esta última maldade formal é impossível e só pode ser imaginada como uma ideia do extremamente mau, porque o sujeito não pode calar a validade objetiva de lei moral diante de sua razão. Portanto, quando o povo encena o julgamento do monarca, pretende negar a validade objetiva da lei moral e converter

²⁷ *Ibid.*, p.107-108.

²⁸ *Id.*, *Die Metaphysik der Sitten*. IKW VII. p.127-129 nota.

a máxima do assassinato em lei moral, tão só realiza uma farsa com aparência de procedimento jurídico, pois a lei moral, ainda assim, mantém sua validade objetiva na consciência de todos. Como não é possível explicar o crime pela introdução de uma máxima imoral como lei objetiva, então o que o povo realiza no magnicídio é apenas uma exceção da lei moral motivada pelo medo da punição futura, caso o monarca consiga retomar o poder soberano; contudo, ademais do crime cometido, com semelhante farsa, o povo só realiza uma nova transgressão na medida em que prejudica o direito e torna insegura inclusive a regeneração do Estado derrubado.

A partir desses exemplos se pode explicar como Kant entende a imputabilidade das ações humanas: 1. tradicionalmente, a elucidação da imputabilidade depende da liberdade negativa do arbítrio interpretada como liberdade de escolha, pois o sujeito é imputável na medida que dispõe da capacidade negativa de fazer o que quiser, contudo, apesar de Kant considerar possível encontrar na experiência muitos exemplos de liberdade de escolha, definidos como a liberdade de escolher agir contra ou favor da lei moral, isso constitui uma incapacidade e não uma faculdade; 2. para esclarecer a imputabilidade é necessário pressupor a liberdade negativa de arbítrio, entendida, não como liberdade de escolha, mas como independência dos impulsos sensíveis, na medida em que seres como nós, dotados de um *arbitrium liberum*, afetado, porém não determinado pelas inclinações, precisa eliminar as influências da sensibilidade para cumprir a lei moral; 3. não obstante, a imputabilidade das ações humanas só pode ser esclarecida mediante a liberdade positiva enquanto determinação do arbítrio pela lei moral proveniente da vontade, a qual se encontra inscrita de tal forma na consciência do sujeito que este não pode negá-la, mas tão só desviar-se dela como uma exceção.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry. *Kant's transcendental idealism: and interpretation and defense*. New Haven; London: Yale University Press, 1983.

BENNETT, Jonathan. *Kant's dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

BOBBIO, Norberto. *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*. Torino: Giappichelli, 1965.

COLOMER MARTÍN-CALERO, José Luis. *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*. Madrid: CEC, 1995.

DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.

HECK José N. Direito e lei em Kant. *Síntese: Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 25, n.80, p. 43-72, 1998.

HEIMSOETH, Hans. *Transzendente dialektik*. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin: Walter de Gruyter, 1966.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. München: C. H. Beck, 1983.

KANT, Immanuel. *Immanuel Kants Werke*. Herausgegeben von Ernest Cassirer, Berlin: Bruno Cassirer, 11 v., 1922.

PHILONENKO, Aléxis. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris: J. Vrin, 1976.

POTTER, Nelson. Does Kant have two concepts of Freedom? In: *Internationalen Kant-Kongresses. 4. Akten des ...*Mainz: Walter de Gruyter, 1974.

ROHDEN, Valerio. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo, Ática, 1981.

TERRA, Ricardo. *A política tensa*. São Paulo, Iluminuras, 1995.

VILLACAÑAS, José Luis. *Racionalidad crítica: introducción a la filosofía de Kant*. Madrid: Tecnos, 1987.

VLACHOS, Georges. *La pensée politique de Kant*. Paris: PUF, 1962.

VLEESCHAUWER, Herman Jean de. *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*. Antwerpen: De Sikkel; Paris: Champion; 'S Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1934-1937. 3 V.

O KANTISMO COMO FICCIONALISMO: HANS VAIHINGER E A SUA “FILOSOFIA DO COMO SE”*

Leonel Ribeiro dos Santos

Universidade de Lisboa

“O Kant, wer rettet dich vor den Kantianern?”¹

Redescoberta na Alemanha, no último quartel do século XIX, a filosofia de Kant logo se tornaria, nas seis décadas subseqüentes, um campo de batalha onde se perfilaram vários protagonistas, os quais, ora isoladamente ora “tribalmente” organizados, pretendiam ser os genuínos herdeiros do legado kantiano, os autênticos intérpretes do pensamento do filósofo. Do ponto de vista da hermenêutica do kantismo, esse período considera-se geralmente dominado pelo chamado neokantismo. Mas, à margem dos chamados “neokantianos” e por vezes até em conflito com esses novos discípulos do filósofo de Königsberg, que interpretavam a filosofia crítica e o idealismo transcendental que nela se propunha ora como uma “teoria do conhecimento” (*Erkenntnistheorie*) ora como uma “filosofia da cultura” (*Kulturphilosophie*), havia outros kantianos que liam a obra de Kant esforçando-se por restituí-la à tradição do pensamento metafísico (Friedrich Paulsen, Erich Adickes, Nicolai Hartmann, Heinz

*Este ensaio retoma, abreviando-as, algumas ideias já anteriormente expostas no meu ensaio “Hans Vaihinger: o Kantismo como Ficcionalismo?”, apresentado no Colóquio Internacional Kant 2004: Posteridade e Actualidade (Lisboa e Évora, Novembro de 2004) e publicado em *Kant: posteridade e atualidade*, Lisboa: CFUL, 2007, p.515-536), explicitando outras, nomeadamente, a relação entre Vaihinger e o neokantismo.

¹ “Oh Kant, quem te salva dos kantianos?”, Hans Reichenbach, *Brief an Arnold Berliner*, 22. April. 1921 (HR 015-49-26, Archive for Scientific Philosophy, Hillman Library, University of Pittsburgh).

Heimsoeth, Max Wundt, Martin Heidegger) e ainda alguns outros que descobriam ou acreditavam descobrir nela tópicos fecundos e ainda não explorados, ao mesmo tempo que se esforçavam por pô-la em diálogo e conexão com as formas do pensamento filosófico emergentes no final do século XIX e princípios do século XX, fossem elas de inspiração positivista ou idealista, vitalista ou transcendental, pragmatista ou esteticista.

O pensador de quem aqui se trata é destes últimos. De fato, no amplo movimento de “regresso a Kant” que se viveu na Alemanha a partir das três últimas décadas do século XIX e se prolongou pelas três primeiras décadas do século XX, Hans Vaihinger (1852-1933) ocupa um lugar singular. Ele não se alinha em nenhuma das duas principais escolas neokantianas que se constituíram na época, a de Marburgo e a de Baden, embora não tenha sido alheio a nenhuma delas e até expressamente tivesse reconhecido que alguns dos pensadores de uma e de outra deram contributos pontuais que iam ao encontro da sua própria “filosofia do como se” (*Philosophie des Als Ob*).² É o caso de Paul Natorp, de Ernst Cassirer, de

² HANS VAHINGER, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin, 1911. A obra teria 4 edições até 1920 e 10 até 1927.

O interesse pelo tema central dessa obra nunca esteve de todo ausente e pode traçar-se a história da sua fecundidade em vários setores do pensamento do século XX. Mas, a avaliar pela insistência do tema em obras recentes, pode falar-se de um renascimento da reflexão sobre o ficcionalismo e o “como se”. Veja-se: SCHAEFFER, Jean-Marie. *Pourquoi la fiction?*, Paris: Seuil, 1999; CARTWRIGHT, Nancy *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Clarendon Press, 1983. CLÉRO, Jean-Pierre, *Les Raisons de la fiction – Les philosophes et les mathématiques*. Paris: Armand Colin, 2004; GOODMAN, Nelson. *Faits, fictions et predictions*, Paris: Minuit, 1985. GRANGER, Gilles-Gaston. *Le probable, le possible et le virtuel*. Paris: Odile Jacob, 1995; SCHAEFFER, Jean-Marie; HEINICH, Nathalie. *Art, création, fiction, entre sociologie et philosophie*, Éd. Jacqueline Chambon, Paris, 2004; CONCHE, Marcel. *Avec des “si” – Journal étrange*. Paris: PUF, Paris, 2006. Recentemente *Science et Avenir* (nº 14, Juillet-Août, 2006) dedicou um número extra ao tema “Les Fictions de la Science”, Da mesma forma, *Le nouvel Observateur* dedicou um número extra (nº 64, Decembre 2006 /Janvier 2007) ao tema “Pourquoi nous croyons aux contes de fées”. Anunciava-se para o ano 2007 a publicação pela Editora Kimé da tradução francesa da obra de Vaihinger, por Christophe Bouriau. Recentemente, Jacob Schmutz publicou na revista *Les Études Philosophiques* (Octobre 2006, pp.517-535) o ensaio “Épistemologie de la fiction: Thomas Hobbes et Hans Vaihinger”, no qual relaciona a teoria das ficções de Vaihinger com o amplo uso da ficção – do *como se* – na filosofia política de Hobbes. Entretanto, num Congresso da Sociedade Kant Brasileira de Porto Alegre (11-16 de Maio de 2008) tivemos conhecimento de que está em preparação avançada a publicação de uma tradução portuguesa da obra de Vaihinger, feita pelo Prof. Dr Johannes Kretschmer, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Do renovado interesse pelo tópico – kantiano-nietzscheano-vaihingeriano – que alguns já reivindicam para o pensamento pós-moderno – fala também o Colóquio, realizado em Frankfurt pelo Akademisches Zentrum Rabanus Maurus, em cooperação com a Kant-Gesellschaft, a 20 e 21 de Junho de 2008, dedicado ao tema *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, com particular destaque para as comunicações de Claudio La Rocca (“Formen des Als-Ob bei Kant”) e de Claude Piché (“Die Entstehung der psychologischen Illusion bei Kant”).

Bruno Bauch, de Wilhelm Windelband e de Heinrich Rickert. É o caso também de Hermann Cohen. Mas, em contrapartida, o seu nome não costuma figurar nas histórias do neokantismo e os próprios neokantianos não o consideravam como sendo um deles, e só excepcionalmente algum deu atenção à sua proposta filosófica ou à sua peculiar interpretação da filosofia de Kant.

Na verdade, se Vaihinger era capaz de abarcar na sua ampla “filosofia do como se” até os resultados de alguns dos neokantianos, já estes só poderiam considerar como estranha e suspeita uma filosofia de feição eclética que se apresentava como uma nova forma de ceticismo ou de agnosticismo, onde o kantismo era aparentemente despotenciado do seu significado especulativo forte e reduzido à dimensão de um fenomenismo cético ou de uma teoria geral, não da objetividade científica e da verdade metafísica, mas das ficções humanas. O próprio estilo de *Die Philosophie des Als Ob* é muito diferente do que era cultivado pelos neokantianos nas suas obras. Vaihinger documenta a sua obra com os textos dos filósofos e cientistas para ver como neles funciona, está em jogo ou suposta a consideração do “como se” e é a partir daí que teoriza. Os escritos dos neokantianos, por seu turno, caracterizam-se em geral pela austeridade especulativa e caem não raro num árido formalismo acadêmico. Por outro lado, a “filosofia do como se” passava ao lado daqueles aspectos que os neokantianos, no seu esforço por levar a cabo a reconstrução sistemática da filosofia de Kant, punham em realce na sua leitura sobretudo da *Crítica da razão pura*: uma teoria das condições transcendentais da experiência, uma doutrina do método transcendental, uma lógica do pensamento puro.

Não admira, pois, que Paul Natorp, no balanço que propõe da escola kantiana de Marburgo, numa conferência proferida na sede da Kant-Gesellschaft, em Halle, a 27 de Abril de 1912,³ onde rejeita já como infundada a ideia – mais tarde também rejeitada por Cassirer no seu célebre

³ A conferência seria depois publicada na revista *Kant-Studien*, v. 17, p.193-221, 1912.

debate de 1929 em Davos com Heidegger – de um kantismo ortodoxo da Escola de Marburgo e termina propondo a filosofia de Kant – o idealismo transcendental – como a base de uma “filosofia da cultura” (*Kulturphilosophie*) capaz de dar conta do todo da vida, não faça qualquer menção, nem de passagem, aos vários estudos kantianos de Vaihinger, seu anfitrião, e nem sequer à principal obra deste, *Die Philosophie des Als Ob*, publicada no ano anterior. E ainda nos mais recentes balanços sobre o neokantismo, o nome de Vaihinger, se alguma vez aparece referido em nota, é só para marcar o contraste com os verdadeiros neokantianos.⁴

No geral desinteresse dos neokantianos pela singular obra do professor de Halle, há contudo uma significativa exceção. Num longo ensaio que abre o primeiro número do *Jahrbücher der Philosophie*, intitulado “Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik”,⁵ onde discute o problema da relação da verdade (*Wahrheit*) com a realidade (*Wirklichkeit*) como sendo o tema central da teoria do conhecimento, Ernst Cassirer procede a um inquérito acerca do estado da abordagem dessa questão, percorrendo não só o tratamento que lhe era dado pelos neokantianos, fossem eles marburgenses ou outros, mas abordando também outros filósofos contemporâneos, como Husserl, Bolzano, Croce, Dewey, M.-L. Ashley, William James. Precisamente no contexto da apreciação da obra deste último – “*Pragmatism*” – *a new name for some old ways of thinking* (New York, 1907) – e da discussão do conceito pragmatista de verdade, dedica Cassirer uma meia dezena de páginas à principal obra de Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, que teve nesse mesmo ano a sua segunda edição e na qual reconhece uma determinação e clarificação da teoria do pragmatismo exposta sob a tese de que “todo o pensamento conceptual possui apenas um carácter ficcional” (*alles begriffliche Denken lediglich fiktiven Charakter besitzt*). Cassirer situa

⁴ Veja-se como exemplo, HANS-LUDWIG, Ollig. Religionsphilosophie der Sudwestdeutschen Schule. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Darmstadt: WBG 1987. p.433. Em contrapartida, Klaus Christian Köhnke, na sua obra *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, evoca recorrentemente “der Neukantianer Vaihinger”, destacando o seu papel e lugar na filosofia alemã entre o final do século XIX e o começo do século XX. Também Jacob Schmutz, no ensaio acima citado, considera Vaihinger como um “neokantiano”, no amplo sentido em que neste ensaio o tomamos por tal.

⁵ *Jahrbücher der Philosophie* 1 .Berlin, 1913. p.40-45.

a obra no seu contexto histórico-filosófico, identifica os seus pressupostos e discute as suas teses, reconhece a sua relativa pertinência, ao mesmo tempo que aponta as dificuldades, incongruências e paradoxos de uma teoria das ficções que se propõe como teoria da verdade: tal teoria é ela mesma e enquanto tal uma verdade ou uma ficção? Da mesma forma, discute a noção de realidade (*Wirklichkeit*) e a distinção entre o real e o ficcional supostas pelo “idealismo positivista” vaihingeriano, segundo o qual as “sensações e as suas sucessões e coexistências são a única realidade” e tudo o que nestas não é revelado não só é fictivo, como nunca pode provar a sua verdade objectiva. Mas Cassirer não se limita a identificar a fragilidade dos pressupostos metodológicos de Vaihinger, apontando também as limitações da interpretação vaihingeriana da filosofia de Kant, nomeadamente, num ponto estratégico, mostrando como ela, trabalhando com uma noção de “ficção” que é simultaneamente demasiado ampla e demasiado redutora, é incapaz de dar conta da rica diversidade de expressões com que o filósofo crítico nomeara as representações do espírito e a respectiva intencionalidade semântica, distinguindo intuições, esquemas, símbolos, categorias, ideias, postulados, ideias estéticas, princípios constitutivos e princípios regulativos. Aparentemente insensível a toda essa variedade, Vaihinger põe tudo no mesmo plano, nivela tudo no mesmo “círculo da ficcionalidade” (*Kreize der Fiktizität*).

A obra de Vaihinger e a tese central que ela propunha veio a ter uma grande difusão mesmo no período da Primeira Guerra Mundial, do que dão testemunho as quatro edições que teve até 1918. Deu azo a fecundos desenvolvimentos e aplicações aos mais vários domínios do pensamento, desde as ciências à filosofia, e quase se tornou um tópico de moda. Mas suscitou também fortes reações e críticas. Desta antitética recepção – de entusiasmo por uns e de recusa por outros – dá conta o próprio Vaihinger, nos “Prefácios” às sucessivas reedições da sua obra. Enquanto interpretação da filosofia de Kant, ela viria a ser refutada severamente, já na terceira década do século XX, por um outro kantiano, o

qual todavia também não se identificava com a exegese da filosofia crítica praticada pelos neokantianos. Falo de Erich Adickes. Primeiro, na sua obra sobre o *Opus postumum*⁶ e depois, sistematicamente, na obra *Kant und die Als-Ob Philosophie*,⁷ esse discípulo de Friedrich Paulsen procede a uma violenta crítica da interpretação da “filosofia do como se”, que considera absolutamente insustentável e assente numa completa incompreensão e violentação do Kant real, contrapondo ele ao Kant ficcionista de Vaihinger e de seus discípulos e ao Kant teórico do conhecimento dos neokantianos um outro Kant dominado pelas questões metafísicas. Tal como o fizera Cassirer, embora com pressupostos e propósitos diversos, também Adickes contesta a noção vaihingeriana de ficção, que considera não ser capaz de conter a intencionalidade do que nos escritos de Kant se diz pela expressão *als ob*. Segundo Adickes, uma investigação semântica contextualizada que tivesse por objeto essa expressão e outros termos kantianos que Vaihinger subsume na sua noção muito geral de ficção, tornaria patente toda a fragilidade da sua pretensão de invocar Kant e a sua obra como a melhor testemunha do seu ficcionalismo sistemático e bastaria para recomendar a completa recusa de uma tal interpretação da filosofia kantiana e dos seus tópicos maiores (a coisa em si, as ideias, os postulados) como sendo meras ficções.

O singular perfil do percurso filosófico de Vaihinger pode explicar-se pela confluência de matrizes heterogêneas que estão na sua gênese. Encontramos aí, antes de mais, como decisiva e reiteradamente assumida, a inspiração de Friedrich Albert Lange, o qual motivaria também outros neokantianos, sobretudo os da escola de Marburgo. Mas ao positivismo e agnosticismo metafísico do celebrado autor da *Geschichte des Materialismus* associam-se outras correntes de pensamento muito ativas na época, designadamente, o voluntarismo e o pessimismo schopenhauerianos, o

⁶ *Kants "Opus postumum" dargestellt und beurtheilt*, Berlin, 1920.

⁷ Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1927. Em Inglaterra, a obra de Vaihinger foi parcialmente traduzida em 1925 pelo filósofo de Cambridge C. K. Ogden, o qual esteve também na origem da redescoberta da teoria das ficções de Jeremy Bentham, um verdadeiro antecessor, que o professor de Halle todavia não cita, provavelmente apenas porque não conhecia de fato os estudos do filósofo inglês.

biologismo darwiniano e o pragmatismo peirciano. Tudo isso junto resulta num estranho sistema que o autor designa pelo não menos estranho nome de “positivismo idealista” ou de “idealismo positivista”.

Ainda assim Vaihinger foi um dos primeiros a reconhecer o significado do movimento de “regresso a Kant” logo nos seus começos. Num ensaio publicado em 1876, sobre a história da filosofia alemã no século XIX, já apresenta Lange como “o ponto mais alto dos chamados neokantianos” (*Spitze der sogenannten Neukantianer*), os quais, segundo diz, “devem procurar-se tanto entre os filósofos de profissão como entre os investigadores da natureza” (*die sowohl unter den Philosophen von Profession, als besonders unter den Naturforschern zu suchen sind*).⁸ Noutro passo desse ensaio, o mesmo Lange é apresentado como “chefe dos jovens kantianos” (*Haupt der Jungkantianer*).⁹ E, uma dezena de páginas adiante, declara que o futuro da filosofia na Alemanha pertence a estes “jovens kantianos” (*Jungkantianer*), entre os quais conta, além de Lange, Otto Liebmann, Hermann Cohen e outros nomes menos conhecidos. Num tardio ensaio de autointerpretação, Vaihinger declara-se ainda um “discípulo de Lange” e vê sair do neokantismo deste, duas vias – a de Cohen, que se propõe aprofundar a doutrina kantiana de uma forma estrita e rigorosa no sentido do idealismo transcendental, e a sua própria, concretizada na sua obra *A filosofia do como se*, a qual, no dizer do seu autor, mediante o aprofundamento da doutrina kantiana do *als ob*, se propunha ligar o neokantismo de Lange com o empirismo e o positivismo contemporâneos.¹⁰

Como se vê, para Vaihinger, as expressões “Neukantianer” ou “Jungkantianer” têm um sentido amplo (como veremos, também nelas inclui

⁸ VAHINGER, Hans. *Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert. Ein kritische Essay 1876.* p.8.

⁹ *Ibidem*, p. 205.

¹⁰ “Vom Neukantianismus eines F. A. Lange aus konnten zwei verschiedene Wege eingeschlagen werden, entweder konnte der Kantische Standpunkt auf Grund genaueren Eindringens in die Kantische Lehre schärfer und treuer herausgearbeitet werden, dies geschah durch Cohen. Oder man konnte den Neukantianismus Langes mit dem Empirismus und Positivismus in Verbindung bringen. Dies ist durch meine Philosophie des Als Ob geschehen, die aber ebenfalls auf ein gründlicheres Eindringen in die Kantische Als-Ob-Lehre führt. VAHINGER, Hans. *Wie die Philosophie des Als Ob entstand.* In: SCHMIDT, Raymund (Hrsg.), *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen.* 2. Bd. Leipzig: Felix Meiner, 1921. p.197.

Nietzsche, o qual teria recebido o decisivo impulso para a sua filosofia igualmente a partir da leitura de Lange!), não designando tais expressões ainda uma escola ou tendência de pensamento determinada, mas antes um grupo muito variado de pensadores, os quais, apesar das suas diferenças de formação e de inspiração e sem abandonarem os seus próprios programas filosóficos, se empenhavam em levá-los a cabo num diálogo direto com a filosofia de Kant. O que os unia era a palavra de ordem, formulada por Otto Liebmann em 1865, na sua obra *Kant und die Epigonen: "Zurück zu Kant"* (Regresso a Kant).¹¹ Kant servia-lhes de estímulo para pensarem mais radicalmente os problemas que a filosofia e a ciência do tempo colocavam e para superarem a divisão estéril entre o positivismo e o idealismo, tópico este ao qual Vaihinger era particularmente sensível, tomando-o muito a peito. Mas logo esse regresso a Kant significou também uma maior atenção ao texto kantiano, de novo lido e comentado intensa e extensamente, e uma maior atenção também às teses kantianas, que são agora objeto de renovada hermenêutica no esforço por captar o espírito da filosofia crítica e por reconstituir a sua coerência sistemática. O regresso a Kant permitiria ainda a descoberta (ou redescoberta) de aspectos da filosofia kantiana que haviam sido deixados incultos pelas interpretações dos pensadores idealistas e, trazendo assim à luz novas dimensões do kantismo, revelava também um outro Kant. Mas podia revelar igualmente as limitações da filosofia kantiana, propondo aos novos hermeneutas e pensadores a tarefa de levar mais longe ainda e de forma mais consequente o programa iniciado pelo autor da *Crítica da razão pura*.

É essa atitude de pensamento que encontramos em Vaihinger. A sua contribuição para o "regresso a Kant" e para a renovação dos estudos kantianos foi decisiva em vários níveis. Em primeiro lugar, como minucioso co-

¹¹ Não há unanimidade quanto à atribuição a Liebmann do papel de desencadeador do movimento do neokantismo. Outros atribuem-no a Hermann Lotze, e há quem invoque uma Lição Inaugural proferida por Eduard Zeller na Universidade de Heidelberg em 1862. Veja-se: MARCK, Siegfried. Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn., *Archiv für Philosophie*, v. 3, p.144-164, 1949. PHILONENKO, A. *L'École de Marbourg. Cohen – Natorp – Cassirer*, Vrin, Paris, 1989, p.9; WERNER, Flach; HOLZHEY, Helmut. Einführung, zu: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch, Gerstenberg* Verlag, Hildesheim, 1979, p.9-14.

mentador da obra principal do filósofo, a *Crítica da razão pura*. O seu comentário a esta obra, em dois volumes, publicados com dez anos de distância um do outro, não vai todavia além da Estética Transcendental.¹² Devem-se-lhe vários outros ensaios kantianos, dos quais destaco um, de 1883, sobre a refutação kantiana do idealismo (“Kant Widerlegung des Idealismus”). Num outro, de 1902, comentando a aproximação entre Kant e Platão enquanto pensadores metafísicos, que havia sido proposta por Friedrich Paulsen (seja na obra *Kant, Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1898, seja no ensaio “Kants Verhältnis zur Metaphysik”, *Kant-Studien*, v. 4, 1900), Vaihinger sugere que se estenda essa aproximação e se reconheça o parentesco entre ambos os filósofos também na capacidade que revelam para criar pertinentes mitos ou metáforas mediante os quais expõem as respectivas filosofias, e termina sugerindo que Kant, tal como de resto Platão, além de ser um “metafísico” é também um “metafórico”.¹³ Um terceiro ensaio aborda a dedução transcendental das categorias (“Die transzendente Deduktion der Kategorien”).

Mas deve-se a Vaihinger sobretudo a criação de duas instituições que irão ser decisivas por todo o século seguinte e até o dia de hoje para o desenvolvimento sustentado dos estudos kantianos. São elas a revista *Kant-Studien*, por ele fundada em 1895 e publicada a partir de 1896, e a “Kant-Gesellschaft”, fundada em 1904, no primeiro centenário da morte do filósofo. Estas duas instituições kantianas, juntamente com o empreendimento desencadeado por Wilhelm Dilthey, pela mesma época, de publicação de todos os escritos kantianos, mesmo os do espólio, garantiriam as condições materiais e institucionais para a difusão da obra e do pensamento de Kant ao longo de todo o século XX. Em 1906, Vaihinger, acometido de cegueira, vê-se obrigado a abandonar a sua cátedra na Universidade de Halle. Publica, em 1911, a obra que o tornaria famoso – *A filosofia do como se (Die Philosophie des Als Ob)*. Em 1919, cria com

¹² VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants "Kritik der reinen Vernunft"*. Stuttgart; Berlin; Leipzig, 1881-1892.

¹³ VAIHINGER, Hans. Kant ein Metaphysiker? *Kant-Studien* v. 7, p.117, 1902 “Dem Schlagwort, ‘Kant ein Metaphysiker’ kann man das gleichwertige gegenüberstellen: ‘Kant ein Metaphoriker’”.

Raymund Schmidt os *Annalen der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als Ob Betrachtung*, um órgão de divulgação de estudos pluri-interdisciplinares sobre a temática do *als ob* e, dois anos depois, publica, numa obra sobre a filosofia alemã – *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (Bd.II, Leipzig, 1921, pp.183-212), um importante ensaio autointerpretativo sobre “a gênese da filosofia do como se”. Morre em 1933.

Não é, porém, tanto pelo seu contributo para a “Kantphilologie” através do seu trabalho de minuciosa exegese da *Crítica da razão pura*, nem pela criação da revista *Kant-Studien* ou pela fundação da “Kant-Gesellschaft” que Vaihinger tem um lugar muito próprio na história do movimento de “regresso a Kant” e pode ser considerado como um neokantiano, e mesmo como um dos primeiros, dando à expressão o sentido amplo, mas preciso, que ele próprio lhe atribuía. No longo “Prefácio” que acompanha a primeira edição de *Die Philosophie des Als Ob*, é-nos revelado pelo autor (que se apresenta na qualidade de editor) que a obra fora redigida como dissertação acadêmica cerca de 35 anos antes, entre os anos 1875 e 1878, e que nela se propusera ele captar não apenas um ponto nodal do kantismo, mas o verdadeiro Kant, “o Kant pleno e completo” (*der volle und ganze Kant*), “o sentido próprio e final da filosofia kantiana” (*der eigentliche und letzte Sinn der Kantischen Philosophie*), sentido este que estaria, segundo ele, naquele modo de pensar que se diz pela expressão “como se” – a “Als-Ob-Betrachtung”. Para conseguir isso, diz Vaihinger, há que ter não só a inteligência como também a coragem (*nicht blos Verstand, sondern auch Mut*) para se libertar do Kant escolar e tradicional, que é, segundo ele, um Kant muito incompleto.¹⁴ O seu trabalho exegético da primeira *Crítica*, prosseguido segundo um método a que chama “analítico-histórico”,

¹⁴ “Der traditionelle Kant, der Kant der historischen Lehrbücher, mit einem Wort: der Schul-Kant ist eben nicht der volle und ganze Kant. Um Kant ganz und voll zu verstehen, resp. verstehen zu wollen, dazu gehört eben nicht blos Verstand, sondern auch Mut.” *Die Philosophie des Als Ob*, p.XIV. Para uma apreciação geral da interpretação vaihingeriana de Kant, quanto ao modo e ao conteúdo, veja-se o ensaio de Walter Del-Negro, “Hans Vaihingers philosophisches Werk mit besonderer Berücksichtigung seiner Kantforschung”, *Kant-Studien*, 1934, pp.316-327. Veja-se também: WILLRODT, S. *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie des Als-Ob*. Leipzig, 1934.

completa-se assim com o esforço de interpretação “sintético-constitutiva” do sentido de todo programa filosófico kantiano como sendo gerido pela consciência do poder ficcional do espírito humano naquilo que ao espírito mais importa, as representações filosóficas e científicas, as representações religiosas, éticas e estéticas.

Trata-se, portanto, de um programa de regresso ao que considera ser o genuíno Kant. Um regresso que, colhendo a inspiração e apreendendo o espírito da filosofia kantiana, pretende libertá-la da roupagem do “desvitalizado racionalismo dogmático” com que o próprio filósofo crítico terá desenvolvido e ao mesmo tempo obscurecido as suas descobertas.¹⁵ Vaihinger insiste na ideia de que Kant, embora tenha descoberto a natureza ficcional das representações filosóficas e tenha amplamente mostrado o seu uso, não teve, contudo, clara consciência da sua descoberta e até a comprometeu ao envolvê-la na linguagem da metafísica tradicional. Da mesma forma, Kant não teria chegado a compreender o mecanismo da gênese e funcionamento das ficções da mente, os quais, segundo o professor de Halle, são de ordem biológica e se explicam pelo mecanismo da adaptação e concorrência que rege o mundo dos organismos vivos, de acordo com a teoria de Darwin. Regressar a Kant significa, pois, para Vaihinger, radicalizar o programa kantiano, levar o kantismo mais longe do que o próprio Kant o havia levado.¹⁶ Tal é o propósito da “filosofia do como se”, um programa que, completamente desenvolvido, ultrapassaria, porém, uma interpretação do significado da proposta kantiana para se propor como uma teoria geral das ficções, como um “sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade”.

¹⁵ “Man hatte auf diesem Wege weitergehen sollen: so hatte man das Kantische Resultat sich rein bewahrt: freilich hatte dieser grosse Philosoph selbst seine ruhmreichen Entdeckungen mit den Rettungsversuchen abgelebter rationalistischer Dogmatik befeckt und so selbst dazu beigetragen, dass seine richtigen Resultate begraben und vergessen wurden.” *Die Philosophie des Als Ob*, p.43.

¹⁶ “Kant hat wohl die Idee gehabt, dass alle Formen des Begriffes und der Anschauung rein *subjektiv*, d.h. *fiktiv* seien, allein bis zu der energischen Betonung and Forderung der *historisch-genetischen* Ableitung dieser höheren Begriffswelt aus *elementaren Empfindungswelt* durch Anpassung und *Konkurrenz* ist er nicht fortgeschritten. Wie viel uns Kant also zu tun übrig gelassen hat, kann einigermassen aus diesem Vergleiche [mit Darwin] hervorgehen. Kant hat gerade die Hauptfrage: *durch welchen Mechanismus des Denkens* denn wir mittelst dieser subjektiven Vorgänge und Vernichtungen doch instände sind, die objektive Welt theoretisch und praktisch zu berechnen – nicht genügend beantwortet.” *Ibidem*, p.183.

Todavia, é prosseguindo e aprofundando a tese de Lange, segundo a qual “as ficções são indispensáveis ao pensamento e à vida”¹⁷ – uma tese que o próprio Lange documentara com tópicos colhidos da sua leitura dos escritos kantianos, considerando, por exemplo, na linha do próprio Kant, a teleologia como tendo o valor de uma ficção heurística, ou anotando o valor metodológico da ficção kantiana da intuição intelectual –, que Vaihinger vai descobrir na filosofia de Kant uma rica, variada e qualificada presença da ficção filosófica, a qual se diz na recorrente expressão “como se” (*als ob*), um tópico que, todavia, até então passara inadvertido aos leitores de Kant e, por conseguinte, não fora tido em conta pelo seu alcance para a interpretação da própria filosofia kantiana nem fora reconhecido pela sua fecundidade filosófica.¹⁸ Vaihinger interpreta a recorrente fórmula “als ob” como sendo a expressão linguística de uma modalidade específica de juízo, a qual, segundo ele, também não fora ainda reconhecida e ainda menos expressamente tratada pelos lógicos, e a que chama o juízo ficcional (*das fiktive Urteil*). Mas, para além disso, considera toda a filosofia de Kant como a mais ampla e expressiva amostra do universal uso filosófico da “consideração como se” (*Als-Ob-Betrachtung*) e a mais eloquente confirmação da sua importância. Na terceira parte da sua obra, o autor empreende ao longo de mais de centena e meia de páginas um quase exaustivo levantamento do recurso de Kant a esse “artifício” (*Kunstgriff*) do pensamento, percorrendo e esquadrinhando todos os escritos kantianos, desde o período pré-crítico ao *Opus postumum*, incluindo mesmo os escritos menores.

¹⁷ *Die Philosophie des Als Ob*, p.771.

¹⁸ Na verdade, um contemporâneo de Kant já aventara essa ideia, mediante a qual pensava poder reconciliar a filosofia crítica com a filosofia leibniziana. Trata-se de Salomon Maimon, no seu ensaio de 1793, *Über die Progressen der Philosophie*, onde a dado passo se lê: “Eu já fiz notar que Leibniz fez uso com vantagem do método matemático das ficções na filosofia. É aqui o lugar onde eu quero explicar-me melhor acerca disso, com o que não só lanço uma luz acerca deste método, mas também, para desgosto de muitos kantianos, espero reconciliar Leibniz com a *Crítica da razão pura*”. (Ich habe schon bemerkt, dass sich Leibniz mit Vortheil der mathematischen Methode der Fiktionen in der Philosophie bedient habe. Hier ist der Ort wo ich mich hierüber näher erklären will, wodurch ich nicht nur ein Licht über diese Methode zu verbreiten, sondern auch (manchen Kantianer zur Ärgerniss) Leibnizen mit der Kritik der reinen Vernunft auszusöhnen hoffe.) (reimpr. Aetas Kantiana, Bruxelles, p.29). De fato encontra-se em Leibniz um frequente recurso não só ao que chamava as “fictions utiles” (por exemplo, a ideia de quantidades infinitesimais (*Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, G. Olms, Hildesheim, vol. 6, p.629), mas até mesmo a expressão “comme si”, de que apresentamos apenas um exemplo: “Ce système [de l’harmonie préétablie] fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n’y avoit point d’Ames, et que les Ames agissent comme s’il n’y avoit point de corps, et que tous les deux agissent comme si l’un influoit sur l’autre.” *Ibidem*, v. 6, p.621.

Vaihinger insiste, porém, na tese de que, apesar de toda a importância do tema do *como se* (*Als ob*) e das ficções do espírito na filosofia kantiana, ele não foi absolutamente claro para o próprio Kant, nem este o assumiu ou formulou com plena convicção: “Foi Kant que fez a primeira e propriamente frutífera aplicação da ficção em filosofia, mas em parte também o fez sem clareza metódica”.¹⁹ Ele apenas entreviu e entreabriu um caminho, sem ter plena consciência do que fazia e sem o ter formulado de modo claro e definitivo. É por isso que o seu esforço merece e deve ser prosseguido, aprofundado, esclarecido.

Vaihinger procede a um muito completo recenseamento dos casos em que Kant faz uso do “*als ob*”, seja nas grandes obras ou nos ensaios mais pequenos. E embora conheça e registre o variado vocabulário kantiano para falar dos diferentes tipos de representação e ele próprio proceda a algumas distinções (por ex., entre hipótese e ficção), na verdade tende a usar a sua noção de ficção de um modo vago e a cobrir com ela coisas que para Kant eram realmente diversas, como as intuições do espaço e do tempo, as categorias do entendimento, os conceitos morais, as ideias da razão, os postulados da razão prática, as noções e os símbolos religiosos. Tudo isso é da ordem da ficção. Mas sê-lo-á da mesma maneira? Vaihinger anota amiúde a necessidade de atender a passagens a que segundo ele ninguém prestara atenção, como aquela em que, no “Apêndice à Dialéctica Transcendental” da sua primeira *Crítica*, Kant sugere uma espécie de esquematismo da razão, por analogia com o esquematismo do entendimento, como sendo um processo mediante o qual a razão faz corresponder um objeto à sua ideia, mas apenas como “uma coisa transcendental”, como um mero “esquema da ideia enquanto princípio regulativo” (“*diese transzendente Ding ist Schema jenes regulativen Prinzips*”).²⁰ Mas nunca verdadeiramente se detém em pensar o que está envolvido nesse complexo processo. Ao tentar compreender a lógica específica do modo de pensar que Kant diz pela recorrente expressão

¹⁹ “Die eigentlich erste fruchtbare Anwendung der Fiktion in der Philosophie machte Kant, allein teilweise auch er ohne methodische Klarheit.” *Die Philosophie des Als Ob*, p.264; veja-se também p.269 e 272.

²⁰ KANT, I, *Kritik der reinen Vernunft* B 693 ss, Akademie Ausgabe, III, 440 ss.

“como se”, Vaihinger declara não ter encontrado ajuda nem em Kant nem em nenhum lógico. E, baseando-se em algumas passagens dos escritos kantianos, nomeadamente da Introdução à *Lógica* e também da *Crítica da razão pura*, acusa o próprio Kant de hesitação e de falta de clareza, em particular no que respeita à noção de ficção, que, segundo ele, o filósofo tende a confundir com a de hipótese, e à noção de juízo ficcional que tende a considerar como sendo uma forma de juízo problemático. Essa hesitação e falta de clarificação, por parte do filósofo, impede, segundo ele, a correta compreensão de todo o edifício da filosofia kantiana. Daí que Vaihinger se ocupe expressamente em clarificar esses dois pontos: determinar a natureza do juízo ficcional e clarificar a distinção entre hipótese e ficção. Segundo ele, o juízo ficcional não exprime nem uma verdade teorética, nem uma verdade absoluta, mas uma verdade prática e relativa, uma verdade que é apenas correta em relação àquele que a profere e ao fim que ele persegue, e cujo conteúdo, por conseguinte, só com cautela e prevenção pode ser chamado “verdadeiro”.²¹ A ficção tem apenas uma utilidade prática, ao passo que a hipótese tem uma utilidade teorética. Uma hipótese deve ser verificável. A ficção, pelo contrário, não pode ser verificável nem confirmada pela experiência, mas pode justificar-se pelo serviço que presta não só aos interesses práticos humanos como até à prática da investigação científica.²²

Seja qual for o valor dessa clarificação, é o seu próprio autor que, ao longo da obra, não a respeita, aplicando o termo ficção indistintamente a todo o tipo de representações, sejam elas as das ciências, as da filosofia ou as da religião. Tal generalização e nivelamento estendem-se também aos tópicos para os quais Kant apurara – e por vezes até instituíra – uma linguagem específica (intuições, categorias, ideias, postulados, esquemas, símbolos), ou procedera a estratégicas distinções metodológicas (mundo sensível/mundo inteligível, fenômeno/númeno, constitutivo/regulativo, determinante/reflexionante). Para Vaihinger, tudo isso é abrangido pelo “como se” e cai sob a sua muito generosa noção de ficção, juntamente com

²¹ *Die Philosophie des Als Ob*, p.603.

²² *Ibidem*, p.609.

os pressupostos da moralidade (reino dos fins, dignidade da humanidade, liberdade), as noções da filosofia kantiana do direito e da política, os tópicos da filosofia kantiana da religião. Mas nunca ele se detém um pouco a tentar perceber a diversa intencionalidade desses conceitos, os diferentes planos em que funcionam, a legitimação que nessa específica função os qualifica.

Assim tendencialmente reduzida ao modo de pensar do “como se” e interpretada como um ficcionalismo generalizado, não fica, contudo, desvalorizada a filosofia kantiana. Pelo contrário, segundo Vaihinger, ela representa o ponto máximo que atingiu o pensamento humano na sua máxima pureza: a consciência de que vive de ficções de que sabe ser ele mesmo autor.

Vejamos, a propósito, esta passagem em que Vaihinger comenta o trecho da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde se fala da “dignidade da humanidade como uma simples ideia”. O texto de Kant é o seguinte: “Nisto reside precisamente o paradoxo, que a simples dignidade da humanidade enquanto natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a atingir por meio dela, por conseguinte o respeito por uma mera ideia deva servir de prescrição imprescindível da vontade, e que precisamente nesta independência das máximas relativamente a tais móbeis resida a sublimidade da mesma e a dignidade de cada um dos sujeitos racionais consista em ser um legislador no reino dos fins”.²³ Eis o comentário de Vaihinger:

“Nesta passagem magnífica alcançou Kant o ponto mais alto absoluto da sua filosofia crítica: a dignidade da humanidade, o reino dos fins são – como reconhece e ensina Kant – ‘meras ideias’, por conseguinte, conceitos sem qualquer ‘valor de realidade’ (*Realitätswert*), apenas ‘ficções heurísticas’, apenas ‘maneiras de ver’ (*Betrachtungsweise*), apenas um ‘ponto de vista’ (*Standpunkt*); pode, deve e tem de ser assim considerado, como se assim fosse: todavia, apesar deste juízo acerca da natureza ficcional destes

²³ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, IV, 439.

modos de representação, o homem enquanto ‘ser racional’ orienta o seu agir por estas ficções. Aqui chegamos ao cume mais alto que o pensamento kantiano e o pensamento humano alguma vez atingiu. Apenas poucos, apenas os escolhidos podem ainda respirar nestas alturas: a grande massa necessita de um outro ar mais denso”.²⁴

O fato de ter reconhecido a importância da ficção no pensamento de Kant permitiu a Vaihinger estabelecer uma natural relação de parentesco entre o programa filosófico nietzscheano, em que a “vontade de verdade” dos filósofos é substituída pela “vontade de ilusão”, e o programa kantiano do *als ob*, e assim o autor de *O nascimento da tragédia* é reivindicado para a história do kantismo. Num Apêndice sobre “Kant e Nietzsche”, que acompanha a sua obra, Vaihinger põe em evidência a origem genuinamente kantiana ou mesmo neokantiana da filosofia de Nietzsche, mostrando que – pesem embora as declarações explícitas em contrário – esta tem de fato muito de Kant, por certo, “não do Kant dos livros escolares... mas do espírito de Kant, do autêntico Kant, aquele que viu a aparência até as suas mais profundas raízes, mas que, tendo visto em profundidade a aparência, também viu e reconheceu com consciência a sua utilidade e necessidade”.²⁵ O que no fundo une os dois pensadores é a valorização que fazem, cada qual a seu modo, da ficção poética e, graças a isso, o comum reconhecimento da importância da poética da ficção como sendo o trabalho fundamental da atividade criadora do espírito.

Apesar do estendal de ficções kantianas que nos expõe na sua obra, Vaihinger não chega a dar-nos uma pertinente clarificação nem da sua natureza, nem da sua função, nem da sua gênese. As observações críticas feitas por Cassirer ao programa vaihingeriano da “filosofia do como se”, no ensaio acima citado, mantêm toda a pertinência. Reduzir o “como se” à noção geral de ficção e ainda por cima atribuir a esta uma função apenas

²⁴ *Die Philosophie des Als Ob*, p.652.

²⁵ “Nietzsche hat tatsächlich sehr viel von Kant, freilich nicht von dem Kant, wie er in den Schulbüchern steht... sondern vom Geiste Kants, des echten Kant, der den Schein bis in seine tiefsten Wurzeln durchschaut, aber auch die Nützlichkeit und Notwendigkeit des durchschauten Scheins mit Bewusstsein erkennt und anerkennt.” *Ibidem*, p.772.

prática e não teórica não ajuda muito a compreender a intencionalidade do *als ob* kantiano, o qual, se não visa o conhecer ou conhecimento no sentido próprio e kantiano do “*Erkennen*”, mantém-se todavia no plano do pensar ou do pensamento (*Denken*), pelo menos na medida em que este é exercido como a reflexão do sujeito sobre as suas próprias representações. Nessa reflexão há jogo e criação, há distanciamento. E é esse distanciamento que impede que o sujeito, criador das suas ficções e aparências, seja enganado por elas, ou as tome pelo que elas não são nem podem ser.

Muito atento à dimensão estética da ilusão e da ficção em Nietzsche é estranho que Vaihinger quase não atenda a esse aspecto na filosofia de Kant e precisamente a propósito do tema do *als ob*, no que os §§ 49 e 59 da terceira *Crítica* lhe teriam sido de boa ajuda. O seu erro foi ter partido, por um lado, do pressuposto de que o *als ob* e as ficções têm de ser explicados como uma modalidade dos juízos lógicos (os juízos problemáticos) e, por outro, o considerar a lógica como a mecânica e tecnologia do pensamento, sendo as ficções tomadas como artifícios ou operações auxiliares do pensamento e o próprio pensamento visto como uma função orgânica que age em vista de fins biológicos e práticos.²⁶ Vaihinger inscreve a sua doutrina das ficções numa mecânica biológica (será também isso uma ficção?), ao passo que Kant inscrevia o seu “como se” e toda a vasta gama dos tópicos relacionados com o poder criador e ficcional do espírito, no que se poderia chamar uma heurística transcendental ou mesmo uma poética transcendental do espírito, mantendo-as porém, sob

²⁶ “O pensamento deve, pois, ser considerado como um mecanismo, uma máquina, um instrumento ao serviço da vida. Esta concepção é mais importante para a lógica do que parece à primeira vista, e por certo para a lógica como uma técnica do pensamento, não como teoria do conhecimento.” *Die Philosophie des Als Ob*, p.7. Ideias que são retomadas no tardio ensaio de autointerpretação, no qual defende uma versão peculiar do “primado do prático” com ressonâncias fichteanas, marxianas (!), schopenhauerianas e nietzscheanas (*Wir begreifen die Welt nicht, indem wir über ihre Rätsel nachdenken, sondern indem wir an ihr arbeiten*), colocando o pensamento ao serviço da “vontade de viver e de dominar” (*Dem Willen zum Leben und zum Herrschen dienen als Mittel die Vorstellungen, Urteile und Schlüsse, also das Denken. Das Denken ist somit ursprünglich nur ein Mittel im Kampf ums Dasein und insofern nur reine biologische Funktion*); por conseguinte, considerando todos os processos e formas do pensamento apenas como fenômenos biológicos (*alle Denkvorgänge und Denkgebilde von vornherein nicht als in erster Linie rationalistische, sondern als biologische Phänomene*). VAHINGER, Hans. “Wie die Philosophie des Als Ob entstand”. In: *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 2. Bd. Leipzig, 1921. p.204-205.

a tutela do juízo reflexionante, e não sob a alçada dum entendimento determinante.

Vaihinger reconhece, por certo, o papel da imaginação em geral na criação de ficções, como poderosa fonte não apenas da visão teórica do mundo de onde brotam todas as categorias, mas também como origem da fé ideal e do agir da humanidade,²⁷ e não ignora a importância que Kant atribuía à imaginação transcendental.²⁸ Mas ele próprio concebe a imaginação como uma força psíquica biológica, que produz as suas representações por um jogo mecânico com imanente necessidade, “em conformidade com leis puramente mecânicas” (*gemäss rein mechanischen Gesetzen*). Em Kant, a imaginação é produtiva e criadora de formas, e o seu produzir e o seu criar acontecem segundo uma lógica espontânea de “jogo livre” (com as representações) e, todavia, esse jogo espontâneo, não ditado por regras, é ele mesmo pertinente, tem a sua lei interior, é “conforme a fins” (*zweckmässig*).

Mas sobretudo aquilo a que Vaihinger não deu suficiente atenção (tornando-se assim realmente incapaz de compreender o *als ob* kantiano e tudo aquilo que ele implica) foi ao que Kant chamou a faculdade de julgar reflexionante. Penso poder dizer-se que é o princípio de reflexão que gere toda a filosofia transcendental kantiana. É ele que está em ação na criação de ideias estéticas, nos raciocínios por analogia, no esquematismo simbólico, no uso heurístico das ideias da razão ou do princípio da teleologia da natureza, no “como se”. O juízo de reflexão ou juízo reflexionante não é um juízo de aplicação de conceitos dados a casos que nele são subsumidos, mas é um juízo que implica sempre a invenção de uma nova relação, seja ela sob a forma de uma imagem, de um símbolo, de um esquema, de uma regra, ou de uma ideia. O princípio de reflexão é o próprio princípio de subjetividade como consciência dos pressupostos do que está em jogo no seu conhecer, no seu agir, no seu sentir estético, na sua compreensão. Mas porque esse

²⁷ *Ibidem*, p.69.

²⁸ *Ibidem*, p.78-79.

juízo, diferentemente do que pensava Vaihinger, não é meramente uma modalidade de juízo ficcional da lógica comum, mas um juízo reflexionante de intencionalidade subjetiva, o sujeito ao fazê-lo ficcional, mas não se deixa enganar com as suas ficções. O ficcionalismo entende-se melhor se não pretender dar-se por uma metafísica ou uma gnoseologia, mas se reconhecer como sua matriz de origem uma genuína inspiração estética.²⁹ E o próprio Vaihinger parece ter chegado muito mais tarde a essa evidência, no ensaio autointerpretativo que acima citei. Ao esclarecer a expressão “idealismo positivista”, com que designava o seu programa filosófico e que fora geralmente mal interpretada, ele escreve:

“Idealismo” significa neste contexto originariamente o mesmo que F. A. Lange chamou o “ponto de vista do ideal”: a livre instituição de valores absolutos ideais que estão para além da realidade empírica com a consciência de que precisamente estes valores são apenas construções da nossa ativa fantasia, mas, contudo, por outro lado, constituem uma parte essencial da nossa vida íntima e exterior. “Idealismo”, pois, neste contexto, não deve ser entendido nem num sentido metafísico nem num sentido gnoseológico, mas num sentido ético ao qual se associa o estético.[...] Sobre o que é empiricamente dado, estabelecemos nós, mediante a livre criação, o não dado, o irreal, que vivenciamos *como se fosse real*, ainda que saibamos que não é real: o mundo *como se*, o mundo dos valores ideais éticos e estéticos, isto é, aquele mundo somente por causa do qual vale a pena interessarmo-nos pelo admirável complexo de sensações e de movimentos a que chamamos a vida ou o mundo”.³⁰

²⁹ Na sua versão original, a doutrina vaihingeriana do *als ob* e da ficção tem uma inspiração pragmática e utilitária – “prática”, segundo a linguagem do autor –, e não o sentido originariamente estético e reflexionante que lhes atribui Kant.

³⁰ “‘Idealismus’ bedeutet in diesem Zusammenhange prinzipiell dasselbe, was LANGE, F. A. ‘Standpunkt des Ideals’ genannt hatte: Die freie Setzung ideeller, d.h. über die empirische Wirklichkeit hinausgehender absoluter Werte mit dem Bewusstsein, dass eben diese Werte zwar nur Gebilde unserer aktiven Phantasie sind, aber doch andererseits einen notwendigen Bestandteil unseres inneren und äusseren Lebens ausmachen. ‘Idealismus’ ist also in diesem Zusammenhange weder im metaphysischen noch im erkenntnistheoretischen Sinne zu nehmen, sondern im ethischen Sinne, zu dem sich der ästhetische gesellt. [...] Aber über dieses empirisch Gegebene setzen wir durch freie Schöpfung das nicht Gegebene, das Irreale, das wir so erleben, *als ob* es wirklich wäre, obgleich wir wissen, dass es nicht wirklich ist: Die Als Ob-Welt, die Welt der ethischen und ästhetischen Wertideale, d.h. diejenige Welt, um deren Willen es allein sich lohnt, an dem wunderlichen Empfindungs- und Bewegungskomplex, den wir das Leben oder die Welt nennen, überhaupt sich zu beteiligen.” VAHINGER, Hans. Wie die Philosophie des Als Ob entstand. In: *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 2. Bd. Leipzig, 1921. p.212.

REFERÊNCIAS

ADICKES, Erich. *Kants "Opus postumum" dargestellt und beurtheilt*, Berlin: Reuther & Reichard, 1920.

_____. *Kant und die Als-Ob Philosophie*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1927.

CARTWRIGHT, Nancy. *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

CASSIRER, Ernst. "Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik". *Jahrbücher der Philosophie*, Berlin, n. 1, p.40-45, 1913.

CLÉRO, Jean-Pierre, *Les Raisons de la fiction – Les philosophes et les mathématiques*. Paris: Armand Colin, 2004

CONCHE, Marcel. *Avec des "si" – Journal étrange*. Paris: PUF, 2006.

DEL-NEGRO, Walter. Hans Vaihingers philosophisches Werk mit besonderer Berücksichtigung seiner Kantforschung. *Kant-Studien*, v. 39. p.316-327, 1934.

GOODMAN, Nelson. *Faits, fictions et predictions*, Paris: Minuit, 1985.

GRANGER, Gilles-Gaston. *Le probable, le possible et le virtuel*. Paris: Odile Jacob, 1995;

HANS-LUDWIG, Ollig. Religionsphilosophie der Sudwestdeutschen Schule. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Darmstadt: WBG, 1987.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Akademie Ausgabe, v. III, 1922 ss.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Akademie Ausgabe, v. IV. 1922 ss.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften*, (ed. G. Gerhardt). Hildesheim: Olms Verlag, 1996. V. 6.

MARCK, Siegfried. Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn. *Archiv für Philosophie*, v. 3, p.144-164, 1949.

MAIMON, Salomon. "Über die Progressen der Philosophie". In: *Aetas Kantiana*, (reimpressão) Bruxelles, 1793.

NATORP, Paul. Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*, v. 17, p.193-221, 1912.

PHILONENKO, A. *L'École de Marbourg . Cohen – Natorp – Cassirer*. Paris: Vrin, 1989.

REICHENBACH, Hans. Brief an Arnold Berliner, 22. April.1921. In: *Archive for Scientific Philosophy*, Hillman Library, University of Pittsburgh (HR 015-49-26), s/d.

SANTOS, L. R. Hans Vaihinger: o Kantismo como Ficcionalismo?. In: *Kant: posteridade e atualidade*. Lisboa: CFUL, 2007. p.515-536

SCHAEFFER, Jean-Marie. *Pourquoi la fiction?*, Paris: Seuil, 1999.

_____. ; HEINICH, Nathalie. *Art, création, fiction, entre sociologie et philosophie*, Éd. Jacqueline Chambon, Paris, 2004;

SCHMUTZ, Jacob. "Épistemologie de la fiction: Thomas Hobbes

et Hans Vaihinger”. In: *Les Études Philosophiques*. Octobre 2006, pp.517-535.

VAIHINGER, Hans. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin, 1911.

_____. *Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert. Ein kritische Essay* 1876.

_____. Kant – ein Metaphysiker? In: *Philosophische Abhandlungen*. Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag von einer Reihe von Fachgenossen Gewidmet, p.133-158, 1900.

VAIHINGER, Hans. Kant ein Metaphysiker? *Kant-Studien*, v. 7, p.110-117, 1902.

_____. *Kommentar zu Kants “Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart; Berlin; Leipzig, 1881-1892.

_____. Wie die Philosophie des Als Ob entstand. In: SCHMIDT, Raymund (Hrsg.), *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. 2. Bd. Leipzig: Felix Meiner, 1921.

WERNER, Flach; HOLZHEY, Helmut. Einführung. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1979. p.9-14.

WILLRODT, S. *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie des Als-Ob*. Leipzig, 1934.

REVISTAS MENCIONADAS

Science et Avenir. (“Les Fictions de la Science”) n. 14, Juillet-Août, 2006.

Le Nouvel Observateur. (“Pourquoi nous croyons aux contes de fées”) n. 64, Dec. 2006 /Jan. 2007.

A FILOSOFIA KANTIANA DA HISTÓRIA ENTRE A RETÓRICA E O CONHECIMENTO OBJETIVO

Daniel Tourinho Peres

UFBA/CNPq

Em um livro de grande prestígio, consagrado à relação de conflito entre a filosofia e a retórica, podemos encontrar algumas páginas dedicadas a Kant que, devido à sua avaliação da posição kantiana sobre a matéria, serve como mote para colocar a questão que irei tratar aqui. Pois aí se julga encontrar, nos textos de Kant, uma condenação inapelável da arte retórica. Apoiado em nota ao § 53 da *Crítica da faculdade de julgar*, o autor, fazendo uso das palavras do próprio Kant, resume assim o modo como este último veria o problema: para Kant, a retórica, a arte de persuadir ou oratória, “não merece qualquer respeito”. Dentre as razões alegadas para tal condenação, ao menos uma parece ter certa dignidade filosófica. “Para Kant, escreve o autor, a linguagem é um instrumento que o homem pode usar a seu bel prazer para comunicar seus pensamentos, e como tal ela nada tem a ver com a *formação* de seus pensamentos e menos ainda com a *verdade*, como tal dissimulada ou não”.¹ Daí a pergunta formulada: “As relações entre linguagem, pensamento e verdade são tão simples como Kant as considera?”. Resposta que só pode obter uma dupla negativa: não, as relações não são simples; além do mais, Kant jamais as pensou de modo tão simplório, a despeito de considerar a linguagem como um instru-

¹ LISSELENG, S. *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976. p.88.

mento. Pois na justa medida em que a linguagem é um instrumento para comunicar o meu pensamento, já está garantido o seu papel formador quanto à minha maneira de pensar:

sem dúvida há quem diga, escreve Kant: a liberdade de *falar* ou de *escrever* nos pode ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção *pensaríamos* nós se, por assim dizer, não pensássemos em comum com os outros, a quem comunicamos nossos pensamentos e eles nos *comunicam* os seus! Por conseguinte, pode muito bem se dizer que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de *comunicar* publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de *pensar*² (VIII, 144).

Ainda que essa passagem de *O que significa orientar-se no pensamento* seja suficiente para restituir a complexidade do pensamento de Kant, que nesse particular ao menos não é nada obscuro, não custa insistir no ponto, a saber, em um aspecto da questão que ajuda a determinar um pouco mais a relação entre pensamento e verdade. Em sua resposta a Benjamin Constant, Kant inicia fazendo uma pequena precisão:

Antes de tudo é preciso observar que a expressão: “ter um direito à verdade” é desprovida de sentido. É preciso dizer, isso sim, que o homem tem direito à sua própria veracidade, isto é, à verdade subjetiva em sua pessoa. Pois ter objetivamente direito a uma verdade equivaleria a dizer que depende de sua *vontade*, como é em geral no caso do meu e teu exteriores, que uma proposição dada deva ser verdadeira ou falsa, o que redundaria em uma lógica singular (VIII, 426).

Daí não ter cabimento exigir de quem quer que seja que ele diga a verdade, mas apenas que seja veraz, isto é, que diga o que, por assim dizer, lhe parece verdadeiro. Daí também a linguagem ser um instrumento, mas não um instrumento tal que o homem possa usar a seu bel prazer, mas sim cujo uso está submetido, ao menos quando toca em questões de di-

² Kant é citado sempre segundo a edição da Academia, algarismo romano para o volume, seguido do número da página.

reitos e deveres, às injunções da razão prática. Não se pode, então, exigir de alguém que diga a verdade, pois esse pode simplesmente desconhecê-la, ou mesmo tomar (subjetivamente) por verdadeira uma proposição que (objetivamente, isto é, quando confrontada com o objeto) é falsa. Ora, o que esses textos parecem indicar é justamente uma possível defasagem entre a verdade e ter algo, no pensamento, por verdadeiro.

Parece ser o caso, porém, de que espaço aberto por esses textos abre a possibilidade não de uma, mas de duas defasagens, a primeira de natureza lógica, a outra de natureza prática, espaço que o orador ideal mantém fechado:

Quem, escreve Kant na nota ao § 53 da *Crítica da faculdade de julgar*, no claro discernimento das matérias (defasagem 1), tem em seu poder a linguagem na sua riqueza e pureza e, com uma faculdade da imaginação apta à apresentação das suas ideias, participa vivamente e com o coração do verdadeiro bem (defasagem 2), é o *vir bonus dicendi peritus* (V, 328).

Defasagens banais, se poderia dizer, resolvidas seja pela atenção aos fatos, seja pela moralidade da vontade. E de nada valeria o breve caminho até aqui traçado, se à retórica não se pudesse atribuir uma função que, em seus resultados, não se confunde com aquilo que diz um tolo, mas de boa índole, e menos ainda com o que afirma um sabido inescrupuloso. Se vale a pena insistir na argumentação, é porque parece haver espaço para mais uma defasagem, essa sim fundamental, e que não comporta uma solução tão simples, a saber: a extensão da aptidão, por meio do uso da linguagem, da faculdade da imaginação – que se encontra no domínio sensível – para uma apresentação das ideias – que por sua vez se localizam propriamente no domínio do suprassensível. Ao comentar a passagem da *Doutrina do direito* em que Kant identifica constituição civil perfeita e coisa em si, Lehmann nos ajuda a esclarecer a questão, ao afirmar que, quanto a isso (a passagem da república fenômeno à república noumeno), Kant “apenas exclui a possibilidade de uma realização intuitiva

da intuição intelectual; nós podemos realizá-la discursivamente”.³ A Lehmann cabe apenas acrescentar: realizar discursivamente e ainda no registro das representações, isto é, por meio de uma atividade competente da imaginação no uso da linguagem para a formação de esquemas, ou, melhor dizendo, para a tradução, em uma síntese sensível, de uma função que é, antes de tudo, inteligível, originária da razão pura prática, mas que é posta como fundamento de determinação da síntese sensível. Eis aí a defasagem no coração mesmo do sistema da filosofia transcendental.

* * *

A filosofia kantiana da história encontra-se justamente nesse registro. É certo que ela tem importante papel a desempenhar a respeito das grandes passagens exigidas pelo sistema, notadamente a passagem entre natureza e liberdade, apontando então para a unidade de razão teórica e prática, mas também com relação à passagem entre ser e dever ser que é possível localizar no interior mesmo do domínio prático e que resulta da defasagem entre uma ideia prática e sua apresentação. Se a filosofia da história cumpre tal papel, é porque ela se constitui como uma visão moral do mundo, visão que é, por assim dizer, construída discursivamente. E quando lemos o título mesmo do texto publicado em 1784, “*Ideia de uma história universal de um ponto de vista (propósito?) cosmopolita*” e o aproximamos da condenação que Kant dirige, na *Crítica da faculdade de julgar*, aos retóricos, vemos por que ele merece respeito: a “arte retórica, enquanto arte de se servir das fraquezas dos homens para seus propósitos (estes podem ser tão bem-intencionados ou efetivamente bons quanto quiserem), não é absolutamente digna de nenhum respeito”. Assim, enquanto aqui a perspectiva do discurso é particular e se dirige a propósitos próprios, no texto de 1784 a perspectiva é cosmopolita e o propósito é universal; dito de outro modo, enquanto um se mede por uma

³ LEHMANN, G. System und Geschichte ins Kants Philosophie. In _____, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlim: Walter de Gruyter, 1966, p.166.

razão privada, o outro se mede pela razão humana universal. Mas com que direito o filósofo da história se apresenta como portador do ponto de vista da razão humana universal, único recurso que pode alegar de modo a ver chancelada a validade objetiva de suas proposições práticas?

Deixemos por ora essa questão, de modo a avaliarmos, primeiro, a pertinência do vínculo entre filosofia da história e imaginação. Dois anos após a publicação da *Ideia de uma história universal*, Kant retorna mais uma vez ao tema da história. Logo no início das *Conjecturas sobre o início da história humana*, ele como que se apressa a informar que sua tentativa, no máximo, deve ser considerada como uma simples conjectura, como um movimento da imaginação, acompanhada, porém, da razão (VIII 109). Se ela serve para o fortalecimento e saúde do espírito, ainda assim não deve ser levada a sério (*ernsthaft*). O preço a pagar pelo vínculo entre discurso sobre a história e imaginação seria então a pouca seriedade do último, o que para nossa argumentação não seria um custo pequeno. Esse juízo, porém, pode ser algo matizado: comparativamente, ela não deve se sobrepor à história composta a partir de documentações reais; mas, sobretudo, ela não deve se sobrepor à filosofia, como análise de conceitos mas que mantém ainda um fio condutor que a liga à experiência. Se tal avaliação se mostra um obstáculo, ela impede justamente a tentativa de substituir a filosofia por uma história filosofante, que cometeria o delírio de derivar a existência do homem, como ser racional, de causas naturais antecedentes, ou seja, derivar a razão do homem de sua animalidade, de sua condição de ser natural.

O texto das *Conjecturas*, então, se inscreve ainda no contexto da polémica com Herder, a quem Kant criticara duramente no ano anterior, observando ainda, não sem ironia, que se trata de um autor cheio de gênio, eloquente e possuidor de uma imaginação audaciosa, capaz de associações as mais inusitadas, regidas por uma lei bastante própria. Bem, no § 10 da primeira *Crítica*, a imaginação é apresentada como a produtora da síntese em geral, “função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos cons-

ciência” (B 103). Função cega porque a imaginação, sem a orientação de conceitos, pode vagar em uma ou outra direção – apenas quando a síntese é reportada, pelo entendimento, a conceitos, pode-se falar propriamente em conhecimento. Ora, foi essa errância da imaginação que conduziu Herder a atribuir ao homem sua posição vertical, não “em função de sua destinação ao uso da razão, a fim de fazer, de seus membros, um uso racional” (VIII, 48); pelo contrário, o uso da razão lhe foi consignado, segundo Herder, em função de sua posição vertical, e é graças “apenas a ela que o homem se eleva à dignidade do homem”. Tem-se então uma completa inversão dos termos tal como seriam postos por Kant, uma vez que apenas a determinação, anterior, do homem como destinado à razão, autoriza o uso de princípios teleológicos capazes de dar conta, por exemplo, da contingência de sua posição relativa ao espaço. O máximo que se pode afirmar, assim, é que a verticalidade mesma do homem sinaliza para sua destinação, na medida em que disponibiliza ao homem um uso mais racional de seu corpo.

O uso da imaginação está autorizado, ainda que dentro de certos limites: é preciso seguir um fio condutor que a razão amarra à experiência, a ideia de direito [como se verá], que por mais obscura que seja pensada, encontra-se, desde sempre, desde o começo da história da humanidade, determinando a relação entre os homens. É verdade que tal afirmação vai, ao menos à primeira vista, muito além dos limites da experiência. A passagem do limite, porém, é aparente: o começo pode ser deduzido da experiência, desde que “pressuponhamos que a natureza, nesse primeiro começo, não era [para o homem] melhor ou pior do que a conhecemos hoje: pressuposição que é conforme à analogia da natureza e que nada possui de temerário” (VIII 109). Ou seja, tudo o que se exige é a possibilidade de postular, para a natureza, uma certa constância, da qual é possível derivar, por sua vez, uma constância das ações humanas. Postulação que, de resto, é condição mesma para que haja uma experiência, ou seja, que opera na compreensão da especificação empírica das leis gerais da natureza.

Retornemos ao trabalho da imaginação. Na *Antropologia* é possível ler uma definição geral do que seja a imaginação: “faculdade de intuição, mesmo sem a presença do objeto” (VII 168). Se deixarmos de lado todos os elementos antropológicos, ou melhor, psicológicos, presentes na análise de Kant, é possível discernir aquilo que realmente nos interessa, a saber, o vínculo da imaginação com o tempo; pois é por meio da imaginação que temos a faculdade de tornar presentes o futuro e o passado. As *Conjecturas* compõem um texto que se dirige ao nosso passado, ainda que hipotético; a *Ideia universal e paz perpétua*, em seu segundo suplemento, se dirigem para o futuro, enquanto *O que é a ilustração* ocupa-se do presente. É no *Conflito das faculdades*, porém, que o tema que nos interessa se vê mais explorado. Logo no início da segunda seção, na qual retoma a questão de saber se o gênero humano está em constante progresso em direção ao melhor, Kant distingue entre uma história *prognóstica* e uma história *oracular*. Ambas tratam de predizer o futuro; mas enquanto a primeira, mesmo sem fazer uso de leis da natureza, ainda assim se mantém em um registro natural, a segunda se obteria por meio de uma comunicação sobrenatural e um alargamento da nossa visão de modo a abarcar o futuro.

Deixando de lado a história oracular, que só poderia levar a fantasmagorias, vejamos um pouco mais de perto a história prognóstica. Há um modo de anteciparmos o futuro por meio de leis da natureza: é o caso da previsão de eclipses, exemplo do próprio Kant, e que comportam um alto grau de certeza – à história prognóstica não cabe tal grau de assentimento; como história moral, ela lida com seres livres, do qual se pode até dizer o que eles devem fazer, mas não predizer, com certeza, se eles o farão. Mas atenção. Pois, como Kant escreve logo no início da *Ideia universal*, “de um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento, são determinadas por leis naturais universais” (VIII 17). Entre o mecanismo e a completa arbitrariedade, tudo o que se pede – e certamente não é pouco – é um alargamento do conceito

de lei natural, de modo a considerar, na reflexão, a natureza como um todo estruturado teleologicamente, isto é, como um sistema de fins. Daí que a história prognóstica, sem fazer uso de leis constitutivas da natureza, ainda assim permanece no registro do natural, mas reflexionante.

Mas o que nos autoriza a decidir pelo uso de princípios teleológicos, mesmo de modo reflexionante, na consideração da natureza? O que nos autoriza a pressupor um propósito da natureza, quando não é possível encontrar nenhum propósito racional nas ações dos homens tomados em seu conjunto? Se o homem pode ser considerado como fim último da natureza, que lhe desenvolve a cultura, tornando-o assim apto à realização de um sem-número de fins possível, é porque ele se encontra determinado como fim terminal da criação, ou seja, para a moralidade, onde todos os fins serão unificados segundo a ideia de liberdade universal. O problema dessa solução é que ela parece pressupor justamente aquilo que crê provar: uma passagem entre natureza e moralidade, entre sensível e inteligível. Contudo, ainda que aparentemente *ad hoc*, tal solução é boa, desde que escandida em todos os seus elementos, de modo a desfazer a aparência. A solução, que Kant apresenta no *Conflito das faculdades*, é então construída nos seguintes passos: a) pela experiência não é possível resolver imediatamente o problema do progresso. Isso não significa, porém, que se vá deixar de lado todo vínculo com a experiência – é a isso que nos convide, justamente, uma história oracular. Então, a experiência não fornece qualquer razão suficiente para julgarmos o progresso; mas ela é, por outro lado, condição necessária para uma história prognóstica; b) a história prognóstica do gênero humano deve estar vinculada a uma experiência qualquer. É o que Kant exige no *Conflito das faculdades*:

Deve haver uma experiência qualquer do gênero humano, que como acontecimento, aponta para uma propriedade e faculdade do gênero humano de ser *causa e autor* (porque tal deve ser o ato de um ser dotado de liberdade) do seu progredir em direção ao melhor (VII 87).

Esse evento é porém indeterminado quanto ao tempo, ou seja, pode ser um evento passado, presente ou mesmo futuro. E a indeterminação é trabalhada justamente pela imaginação, como faculdade de tornar presente o ausente, porquanto ela pode antecipar eventos futuros ou fazer retornar eventos passados. A imaginação porém, função cega, deve estar, por um lado, guiada pela razão e sua ideia de direito; por outro, deve estar de algum modo atrelada à experiência. Ora, no *Conflito das faculdades* Kant pode contar com esse duplo esteio, transformando assim um evento em signo: a disposição ao direito revelada pelos espectadores da revolução francesa, que lhe serve então de prova. Retomando: a experiência não pode, de um modo imediato, decidir quanto ao progresso. Daí o próximo passo: um evento porém, de resto extraído da experiência, poder operar como mediação, ou melhor, como apresentação indireta de nossa disposição moral. Esse evento, para tanto, deve ser apto a servir de signo histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostico*). Na *Antropologia*, não custa lembrar, a faculdade de designação (*facultas signatrix*) é uma figura da imaginação (VII 191).

A natureza do evento não é aqui sem importância: trata-se do surgimento de um modo de pensar. Não de um pensar qualquer, bem entendido, mas de um modo de pensar o direito e a única constituição a ele, em si mesma, conforme: a constituição republicana, a única a que um povo (transcendental), se chamado a decidir, daria seu consentimento. É esse evento que funda, não a certeza, mas a possibilidade de interpretar o curso do mundo como favorável no sentido do progresso da humanidade para a instituição, que não mais regride, do seu fim. Que a realização permaneça indeterminada quanto ao tempo; que uma ou outra revolução, ou mesmo reforma constitucional, fracasse, afirma Kant, a predição filosófica nada perde em força. Há sem dúvida aqui um deslocamento modal, pois a proposição que afirma “que o gênero humano progrediu sempre para o melhor e assim continuará a progredir no futuro”, “é uma proposição não apenas bem intencionada (lembremo-nos dos sofismas bem in-

tencionados, que Kant já criticara) e muito recomendável no propósito prático, mas válida, apesar de todos os incrédulos, também para a mais rígida teoria” (VII 88), vale dizer, é a única que não contraria o espírito da época, a época da crítica.

* * *

Antes de concluir, cabe retornar a um ponto e responder a uma pergunta que ficou para trás: com que direito o filósofo da história se apresenta como portador do ponto de vista da razão humana universal, único recurso que pode alegar de modo a ver chancelada a validade objetiva de suas proposições práticas? Convenhamos que apelar para a *Crítica*, como tribunal da razão, não ficaria bem. Em última instância, é a filosofia crítica que, ela mesma, está em jogo, se não em toda a extensão de seu domínio, ao menos em uma de suas províncias. Que se conceda, então, ao filósofo crítico ao menos o direito de formular a questão em seus termos: como é possível um discurso *a priori* sobre a história? No *Conflito das faculdades* Kant formula exatamente essa questão, para responder do seguinte modo: “Se o próprio adivinho *faz* e organiza os eventos que previamente anuncia” (VII 79). Na explicação do que isso significa, vê-se, porém, que se trata de um *a priori* empírico: não preciso sapar os alicerces de minha casa para saber, nesse caso, se ela caíra ou não; tratam os homens como não dispostos para a liberdade, e depois se queixam do que dela possa resultar. Predizer o mal, contribuindo, para sua realização, com suas ações, é tão-somente uma profecia autorrealizável. A realização de uma constituição republicana, como fim da humanidade, é antes uma tarefa, um dever, cujo sucesso não está, de forma alguma, de antemão garantido.

A maneira de pensar que juízo do público sobre a Revolução Francesa deixa conhecer se opõe, justamente, a essa outra maneira de pensar, que tem a seu favor a autorrealização do que representa como inevitável. Importa então analisar um pouco mais o que é essa nova maneira de pensar festejada por Kant, vendo ainda em que medida ela opera na “construção”

kantiana da história. O primeiro ponto a se considerar diz respeito a seu objeto: os espectadores são motivados, em sua participação não interessada, não por suas perspectivas particulares e por possíveis ganhos que possam vir a obter da revolução, mas pela ideia de direito. Mas o que é o direito? Ora, ele pode ser considerado de dois pontos de vista: como o conjunto das ações determinadas como lícitas ou ilícitas, isto é, do ponto de vista material, ou como a forma pela qual os arbítrios se relacionam segunda a ideia de liberdade. É o direito como forma, resultado de uma reflexão, que servira, para o filósofo da história, de fio condutor, pois “na história nada há de permanente, que possa pôr à mão uma ideia do que mudou, a não ser a ideia do desenvolvimento da humanidade, e isso por meio da unidade civil e dos povos, a qual produz a maior unidade de suas forças” (KANT, XV, *Refl.* 1404). Esse desafio lançado ao filósofo, por sua vez, responde a uma tarefa em quatro momentos, cada um deles correspondente a uma das classes das categorias. Pois quando se trata de julgar a história quanto ao seu progresso rumo ao melhor e traçar para ela um plano *a priori*, toma-se a espécie humana como totalidade (quantidade); o melhor, para o qual ela se dirige, encontra-se no que há de moral (qualidade); não se atenta para a melhora interna de cada homem, e sim para suas relações externas na sociedade (relação); ligar *a priori* o progresso rumo ao melhor às causas atuando presentemente na sociedade, de modo a considerar a necessidade do progresso existente rumo ao melhor (modalidade) (KANT, XV, *Refl.* 1471).

Poderia porém, e com justiça, ser objetado: bela tentativa essa de, a pretexto de nos afastar da *Crítica*, nos propor uma aproximação do seu momento talvez o mais problemático: a tábua das categorias. Mas o que a tábua das categorias realmente exige? Apenas que saibamos, sempre de modo talvez precário mas pronto a ser revisto, distinguir entre os homens e as coisas; que saibamos reconhecer o valor moral de nossas ações; que sejamos capazes de determinar que ações nossas podem de algum modo interferir na liberdade do outro e que possamos afastar os obstáculos à realização do direito. Em cada um desses momentos, a determinação pode

sofrer variações; ainda assim a *ideia* de direito permanece inalterada em sua pureza transcendental. Dito de outro modo: a variedade possível da imagem não implica na variedade daquilo a que ela se refere.

A razão humana universal, também ela é uma ideia, da qual só conhecemos o esforço de apresentação. Agora, para sua apresentação rigorosa, tudo o que se exige é a recusa de todo e qualquer egoísmo lógico, fazendo do juízo de todo homem o critério forte da verdade. Como afirma Hinske, “a universalidade da razão me obriga a tomar a sério, como ‘*votum consultativum*,’ o juízo de todo homem”. É então no contexto do pluralismo lógico que a questão pode ser decidida. Se isso vale para a razão universal, vale, igualmente, para uma de suas figuras, a razão jurídica. Assim, Kant apela não, sem mais, para a razão universal, e sim para essa cidadania cosmopolita que conhece seus primeiros passos, ou seja, para uma sensibilidade acerca de questões de justiça que, por assim dizer, faz às vezes de intuição, dando conteúdo à ideia de direito. Por fim, uma última palavra: a proposição que afirma o progresso pode então não passar de mera opinião, cujo assentimento tem validade tão-somente subjetiva; apenas se pede que a constituição dessa subjetividade, ao afirmar sua adesão a um determinada proposição, leve em consideração o assentimento de todo outro. Afinal, é condição de sua “verdade” que ela tenha apoio do público que se vai esclarecendo em questões de justiça.

FELICIDADE: INCLINAÇÕES E INTENCIONALIDADE*

Clélia Aparecida Martins

Unesp-Marília

Em geral na filosofia moral de Kant encontram-se dois significados de felicidade (*Glückseligkeit*), a saber, um hedonista, ou seja, concebida como inclinação ou impulso natural, e um significado relativo à moral, a qual, se liga sinteticamente com o conceito de virtude e soluciona toda a antinomia da razão prática¹ (*KpV* – V: 110-112).

Excluindo tal ambiguidade do conceito de felicidade, a qual dificulta consideravelmente um esclarecimento seguro do próprio conceito de intencionalidade em relação a ela, seria fácil entender a felicidade apenas como anseio das inclinações, logo, como necessidade da natureza. Entrementes, a noção de intenção, que nos permite pensar a felicidade em termos práticos, também é ambígua nos textos kantianos, quer seja na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quer seja na *Metafísica dos Costumes*, quando a intenção é considerada “fim” (VI: 385).

A ideia de felicidade está relacionada à questão dos fins: ela é uma finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais, como seres dependentes, a perseguem, portanto, uma intenção que só eles *podem* ter, e a têm na generalidade por uma necessidade natural (IV: 415). Kant pensa na *Fundamentação* a felicidade como uma intenção que se pode supor a

* Este texto corresponde a um tópico modificado do terceiro capítulo de minha tese de doutorado, intitulada *O sujeito em Kant: transcendência e moral*, defendida em 1997 no Departamento de Filosofia da USP.

¹ O escritos de Kant são citados de acordo com a edição da Academia (Akademie-Ausgabe der Gesammelten Schriften, Berlin, 1900 ss.), indicando-se o volume em números romanos e as páginas em arábicos. A *Crítica da Razão Pura* é citada segundo as edições A e B.

priori para todo homem, porque a mesma pertence ao seu ser (IV: 415). A intencionalidade é uma temática da filosofia prática e, por conseguinte, só se refere a conceitos práticos, isto é, à liberdade e ao querer; pois a intencionalidade da liberdade tem por fim a felicidade. Querer o fim, em se tratando de felicidade, é querer também conforme à razão, cujos conceitos são os únicos meios que estão em poder do homem para atingi-la (IV:417). Porém, a essa interpretação pode não se dar credibilidade quando a tese da *Fundamentação*, isto é, de que a intenção de todo homem é relativa à felicidade (IV: 415) é confrontada com o que está presente em muitas passagens da *Crítica da razão prática*, a saber, de que a felicidade pertence ao mundo da natureza, pois o anseio por ela só poderá ser compreensível se forem pensadas as inclinações, cuja satisfação significa a própria felicidade (V: 73), pelo fato de as inclinações exigirem primeiramente sua constante satisfação sob o nome de felicidade (V: 146-147).

A ambiguidade do conceito de felicidade não pode ser ignorada e a tese de Düsing (1971), de que Kant teria defendido um conceito intelectual de felicidade, só pode merecer uma credibilidade relativa, mesmo se levamos em consideração, como é o caso do próprio Düsing, que essa tese refere-se às reflexões de Kant dos anos 1770 e 1780, porque também nelas esta ambiguidade existe (ALBRECHT, 1974).

Logo, este texto apresenta uma análise do conceito de felicidade situado na filosofia prática de Kant. Pretende-se apresentar toda a complexidade que o envolve, sem deixar de considerar as observações sobre ele no que diz respeito ao homem empírico, mostrando que, apesar de toda contradição e ambiguidade, tal conceito está em consonância com o sistema kantiano, onde a razão prática determina o ser sensível.

Com este propósito, a primeira parte do texto tratará da felicidade no mundo empírico e é relativa às inclinações. Na segunda parte, o conceito em foco será tratado como uma "ideia" e será visto que na *Metafísica dos costumes* muitas passagens apontam para uma segura conexão que se pode fazer entre as duas concepções básicas daquele termo. Por último,

todavia, se constatará a impossibilidade de se esclarecer o paradoxo que envolve as várias acepções do conceito de felicidade, embora fique claro a nossa opção ao entender como sendo o seu sentido mais forte, mas não o único, aquele relativo ao âmbito prático.

I

A ideia de felicidade *in concreto* é, segundo a *Fundamentação*, não um ideal da razão, e sim da imaginação (IV: 417). O limite singular que se coloca à felicidade está na imaginação como aquela faculdade formadora, que procura compreender conjuntamente as inclinações singulares por representação determinada de um máximo de bem-estar, sem esta alcançar durabilidade, tal como na natureza que coloca à disposição os meios para a realização das inclinações.

O ideal de felicidade é a “soma de todas as inclinações” (KU – V: 434n.). De um ponto de vista empírico, o conceito de felicidade é o conceito da soma de todo prazer e desgosto na totalidade da própria vida, é o “bem-estar da satisfação duradoura de todas as nossas inclinações” ou simplesmente “o maior e perpétuo bem-estar”.² Bem-estar é um conceito que se refere à relação entre gozo (satisfação) e desejo,³ pelo que a extensão do bem-estar depende do grau ao qual corresponde o gozo do desejo.

O bem-estar absoluto, porém, é impossível mesmo ao homem mais perspicaz e mais poderoso (IV: 417-418), porque o conceito de felicidade é tão indeterminado que, embora todo homem a queira alcançar, nenhum pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que propriamente quer, e isto pelo fato de todos os elementos pertencentes ao conceito de felicidade serem na sua totalidade empíricos, e terem daí que ser tirados da experiên-

² Refl. 6610 (1764-1770), XIX: 107.

³ Numa reflexão do período pré-crítico Kant diz: “O bem-estar existe na relação (*sic*) de gozos com desejos; se aquele é igual a este, então isso significa satisfação. A satisfação constitui exatamente uma totalidade e esta é indiferente se em tal relação está muito gozo para muito desejo ou pouco gozo para pouco desejo. O mal existe nisso: em números ele é menor, e o bem é maior. O bem está em seu *Minimum*, se o desejo é menor e o gozo é igual a ele.” Refl. 6584 (1764-1768), XIX: 94-95.

cia. Devido a isso, para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar do homem, pois refere-se tanto à riqueza (que pode atrair para ele a inveja e as ciladas), quanto ao largo conhecimento e à sagacidade (que podem lhe mostrar os terríveis males que sem os mesmos não consegue ver, e acrescentar novas necessidades aos seus desejos), quanto à vida longa (que pode ser de longa miséria) ou quanto à saúde (a qual, se ilimitada, permite ao ser humano cair em excessos, dos quais muitas vezes a fraqueza do corpo o preserva) (IV: 417-418).

Afora isso, para se ser feliz não se pode agir segundo princípios determinados, mas apenas segundo conselhos empíricos (por exemplo: dieta, vida econômica, cortesia, moderação etc.) acerca dos quais a experiência ensina que são, em média, o que mais pode fomentar o bem-estar. Segundo Kant, se temos que encontrar no próprio homem aquilo que, como fim, deve ser estabelecido mediante sua conexão com a natureza, então ou o fim tem que ser de tal modo que ele próprio possa ser satisfeito por meio da natureza na sua beneficiência – e neste caso o fim da natureza é a felicidade –, ou é a aptidão e habilidade para toda a espécie de fins – neste caso, o fim é a cultura –, pois tanto a natureza interna quanto a externa ao homem podem ser utilizadas por ele (KU – V: 429-430).

Kant coloca com maior precisão na *Crítica da razão pura* em que referência o conceito de felicidade contém determinação máxima, visto ele designar por lei pragmática a regra de prudência que se funda em princípios empíricos. Os imperativos da prudência não podem ordenar, quer dizer, representar as ações de maneira objetiva como praticamente *necessárias*, pois eles são mais conselhos (*consilia*) que mandamentos (*praecepta*) da razão (IV: 417-418). E, como se sabe, para Kant a prudência não é a virtude moral por excelência, mas mera habilidade técnica, dirigida pela razão técnico-prática e pertence em definitivo ao âmbito teórico, porque extrai seus fins da natureza. Daí não se poder saber quais inclinações querem ser satisfeitas, nem quais são as causas naturais que podem operar essa satisfação, a não ser pela experiência (A 806/B 834).

Na prudência (*Klugheit*) todos os fins são dados pelas inclinações a um único fim: a felicidade (A 800/B 828). As inclinações sensíveis têm uma exigência de contentamento e também esta exigência é considerada um anseio de felicidade. Este sentido dado ao anseio à felicidade diz que ele é algo da natureza sensível do homem e que essa felicidade é uma determinação natural, pois, independente da razão todos os homens têm a inclinação mais poderosa e mais íntima para a felicidade (IV: 399). Por conseguinte, Kant destina ao conceito de felicidade também uma função unitária profunda em relação aos fins subjetivos da vontade.

A relação entre inclinação e felicidade é algo que o homem tem em si mesmo, decorre de sua natureza. Donde ser totalmente insolúvel o problema relativo a definir correta e universalmente qual ou quais ações poderão assegurar a felicidade de um ser racional: com o sentido ora focado a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que se assenta somente em princípios empíricos, dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de consequências de fato infinita (IV: 417-418).

Mas se felicidade for associada à ideia de um estado, para a qual tentamos nos aproximar sob condições empíricas então, segundo a interpretação de Kant, é preciso considerar impossível uma aproximação, sendo assim inalcançável a felicidade. Kant fundamenta esta afirmação com o argumento de que na ideia de um bem-estar permanente já é pensada em conjunto a dependência do estado de fatores exteriores, isto é, a dependência da natureza. Diferente da “bem-aventurança”, que “corresponde a nós mesmos”, a felicidade depende “de causas exteriores acidentais”.⁴ Diz-se da felicidade que ela existe “na satisfação do conjunto de todas as inclinações”, tendo-se com isso tão-somente um “esclarecimento nominal”, já que “o contrário, o esclarecimento real, de como tal felicidade é possível e pode nascer, nós não sabemos” (XXVIII: 1273).

⁴ Refl. 6206 (1783-1784), XVIII.5: 489-491.

II

A impossibilidade de saber sobre a “real” felicidade assegura a outra acepção deste termo na filosofia transcendental. O ser humano não pode fazer ideia precisa e segura da soma de satisfação de todas as inclinações a que chama felicidade, donde ser ela uma “ideia oscilante” (IV 399). O homem não pode abstrair o conceito de felicidade dos seus instintos e desse modo retirá-lo da sua animalidade, posto ele ser uma mera *ideia* de um estado, que não pode se adequar a condições empíricas, sendo então um “conceito oscilante” (KU V: 430). A objeção kantiana à felicidade empírica se dá pela sua negação categórica de que a felicidade seja alcançável sob as condições empíricas, porque para alcançá-la há de se recorrer à Ideia. Ao contrário do prazer e da dor, que podem ser sentidos sem se ter o mínimo conceito deles, pois os mesmos são influências diretas sobre a consciência da vida, ser feliz não é apenas uma *coisa* da sensação, mas da *reflexão*: “felicidade e infelicidade não são sentidos, mas estados que estão na simples reflexão”.⁵

O fato de a felicidade ser uma “Ideia” e não um conceito empírico ou uma representação singular sensível funda o caráter racional desse conceito e esclarece as características especiais que Kant confere a ele. Ideias, sabemos, são os conceitos de um *maximum*. Uma determinação máxima da felicidade, a lei moral, considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade e, por consequência, *pode* repousar em simples ideia da razão pura e ser conhecida *a priori* (A 806/B 834). O único móbil da lei moral é indicar-nos *como podemos nos tornar dignos da felicidade*, pois ela faz abstração de inclinações e dos meios naturais que possam satisfazê-la (A 806/B 834).

⁵ Refl. 610 (1780-1789), XV.2: 261-262. Embora deva-se notar que nesta mesma reflexão Kant diz “...Mas só por eu reunir a soma de meus prazeres e dores em um todo e manter a vida segundo o cálculo desejável ou não desejável, me alegro mesmo por meio disso com este prazer ou me aflijo com a dor, mantendo-me feliz ou infeliz, e também sou isso”.

Na *Religião*, Kant fala de um sistema de fins subjetivos e com isso uma unidade de máximas que, denominada felicidade, pode ser pretendida até pelos indivíduos mais simples, a qual sem as leis morais realmente não poderá ser realizada (VI: 5-6, 6-7n.). Daí ser enganoso o que comumente ocorre, isto é, com vista à felicidade, crer se poder denominar um verdadeiro bem ou mesmo o sumo bem (*summum bonum*) a soma máxima (em quantidade e duração) dos agrados da vida, visto a isso a razão opor-se (KU V: 208). O sumo bem representa o vínculo entre virtude e felicidade. Por meio da virtude nos tornamos dignos da felicidade que desejamos enquanto seres sensíveis. A virtude pode produzir a felicidade, o que representa uma ligação sintética, mas somente com a condição de se supor um autor inteligível da natureza, uma causa de natureza numenal a ela ligada. Desse modo, somente Deus poderá viabilizar uma relação entre virtude e felicidade ³ a realização plena do conceito de sumo bem depende de algumas condições, as quais a razão especificamente não pode demonstrar e que a razão prática exige que sejam dadas, já que são seus próprios postulados (a imortalidade da alma, o sumo bem, a existência de Deus e a liberdade).

De um ponto de vista teleológico, isto é, como fim, a felicidade é também um dever (IV: 385-387), ainda que indireto, devido a todo homem, em virtude do impulso de sua natureza, inevitavelmente aspirar sua própria felicidade⁶ (VI: 385-386).

⁶ Mary Gregor considera que a possibilidade da afirmação de Kant de que todos os homens por natureza anseiam à felicidade, pode ser refutada porque os homens de fato "are capable of acting contrary to their own happiness" (1963, p.176). Na interpretação de Gregor, para Kant não é importante como o homem define sua própria felicidade, e se ele age ou não em sintonia com essa definição. Importante e decisivo apenas é que sem definição de felicidade, o conceito de dever se perde: "so far as something pertains to our notion of happiness at any given moment, we cannot be under obligation to pursue it because we unnecessarily desire it. And in so far as we are under obligation to pursue it, it does not pertain to our present notion of happiness and we are not seeking it as an element in our happiness" GREGOR, 1963, p.179.

Ora, a autora parece desconsiderar o âmbito prático do conceito de felicidade em Kant, condição que não permite ser definido pelo homem empírico segundo seu desejo ou com a liberdade que ele tem de agir ou não conforme o mesmo. Sendo um conceito prático, a felicidade não é vulnerável a alterações sensíveis humanas e é mais um dever, mesmo que indireto, pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se uma grande tentação para a transgressão dos deveres (IV: 398).

Kant colocou tanto na *Metafísica dos costumes*, mais especificamente na *Doutrina da virtude*, como fez na *Fundamentação* (IV: 398-399), que promover a felicidade própria pode ser um dever indireto, haja vista procurar bem-estar para si mesmo não ser dever direto.⁷ A felicidade própria não pode se constituir em dever direto por ser um fim, que todos os homens realmente têm (em virtude do impulso a sua natureza) — e o que cada um inevitavelmente quer de si mesmo, não pertence ao conceito de dever, porque este é uma obrigação (*Nötigung*) para um fim tomado de má-vontade (VI: 386). Disso pode-se deduzir que, para a autocracia da razão pura prática, isto é, da faculdade da autocoerção livre, do autodomínio, não existe propriamente a oposição específica entre moralidade e sensibilidade.

Para serem felizes, os homens não precisam de dever moral; para tanto eles só seguem sua aspiração natural à felicidade, e supõem que as máximas que nasceram disso para a ação sem contradição possam ser pensadas como leis gerais. Por conseguinte, para ser feliz, pode o homem empírico seguir todas as inclinações que não refutam a lei moral. Se a felicidade é tida como um dever indireto, então só por causa disso pode-se evitar o impedimento da moralidade. Os homens aspiram naturalmente e não moralmente à felicidade. Se um dever por felicidade se dá, então é só indiretamente, como meio para a moralidade. Mas o fim, que aqui se alcança no dever indireto à felicidade, é a moralidade e não a felicidade. Da perspectiva da doutrina do dever, felicidade é só um meio para a moralidade.

Logo, se da razão pura prática igualmente a força da autocracia quer adjudicar, então não se deve direcionar esta força à paixão ou ao afeto, mas à extensão para a felicidade e com isso a representação de um *maximum* do bem-estar. A autocracia da razão pura prática existe na faculdade de se impor contra a colocação de fins empiricamente condicionados, e no respeito pela lei para manter apenas como corretas as máximas que se harmo-

⁷ “Buscar para si mesmo bem-estar não é diretamente um dever, mas pode bem sê-lo indiretamente, por exemplo, defender-se da pobreza como de uma grande tentação para os vícios. Mas, em tal caso, o que constitui meu fim e simultaneamente meu dever não é minha felicidade, mas manter a integridade de minha maioridade.” (VI: 388).

nizam com a lei, isto é, no respeito pela lei para constituir a virtude por supremo fim. Nesse caso, a felicidade não contradiz a moralidade, e as palavras de Kant tornam-se compreensíveis: “Paixões portanto estão naturalmente em desacordo tanto com a felicidade como com a moralidade”.⁸

É importante neste ponto considerar a faculdade da autocoerção livre porque apenas as inclinações ligadas à razão não são opostas à felicidade, e isso supõe o autodomínio. O domínio sobre si mesmo é, portanto, uma suposição necessária para poder esclarecer o que faz ser feliz e leva à satisfação duradoura de todas as inclinações: “Inclinações ligadas pela razão estão afinadas com a felicidade, isto é, com o bem-estar (*Wohlbefinden*) da satisfação duradoura de todas as nossas inclinações. Inclinações singulares, se impedem a atenção sobre a satisfação da felicidade restante, estão em desacordo com a felicidade”.⁹

Como a razão possui a faculdade de subjugar as forças mais resistentes da sensibilidade, ela exerce o autodomínio imprescindível para a realidade da razão ligada estreitamente com o ideal de felicidade. E nesse ideal está a racionalidade imediata da razão prática; posto a razão ser possível também na esfera prática sensível, do universal ao particular segundo princípio (VII: 266).

Os fins simultaneamente são deveres, e o fim dos homens nada outro é que a aspiração à felicidade: “O princípio de todo dever imperfeito é para consigo mesmo promover sua própria perfeição, e para com outros promover a felicidade de *outros* homens” (XXVII: 651). Com isso nasce um paralelo entre fim da humanidade em minha pessoa – como fundamento para os deveres imperfeitos de virtude para com outros –, e a felicidade, principalmente enquanto fim de outros homens, sobre o que Kant diz: “Deveres precedem do fim da humanidade em nossa própria pessoa, isto é a própria perfeição, e do fim de outros homens, isto é, a felicidade de outros homens. Estes abrangem os deveres *latae* de virtude em si”

⁸ Refl. 6610 (1769-1770), XIX: 107.

⁹ *Ibid.*

(XXVII: 583). Igualmente, todos os deveres de virtude nascem ou do fim da humanidade em minha pessoa ou do fim do homem. Este paralelo encontra-se também na *Metafísica vigilantius*: deveres de virtude “*dividuntur* ao fim de minha pessoa [e] ao fim de outros homens” (XXVII: 585). Segundo isso, a expressão fim do homem diz respeito à felicidade para a qual todo homem pretende por natureza, ou seja, o fim que todo homem se coloca realmente em virtude do impulso de sua natureza. Daí Kant afirmar na “Doutrina da virtude” que nós nos fazemos por fim para outros seres humanos¹⁰ (VI: 393). Isto é, devemos agir de tal forma, que os fins de outros homens tornem-se nossos próprios fins. O homem tem por isso um dever em relação aos fins de outros homens, um dever em relação à felicidade alheia.

Os homens anseiam por sua própria felicidade em virtude dos impulsos de sua natureza, mas por não serem autossuficientes para poderem alcançar esse fim necessitam da ajuda ou apoio de outros homens (VI: 393). A felicidade de outros homens exteriores a mim é, sim, ao contrário do fim da felicidade para comigo (dever indireto), um fim que precisa ser pensado simultaneamente como dever. Este dever geral para com a felicidade alheia desdobra-se segundo Kant, em dois deveres, a saber, “bem-estar físico” (VI: 393) ou felicidade física, satisfação com o que a natureza oferece (VI: 387) e “bem-estar moral” (VI: 394) ou *salubritas moralis* de outros homens, isto é, felicidade moral, como satisfação com “o que se faz”¹¹ (VI: 387).

Com isso podemos ter mais claro o fato de Kant, na segunda *Crítica*, definir a felicidade como uma consciência que um ser racional tem do agrado da vida, e como princípio do amor-de-si (V: 22). A felicidade de ou-

¹⁰ E, na “Doutrina do direito” (VI: 240), ele sugere a existência da ligação entre o conceito de fim do homem e os deveres imperfeitos ou de virtude para com outros.

¹¹ “Porque alguns ainda distinguem entre uma felicidade moral e uma felicidade física (a primeira das quais consiste na satisfação com a própria pessoa e com o próprio comportamento moral, portanto, na satisfação com o que se faz; a outra, na satisfação com aquilo que a natureza oferece, portanto, no que se desfruta como um dom de outro), temos de indicar, sem criticar aqui o uso impróprio da palavra (que contém já em si uma contradição), que só o primeiro modo de sentir pertence ao título anterior, a saber, ao da perfeição. — Porque aquele que deve sentir-se feliz com a mera consciência de sua retitude possui já aquela perfeição, que no título anterior se definia como aquele fim que é simultaneamente dever.” (VI: 387-388).

tros homens é um fim, que todo homem deve se colocar, e que precisa ser pensada como dever porque nosso amor-de-si (*Selbstlieben*) não pode ser separado da necessidade de amar outros também; assim, nós fazemos o outro por fim e esta é uma máxima ligada a uma lei geral (VI: 393).

Conseqüentemente, do fim da felicidade alheia, que cada um dos seres racionais deve ter, nasce a virtude do homem, a qual Kant denomina deveres imperfeitos para com outros homens. Os deveres de virtude dividem-se em deveres para consigo mesmo e deveres para com outros; são deveres imperfeitos porque aqui não se requer a lei moral para realizar ou deixar de realizar uma determinada ação, e sim aceita-se uma máxima em relação ao bem-estar físico e ao bem-estar moral de outros homens. Esta relação entre felicidade empírica e moral, porém, parece estar explícita apenas na *Metafísica dos costumes*, pois em outros textos o pensamento de Kant polariza ambas acepções do conceito em foco como “ideais” diferentes e irreconciliáveis.

Kant diferencia entre o ideal de Diógenes e o de Epicuro, o social do homem natural e o do homem que partilha dois modos de concretização da ideia de felicidade. O ideal de felicidade de Diógenes (estoicismo) corresponde ao gozo com um mínimo de desejo (é o ideal do homem natural limitado à satisfação de suas necessidades básicas e que encontra no gozo ascético sua felicidade de vida), e o ideal de Epicuro, o máximo de gozo para o mínimo de desejo é, ao contrário do ideal estoico, o ideal do homem do mundo que procura elevar os desejos refinados para manter sua felicidade e gozar no luxo. O ideal de felicidade no sistema dos estoicos (Seneca, Epíteto, Marco Aurélio) diz respeito ao bem-estar próprio independente de fatores externos, é o bem mais supremo e a felicidade alcançada com isso está mais próxima do ideal de espiritualidade: “a sabedoria enquanto essência e fim de toda virtude/Maupertius, princípio positivo ou negativo da bem-aventurança estoica – é superior ao bom epicurismo” (XXIII: 402). A identificação (*Identifizierung*) do sumo bem com a felicidade é própria do estoicismo, o ideal de felicidade de Diógenes,

ao qual Kant dá preferência em relação ao de Epicuro: na carência seja mantido mais prazer que no fardo de todos os meios adquiridos para este fim¹² (XXVII: 484). Ademais, na definição do ideal estoico de felicidade, a possibilidade de se desviar de leis morais é essencialmente inferior, e, para Kant, como é sabido, o mais sábio é proceder do ponto de vista moral.

Entretanto, como apontado na introdução deste texto, o aspecto contraditório da tese da felicidade apresenta-se como mais complexo para o entendimento, quando se coloca o exposto acima perante o que é dito sobre a exigência de todas as inclinações do homem em uma passagem da *Crítica da razão prática* e em outra da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Naquela é dito que a exigência das inclinações do homem está em conformidade com a felicidade dessa vida tão logo o homem tenha uma incumbência não desaprovada pela moralidade, para cuidar do interesse do mesmo e fazer para si máximas práticas (V: 61). E como uma incumbência não desaprovada pode ser entendida aqui uma incumbência que não pode ser negada racionalmente, portanto, não é incoerente interpretar essa incumbência como uma pressão que não interrompe a liberdade do homem, visto Kant falar dela *na razão do homem*. Desse modo, a intenção da felicidade se mantém no mundo prático sem que a sensibilidade nela intervenha. Com esse mesmo sentido podemos compreender o que é dito na *Fundamentação*, ou seja, de que é dever, pouquíssimo indireto, assegurar sua própria felicidade, pois a quantidade de satisfação com seus estados poderia facilmente tornar-se uma grande tentação à inflação dos deveres (IV: 399).

III

Do exposto até aqui, temos que, em geral na filosofia moral de Kant encontram-se duas acepções de felicidade, a saber, uma hedonista, ou seja, a felicidade concebida como inclinação ou impulso natural, e uma

¹² Vestígios deste modo de consideração e uma diferença de variados ideais de felicidade encontram-se também na *Crítica da razão prática* (V: 127-128n.).

relativa à felicidade moral, ligada sinteticamente ao conceito de virtude e que soluciona toda a antinomia da razão prática,¹³ o que, porém, não soluciona a ambiguidade daquele conceito, daí ser impossível ignorá-la. A esse respeito, a tese de Düsing (1971, p.5-42), de que Kant teria defendido um conceito intelectual de felicidade, pode então merecer uma credibilidade apenas relativa, mesmo se levamos em consideração que essa tese refere-se às reflexões de Kant das décadas de 1770 e 1780, porque também nelas essa ambiguidade existe.¹⁴

Como também foi colocado, tal ambiguidade do conceito de felicidade dificulta consideravelmente um esclarecimento seguro do próprio conceito de intencionalidade em relação a ela; e se excluíssemos esse aspecto ambíguo seria fácil entender a felicidade apenas como anseio das inclinações, portanto, como necessidade da natureza se essa expressão também não se apresentasse como paradoxal: nos *Prolegômenos* (IV: 343-347), na *Fundamentação* (IV: 446, 455 e 456) e na segunda *Crítica* (V: 94-96) tal termo é definido como determinação causal da liberdade. Destarte, a noção de intenção pela qual pensamos a felicidade em termos práticos apresenta-se igualmente ambígua nos textos de nosso filósofo. Na *Fundamentação*, ao caracterizar a intenção como um fim, que em todo ser racional pode se supor como real, Kant prossegue dizendo que ela é uma intenção e com isso seguramente se pode supor que os homens a têm segundo uma necessidade da natureza (IV: 415-416).

Esse sentido ambíguo do termo intenção em relação a sua causalidade (a natureza ou a liberdade) mantém-se na *Metafísica dos costumes*, quando a intenção é considerada “fim”. Com igual significado de “intenção prática”, encontramos nessa obra o conceito de “fim”: uma ação qualquer tem seu fim, visto que ninguém pode ter um fim sem fazer o objeto de seu próprio livre-arbítrio por fim, então um fim das ações é um ato de liberdade do sujeito ativo, não um efeito qualquer (VI: 385). Nesse conceito, o fim procede da liberdade do sujeito e, por ser liberdade e sujeito per-

¹³ Ver: V: 110-112 e Ludwig, 1992: 284ss.

¹⁴ Ver sobre isso: ALBRECHT, 1974, p.563-567.

tencentos ao mundo prático, trata-se de um fim das ações. Este sentido de fim coincide perfeitamente com a primeira interpretação sobre a intenção, sustentada no início deste texto. Em seguida, no entanto, o que lemos não coincide com o sentido expresso e tampouco com aquela interpretação, o que apenas reforça a ambiguidade referida, pois na mesma obra também consta que a felicidade própria é um fim de todos os homens capazes do impulso de sua natureza (VI: 386). No primeiro sentido, o fim é parte da ação e o sujeito com ela busca a felicidade; neste último, o fim é a própria felicidade provinda de uma natureza do homem. Temos com isso dois fins e dois seres humanos, isto é, um fim para a felicidade do sujeito ativo e um outro fim para a do “homem” (sensível) apenas? Seria difícil responder positivamente a essa questão, não só por Kant sequer ter tratado dessa ambiguidade na forma como ela fica exposta em seus textos, mas também por ter que se levar em consideração o que é dito a respeito disso na *Religião*, a saber, fim é sempre o objeto de uma afecção, de um desejo; a posse de uma coisa e felicidade própria é o fim subjetivo do fim-último do ser racional do mundo, que cada um pode ter mesmo sendo sua natureza dependente de objetos sensíveis (VI: 6). Aqui, o fim do *ser racional* é referido à natureza e, por conseguinte, não autoriza a defesa daquela separação.

Essa complexidade poderia ser solucionada se eliminássemos a natureza sensível das inclinações, das necessidades, dos desejos ou impulsos, pois assim a intenção de felicidade não teria sua origem na natureza, mas na liberdade. Por outro lado, fica difícil manter tal compreensão quando nos defrontamos com Kant defendendo, na *Crítica da razão prática*, que a razão pura, *sem* qualquer princípio empírico de determinação, é prática por si mesma (V: 91). Ora, se por todo princípio empírico da razão pode-se entender a conexão com a inclinação, o desejo, a necessidade e o impulso, então o anseio pela felicidade não pode ser interpretado apenas como necessidade da natureza, mas também como “algo” da razão ao qual não cabe nem inclinações, nem desejos, nem tampouco impulsos,

visto não caber à razão pura nenhum princípio empírico. Isso, contudo, não é assim tão claro na obra de Kant. Como foi colocado anteriormente, ele também considera que as inclinações sempre têm a primeira palavra e exigem logo a sua maior satisfação possível e duradoura sob o nome de felicidade (V:146-147). Por conseguinte, é afirmado que simultaneamente os desejos e as inclinações estão sempre presentes e que, primeiramente, disso correspondem máximas pelos efeitos da razão (IV: 427), cuja base o anseio pela felicidade em geral só pode valer como querer e, portanto, como ação do homem.

Kant entende uma máxima como regra prática porque ela é sempre um produto da razão, pois prescreve a ação como meio para o efeito, como intenção (V: 20). E se se tem em vista que a razão, na ordem prática, tem a ver com o sujeito, a saber, com a faculdade de desejar, para cuja constituição particular a regra pode se estabelecer de muitos modos (V: 20), tem-se então que prático tem o sentido daquilo que enquanto sensação de agrado determina a faculdade de desejar (V: 22). Esta sensação de agrado, Kant diz que o sujeito a espera da realidade do objeto e que a consciência que um ser racional tem do agrado da vida, que acompanha toda a sua existência, é a felicidade (V: 22). Esse conceito de felicidade está na base da relação prática dos objetos com a faculdade de desejar (V: 25), ele é a ação mesma como intenção de realização do objeto desejado. Daí o anseio pela felicidade não ser considerado uma necessidade natural, mas prática. E nas contraditórias passagens onde esse anseio é relacionado às inclinações, desejos e impulsos, só nos cabe interpretá-los como detentores de um sentido neutro, porque, apesar de naturalmente referidos à sensibilidade, eles não têm poder de determinar a faculdade de desejar, mas ao contrário, são determinados por ela. Agora fica compreensível como o anseio pela felicidade pode ser algo prático, isto é, pode ser uma ação suficiente do homem, e como critério para essa interpretação fica unicamente o que Kant afirma na primeira *Crítica*, a saber, prático é o que é possível pela liberdade (A 800/B 828).

Essa interpretação do anseio pela felicidade permite compreender a “intencionalidade” apenas de um ponto de vista prático, e para se manter fidelidade ao pensamento de Kant, é preciso aceitar que isso não soluciona o paradoxo retratado, pois aqui se optou exclusivamente por um sentido da questão o qual, apesar de todas as contradições existentes, parece ser o preponderante no próprio pensamento do filósofo: ele entende corretamente quando diz que por princípio de felicidade pessoal, por mais que em relação a ele se utilize o entendimento e a razão, não se concebe, porém, em si, no tocante à vontade, nenhum outro fundamento de determinação a não ser os que se ajustam à faculdade de desejar inferior; e então, ou não existe nenhuma faculdade de desejar superior, ou a *razão* pura deve, por si mesma apenas, ser prática, isto é, sem pressuposição de um sentimento qualquer (V: 24). Ou seja, aqui opta-se por interpretar o anseio de felicidade como relativo ao “eu genuíno” do homem, cuja ação traz uma e mesma intenção de realização do dever e de anseio pela felicidade, portanto, de um homem portador de ação legal (V: 71), o que, porém, exclui a felicidade como móbil das ações morais. Portanto, a intencionalidade está para as ações morais e para a felicidade como determinante, mas a felicidade não determina tais ações.

REFERÊNCIAS

ALBRECHT, M. Glückseligkeit aus Freiheit und empirische Glückseligkeit. In: FUNKE, G. (Org.). *Akten des 4. Interantionale Kant-Kongresses*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1974. Parte II., V. 2. p.563-567.

BECK, L. W. *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*. München: Wilhelm Fink, 1974.

BITTNER, R. Kausalität als Freiheit und kategorischer imperativ. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 32, p.265-274, 1978.

DURÁN CASAS, V. *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants "Metaphysik der Sitten"*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1996.

DÜSING, K. Das problem des höchsten Gutes in Kants praktischer philosophie. *Kant-Studien*, v. 62, p.5-42, 1971.

_____. Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung der Ethik. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, v.1, p.39-58, 1976.

FORSCHNER, M. *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*. Darmstadt: WBG, 1994.

GREGOR, M. J. *Laws of Freedom: a study of Kant's method of applying the categorial imperative in the "Metaphysik der sitten"*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

GUNKEL, A. *Spontaneität und moralische autonomie*. Kants Philosophie der Freiheit. Bern: Haupt, 1989.

GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge; New York; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press, 1987.

KLEINGELD, P. *Fortschritt und vernunft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995.

LUDWIG, S. *Praktische philosophie in deutsche idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

SCHWEMMER, O. Philosophie der praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren. In: *Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

SOMMER, M. *Identität im Übergang: Kant*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

NATUREZA HUMANA COMO DOMÍNIO DE APLICAÇÃO DA RELIGIÃO DA RAZÃO¹

Zeljko Loparic

PUC-SP/Unicamp

1 A DOCTRINA DA RELIGIÃO DA RAZÃO COMO SOLUÇÃO DO PROBLEMA FUNDAMENTAL DA RELIGIÃO

O objetivo do presente trabalho é apresentar um breve esboço dos elementos da doutrina kantiana da religião, exposta em *Religião dentro dos limites da mera razão*, de 1793, e em vários outros textos da fase tardia do pensamento kantiano. Essa doutrina se propõe, conforme se lê no final do prefácio à primeira edição da obra mencionada, a “tornar visível² a relação da religião com a natureza humana, portadora de predisposições em parte boas e em parte más”³ (KANT, 1793b, p.216; B, XX). Kant não tem em vista a religião revelada, mas a religião natural, isto é, a religião da razão. Se tomada no sentido subjetivo, a religião da razão é “o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos”. No sentido objetivo, ela é idêntica à moral, isto é, consiste no conhecimento “de que algo é um dever, antes de eu poder reconhecê-lo como mandamento divino” (ibid.). Kant chama o conjunto de deveres tomado tanto no sentido subjetivo como no objetivo de “princípio bom” e o seu oposto – esse conceito será explicitado melhor a seguir – “princípio mau”.

¹ O presente trabalho é uma versão ampliada e modificada da palestra proferida II Colóquio de História da Filosofia, Marília, 06-11/08/2006 e, antes disso, na abertura do VIII Colóquio Kant, Unicamp, Departamento de Filosofia, 29-31/05/2006. Ele foi publicado em *Kant e-Prints*, 2007, série 2, v. 2, n. 1, p.73-91.

² No original: “*bemerklich zu machen*”.

³ Utilizo “predisposição” para traduzir “*Anlage*”, termo pelo qual Kant traduz o latim *praedispositio* (1797b, p.35).

A tarefa de tornar visível a relação da religião com a natureza humana será concebida por Kant a de representar o “princípio bom” da religião e o seu oposto, o “princípio mau”, “como⁴ duas causas existentes por si e exercendo influência, agindo sobre o homem” (ibid.), isto é, interpretará essa oposição lógica entre os predicados “moralmente bom” (B_m) e o seu complemento “moralmente mau” (M_m) em termos de uma oposição ou conflito real.

O estudo desse conflito será articulado em quatro partes do livro sobre a religião. A primeira parte trata do problema de assentamento (*Einwohnung*)⁵ do princípio bom, ao lado do mau, na natureza humana, que é a condição de possibilidade de aplicar os predicados B_m e M_m ao homem. A solução desse problema é base da solução de todos os outros, abordados nas três partes da *Religião* que se seguem: o da luta do princípio bom com o mau pelo poder sobre o homem; o da vitória do princípio bom (em termos religiosos: da instituição de um reino de Deus na terra); e, finalmente, o da conduta da vida de acordo com a totalidade dos deveres (o serviço prestado a Deus pelos seres humanos sob o comando do princípio moralmente bom).⁶

Kant se apoiará na doutrina da religião da razão assim estruturada para resolver o problema de saber se o homem é moralmente bom ou moralmente mau.⁷ Essa pergunta está, observa Kant, na base do desacordo, de longa data, entre os moralistas, segundo a maneira como interpretam a disjunção mencionada – os dois lados da disjunção são exclusivos e só um deles vale; ou então, os dois disjuntivos não são exclusivos e nenhum deles é válido ou, dependendo das circunstâncias, tanto um como o outro pode valer. Mas ele também pertence à religião da razão, pois ele é apenas uma diferente formulação do problema de assentamento do princípio

⁴ No original: “gleich als”.

⁵ Para traduzir “*Einwohnung*” de Kant poderiam ser usados também os termos “alojamento” e “implantação”.

⁶ Uma valiosa apresentação geral do livro da *Religião*, menos comprometida com uma interpretação unitária, encontra-se em Herrero 1991.

⁷ Kant diz tanto *moralisch gut* (1797b, p.5) como *sittlich gut* (p.8). Creio que, aqui, essas duas expressões são sinônimas.

bom, ao lado do mau, na natureza humana, que é, como acabo de dizer, o principal assunto da primeira parte da *Religião*. Pode-se concluir, portanto, que saber se o homem é moralmente bom ou moralmente mau é, segundo Kant, o *problema fundamental da filosofia da religião*, tanto da tradicional (pré-crítica), como da transcendental (crítica).

A fim de facilitar a compreensão da estrutura desse problema, tal como formulado na *Religião*, bem como a solução apresentada por Kant (baseada na relação, tornada visível, entre a religião e a natureza humana), convém considerar separadamente os dois termos dessa relação. A solução propriamente dita será tratada em um trabalho separado (LOPARIC, 2007).

2. A RELIGIÃO DA RAZÃO

Para Kant, a religião não é a revelação contida nas Escrituras, mas uma doutrina da razão prática, definida como “conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (KANT, 1793b, p.230). Os deveres em questão certamente incluem os especificamente morais. Limitar-me-ei a estes, deixando em aberto a questão de saber se os deveres do direito e da virtude, explicitados na *Metafísica dos costumes* (1797), também fazem partes dos deveres dos quais trata a doutrina da religião.

A teoria moral de Kant, tal como apresentada, em 1785, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, faz derivar os deveres morais da lei moral: dever é “*a necessidade de uma ação devido ao respeito pela lei*” (KANT, 1785, p.14; os itálicos estão no original). Note-se que, já nesse trecho, o dever, a necessidade ou a obrigatoriedade de uma ação, é definido como decorrente de lei moral sensificada pelo respeito que inspira nos agentes humanos. Contudo, esse aspecto da problemática da teoria kantiana do dever moral não será objeto de estudo mais aprofundado na *Fundamentação*. O interesse de Kant está voltado para a *fórmula* de lei moral, descoberta e especificada como condição necessária e suficiente da

moralidade a partir do conceito de um ser racional de modo inteiramente *a priori*, mediante o uso da parte regressiva, propriamente analítica, do método combinado de análise e síntese.⁸ Não foi feito qualquer recurso às feições (*Beschaffenheiten*)⁹ específicas da natureza humana, objeto de estudo não da psicologia empírica, mas da “antropologia prática”, parte “empírica” e ainda não elaborada (estamos em 1785) da ética ou filosofia prática, cuja parte pura é a metafísica dos costumes ou a moral¹⁰ (p.VI). Num próximo passo, a moral determina, em termos da lei moral *a priori* enunciada como imperativo categórico, o que é moralmente bom (B_m) ou moralmente mau (M_m).

Na doutrina da religião, todos esses elementos são inseridos numa perspectiva mais ampla: a lei moral e os deveres morais – e, por conseguinte, os predicados “moralmente bom” e “moralmente mau” – são qualificados, adicionalmente, como impostos por um legislador divino santo, pensado como externo ao ser humano. Kant enfatiza que essa definição não implica qualquer juízo teórico sobre a existência de Deus (KANT, 1793b, p.230), mas uma “fé prática”, que não precisa da hipótese teórica da existência de Deus, mas “tão-somente da ideia de Deus, à qual deve chegar inevitavelmente toda elaboração do bem moralmente séria (e, por isso, crente)” (KANT, 1793b, p.139). Por quê? Porque “o conceito de divindade [*Gottheit*] surge na verdade tão-somente da consciência das leis morais e da necessidade da razão de assumir um poder que possa assegurar, a essas leis, o efeito inteiro, possível no mundo e compatível com o fim último moral”.

⁸ KANT, 1785, p.35 e 74. Esta tese é detalhada em LOPARIC, 1999.

⁹ Uso o termo “feição”, derivado de *fectio, facere*, fazer, criar, para traduzir o alemão *Beschaffenheit*, derivado de *schaffen*, fazer, criar, frequentemente empregado por Kant para se referir aos atributos morais ou pragmáticos do homem. Essa escolha facilita a discussão da relação entre feições físicas e morais. Reservo o termo “propriedade”, derivado de “próprio”, para verter *Eigenschaft*, que tem semelhante origem etimológica e que, em Kant, designa indiscriminadamente atributos teóricos e práticos.

¹⁰ Já na primeira *Crítica*, Kant fala em antropologia como disciplina distinta da psicologia empírica (ciência natural empírica do homem) e que precisa ainda ser elaborada a fim de permitir a elaboração de uma “filosofia aplicada” cujos princípios são contidos na filosofia pura (*KrV*, B 876-7).

As implicações dessa abordagem da religião foram extraídas na *Doutrina de virtude* (1797), com a distinção entre o sentido material (deveres para com Deus) e formal (o caráter divino da lei moral) da religião. A religião como doutrina dos deveres para com Deus está “além de todos os limites da ética puramente filosófica” (KANT, 1797b, p.182). À esta, isto é, à filosofia prática pertence tão-somente a religião no sentido formal, que usa a ideia de Deus para qualificar adicionalmente a legislação da razão. Kant (1797b, p.181) escreve:

O aspecto formal [*das Formale*] de toda religião, desde que a religião seja definida como “a soma de todos os deveres *como (instar)* comandos divinos”, pertence à moral filosófica, uma vez que tal definição expressa somente a relação da razão com a ideia de Deus que a razão produz para si mesma; e isso não transforma, adicionalmente, um dever religioso num dever para com (*erga*) Deus, como um ser que existe fora de nossa ideia, posto que ainda abstraímos de sua existência. O fundamento sobre o qual um ser humano deve pensar todos os seus deveres em conformidade com esse aspecto formal da religião (a relação deles com uma vontade divina dada *a priori*) é apenas subjetivamente lógico, *quer dizer*, não podemos tornar a obrigação (a necessitação moral) intuitiva para nós mesmos, sem com isso pensar na vontade de *outrem*, a saber, a de um Deus (da qual a razão, ao legislar leis universais, é apenas o porta-voz).

Na sequência, Kant enfatiza e esclarece o caráter “subjetivamente lógico” da sua concepção da religião:

Mas esse dever *relativamente a Deus* (expressando-nos propriamente, relativamente à ideia que nós mesmos fazemos de um tal ser) é um dever de um ser humano para consigo mesmo, isto é, não é objetivo, uma obrigação de prestar certos serviços para outro, mas apenas subjetivo, em prol do fortalecimento [*Stärkung*] do móbil moral na nossa própria razão legisladora” (KANT, 1797b, p.181).

Ora, o fortalecimento do móbil moral é sinônimo de aumento da virtude, que é definida precisamente como “força [*Stärke*] moral das máximas” (KANT, 1797b, p.46), essa robustez (*robur*) podendo ser aumentada por exercícios de vários tipos (KANT, 1797b, p.33). Nesse contexto, a ideia de Deus não é usada para fazer referência a algo, mas, como diz Kant no parágrafo 18 da *Doutrina da virtude*, para pôr em evidência um momento do sentido da lei moral, a saber, o seu caráter incondicional, absoluto. Ao aplicarmos a ideia de Deus à lei moral, não afirmamos nem negamos a existência de um objeto, mas tão-somente qualificamos adicionalmente a natureza da lei moral com vistas a modificar o modo de agir dos seres humanos e fazer com que progridam moralmente. Nessa função, a ideia de Deus torna-se, como diz Kant no mesmo livro, um construto humano “da maior fertilidade ética”¹¹ (KANT, 1797b, p.110).

A mesma tese é retomada num trecho do *Conflito das faculdades*, no qual se lê que a religião difere da moral apenas formalmente, isto é, por conceber a legislação da razão de maneira a “dar à moral, pela ideia de Deus gerada a partir da própria moral, a influência sobre a vontade humana para fins do cumprimento de todos os seus deveres” (KANT, 1798b, p.45). A verdadeira finalidade da religião não é doutrinal – fazer afirmações sobre o que é e o que não é – mas a de “formar seres humanos moralmente melhores” (KANT, 1797b, p.109). De acordo com isso, os “artigos de fé”, entenda-se “de fé da razão”, não enunciam “o que deve ser acreditado (visto que a fé não permite nenhum imperativo), mas aquilo que é possível assumir, em conformidade com os fins [morais], sem poder ser demonstrado, e que, portanto, só pode ser acreditado” (KANT, 1798b, p.57). Uma fé que “nem produz um homem melhor nem o demonstra, não faz parte da *religião*” (KANT, 1798b, p.57).

¹¹ A virtude, força das máximas morais no homem, difere essencialmente da graça, a assistência sobrenatural que ajuda a remediar as fragilidades da natureza humana. A graça é um *parergon*, um negócio lateral, que, embora toque a religião, não pertence a ela, ou seja, a obtenção dos efeitos da graça não pode ser recebida nas máximas da razão e, por isso, a graça não é objeto de estudo da filosofia prática (p.64).

3. ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS DA CONCEPÇÃO KANTIANA DA RELIGIÃO

Antes de prosseguir, gostaria de chamar atenção para as consequências inesperadas dessa reformulação da doutrina filosófica da religião, inesperadas se olharmos para a religião na perspectiva tradicional dogmática e não na crítica, lógico-semântico-pragmática, adotada por Kant. Pois, segue-se que a pergunta: Deus existe? *não* faz mais parte dos problemas centrais da filosofia da religião. Trata-se de uma doutrina de religião sem Deus, mas não sem a ideia de Deus. Em particular, o problema fundamental da religião será formulado e resolvido sem Deus, embora não sem a ideia de Deus (*Gott*) ou, como Kant também diz, da divindade (*Gottheit*). O uso do conceito de divindade¹² parece dar a entender que Kant, ao afastar Deus, o absoluto externo, da formulação e da solução do problema fundamental da religião, está tentando tematizar o absoluto como traço da dimensão interna suprassensível da natureza humana, por onde o criticismo kantiano estaria filiado, mais do que deixa transparecer, a uma certa teologia e mesmo mística protestante.¹³ É preciso notar, que, aqui, a expressão “dimensão interna suprassensível da natureza humana” designa a feição do homem de ser agente livre, isto é, de poder agir de acordo com as leis da liberdade próprias. Refiro-me, portanto, à humanidade (*Menschheit*) do homem, a sua “personalidade independente das determinações físicas”, não ao homem (*Mensch*), enquanto portador de determinações físicas (KANT, 1797a, p.48n).

Além disso, na *Religião*, Kant distingue três ideias de Deus: legislador santo, governante bondoso do mundo e juiz justo dos homens.¹⁴ Os três conceitos de Deus são claramente distinguidos também em outros textos, por exemplo, em Kant 1791. A história de Jó, tratada por Kant

¹² Por exemplo, KANT, 1793b, p.139, 200, 242 e 267.

¹³ Creio que esse tema pode ser relacionado com o do “valor interno” inestimável do bom caráter, do qual Kant fala na *Antropologia* (1798a, p.267).

¹⁴ Kant (1793b, p.200) liga essa divisão de Deus em três à do poder de Estado em três poderes.

nesse escrito, ilustra a obediência incondicional deste homem ao Deus legislador santo e a sua perplexidade quanto ao que fazem o Deus governante do mundo e o juiz dos homens. Na *Religião*, os “três Deuses” são reduzidos a três “propriedades morais divinas” (KANT, 1793b, p.293), a serem usadas para guiar o agir moral, e não para pensar um ente que as reúna. Essa é a transposição kantiana do conceito de santíssima Trindade para o domínio da práxis humana (KANT, 1793b, p.201).

Sendo assim, a pergunta: Deus existe? precisa, por sua vez, ser dividida em três: existe um legislador divino e santo?, existe um governante do mundo divino e bondoso?, e existe um juiz dos homens divino e justo? A primeira dessas três perguntas é, como vimos, simplesmente descartada na *Religião*. Não é necessário supor a existência de um Deus legislador santo para poder pensar a lei moral como mandamento divino, isto é, à luz da ideia de Deus construída pela razão humana como uma ficção prática produzida com a única finalidade de fortalecer os motivos morais. A terceira foi abordada por Kant apenas ocasionalmente. A segunda mereceu a sua maior atenção. Numa nota do prefácio à *Religião*, Kant escreve:

A proposição: Deus existe e, portanto, existe um bem supremo no mundo, se é que ela (enquanto proposição de fé) deve surgir da moral, é uma proposição sintética *a priori*, que, embora seja tomada apenas no sentido prático, vai além do conceito de dever que é contido na moral [...], e não pode, portanto, ser derivada analiticamente dessa doutrina. Mas, como é possível tal proposição *a priori*? (KANT, 1793b, p.X).

É preciso notar que essa pergunta, nunca antes explicitada por Kant, diz respeito ao postulado, formulado na segunda *Crítica*, da existência de um Deus bondoso, governante do mundo. Nessa obra, os três postulados da razão prática são apresentados como *hipóteses* que afirmam a existência de certos objetos ou feições não sensíveis do homem: a feição da liberdade da vontade humana, a existência do objeto Deus, no sentido de governante bondoso do mundo, e a feição da imortalidade da alma hu-

mana. A justificativa racional para a introdução dos postulados é garantir a exequibilidade das ações que visam a realização do sumo bem (moralidade acompanhada de felicidade). Essa mesma justificativa para a suposição do Deus governante bondoso é oferecida na *Religião* (p.VII). A nota citada faz ver que, por tratar-se de um juízo sintético *a priori*, o programa crítico exige que seja respondida a pergunta pela possibilidade da proposição que enuncia essa suposição.

Essa pergunta não é respondida por Kant nem na *Religião*, nem, que eu saiba, em lugar nenhum. Esse fato permite entender, parece-me, a transformação posterior dos postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma em regras práticas do *como se*, isto é, em regras para, por assim dizer, modular conceitualmente o agir humano livre.¹⁵ Apenas o postulado de liberdade preserva o *status* de um enunciado de um saber. Com efeito, saber que o postulado de liberdade é válido significa saber que devemos seguir a lei moral (sentimento de respeito); que, se devemos, então podemos; e que, portanto, somos livres. Esse postulado não pode, por conseguinte, ser formulado na forma de regras do *como se*. Os outros dois podem. Kant forneceu várias versões dessas regras. As ideias de Deus e de imortalidade, diz Kant em “Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie”, recebem uma realidade objetiva, embora apenas moral-prática, no contexto da seguinte regra do *como se*: “*comporte-se como se fossem dados os objetos (Deus e imortalidade) dessas ideias, os quais, portanto, podem ser postulados no sentido prático*” (KANT, 1796b, p.492). Em *Fortschritte*, seguindo o mesmo modo de argumentação, Kant reduz o *credo* da religião da razão (da razão pura prática) a três artigos:

acredito em um Deus único, como origem de todo bem no mundo e como seu fim último;

¹⁵ O livro de Hans Vaihinger *Die Philosophie des Als Ob*, de 1911, continua sendo um fonte preciosa para o estudo desse tópico em Kant. Em LOPARIC, 2005a, encontram-se desenvolvimentos sobre o mesmo tema baseados em resultados mais recentes da lógica das regras cognitivas.

acredito na possibilidade de concordar com este fim último, o supremo bem no mundo, à medida que este depende do homem; acredito na vida futura eterna, como condição de uma constante aproximação do mundo ao maior bem possível nele¹⁶ (KANT, 1804b, p.116).

Entende-se, observa Kant, que essas proposições não trazem nenhum ensinamento objetivo “relativo à realidade de seus objetos”, mas possuem “apenas um ensinamento subjetivo, e praticamente válido, e nesse sentido suficiente, de que temos de agir *como se* soubéssemos que esses objetos são efetivos” (KANT, 1804b, p.116, grifo nosso). Na *Lógica Jäsche*, § 3, Kant volta ao assunto, propondo a seguinte formulação para o postulado da existência de Deus: “Aja como se Deus existisse” (*Handle so, als ob ein Gott sei*).

A modificação da sintaxe dos dois postulados práticos discutidos é resumida por Kant na seguinte definição: “O *postulado* é um imperativo prático, dado *a priori*, cuja possibilidade não pode, de nenhuma maneira ser explicada (nem provada). Não são, portanto, postuladas coisas ou, em geral, a *existência* de um objeto qualquer, mas tão somente uma máxima (regra) da ação de um sujeito” (KANT, 1794b, p.498). Vaihinger, aficcionado do ficcionalismo kantiano, cita Kant que diz: “A proposição: ‘Deus existe’ não significa fé na existência de uma substância [...], mas é apenas um axioma da razão prática pelo qual ela se impõe a si mesma como princípio das ações”; e ainda: “o seu conceito [de Deus] é tão-somente uma ideia em prol de certos princípios” (1927, p.727-728).

Resta a pergunta: como aplicar os dois postulados da razão prática que foram transformados em regras do *como se*? A resposta é: modificando a execução das máximas de acordo com essas regras. Por exemplo, em *Das Ende aller Dinge*, de 1794, Kant recomenda o uso da ideia da imortalidade – isto é, da infinitude do tempo das mudanças morais – no contexto da seguinte regra do *como se*:

¹⁶ Note-se que a liberdade não faz parte desse credo. Ela, como disse acima, objeto de saber, não de fé.

A regra para o uso prático da razão de acordo com essa ideia [de uma modificação da nossa vida que se estende ao infinito] não quer dizer mais do que: nós devemos tomar as nossas máximas *como se* – em todas as modificações de bom para melhor que vão ao infinito – o nosso estado moral, segundo a disposição moral (o *homo noumenon*, cuja mudança “ocorre no céu”), não estivesse submetido a nenhuma mudança no tempo (KANT 1794, p.511).

Parafraseando Kant, a regra para o uso da ideia da nossa imortalidade diz, portanto, o seguinte:

1. as máximas das nossas ações devem ser avaliadas à luz da ideia da nossa imortalidade;

2. essa avaliação consiste em considerar: a) que a nossa atitude moral, isto é, a nossa disposição de progredir moralmente, não muda com o passar do tempo; e b) que, portanto, as modificações do mundo de bem para o melhor mediante nossas ações não vão parar no tempo, isto é, enquanto estivermos vivos. Como se vê, a regra não diz nada sobre nós num mundo sobrenatural ou outro mundo qualquer, mas sobre a maneira como devemos “tomar”, isto é, entender as máximas do nosso agir efetivo nós neste mundo.

A transformação dos postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma em regras práticas do como se tem uma consequência importante: o recuo, na obra de Kant tardio, da problemática da realizabilidade do sumo bem moral. Na *Doutrina do direito*, o sumo bem será dividido em duas partes: a nossa própria perfeição e a felicidade dos outros, cada uma referida como fim de um dever de virtude diferente. A felicidade própria não é uma dever de virtude, visto que, conforme Kant esclarece na *Doutrina da virtude*, ela é algo imposto ao homem por um impulso natural (*Antrieb*), não sendo, como tal, objeto necessário de uma escolha racional¹⁷ (KANT, 1797b, p.13). Já o dever de buscar a perfeição própria é racionalmente imposto e inclui a cultura de todas as predisposições que determinam a natureza humana.

¹⁷ Decerto, a felicidade própria pode ser assumida livre e racionalmente como fim. Esse tema, bastante espinhoso, foi tratado, por exemplo, em JOHNSON, 2004.

Essa cultura, ligada a vários tipos de práticas, visa ao fortalecimento da força das máximas da razão que governam a realização dessas predisposições, isto é, da virtude (p.14-15 e 110-111). Quanto ao dever de favorecer a felicidade dos outros, ele implica tomar como seu os fins deles moralmente permitidos (KANT, 1797b, p.17). Em nenhum dos casos as práticas culturais exigem, a fim de serem realizáveis, a ideia de Deus em qualquer um dos três sentidos distinguidos anteriormente. Desta forma, Kant dá passos decisivos na direção de uma doutrina da virtude não apenas sem Deus, mas até mesmo sem a ideia de Deus, desenvolvimento que foi previsto na afirmação de Kant da *Religião*, de que a doutrina da virtude se mantém por si, “mesmo sem o conceito de Deus” (KANT, 1793b, p.267). Essa posição é antecipada também no seguinte princípio: “Não é essencial e, portanto, não necessário, que o homem saiba o que Deus faz ou tem feito para a sua felicidade”, pois trata-se de saber “o que ele tem de fazer a fim de se tornar digno dessa assistência” (KANT, 1797b, p.58).

Esse conjunto de teses, ainda pouco estudado na literatura secundária, revela com particular clareza que a filosofia prática passou por uma evolução significativa. Outras teses do Kant tardio abalizam o mesmo caminho. Na *Doutrina do direito*, o progresso do gênero humano é tratado não como realização do sumo bem moral, mas da paz perpétua, o sumo bem *político*, problema formulado e tratado sem o uso da suposição da existência de Deus ou mesmo da ideia de Deus. No *Conflito de faculdades*, a história do gênero humano tende a realizar a ordem republicana no mundo social, essencialmente “secular”, da qual se pode esperar vários bons resultados (*Erträge*) para a vida social, não a realização do sumo bem moral da segunda *Crítica*.

4. A NATUREZA HUMANA

A que ou a quem se *aplicam* a lei moral, especificada e fundada *a priori*, e os predicados B_m e M_m , definidos *a priori* pela lei moral? Na *Fun-*

damentação, esses predicados são remetidos à vontade, tomada como objeto do mundo do pensamento não sensificado (*versinnlicht*), isto é, como coisa em si: “Nada pode ser pensado em geral no mundo, nem tampouco em geral fora dele, que possa sem restrições ser tomado como bom a não ser a *boa vontade*”¹⁸ (KANT, 1785, p.1). A vontade em geral é a faculdade ou a capacidade de um ser racional, dentro ou fora do mundo sensível, de agir causalmente segundo a representação de leis, sejam elas empíricas ou *a priori* (KANT, 1785, p.36). Por conseguinte, os predicados “moralmente bom” e “moralmente mau” são também remetidos à “natureza racional” em geral, incluindo tanto a natureza humana, imperfeitamente racional, como qualquer outra, por exemplo, a de Deus ou dos anjos (KANT, 1785, p.32). A vontade é boa, se, ao agir, obedecer incondicionalmente à lei moral. Do contrário, ela é má. Essa oposição é meramente lógica, gerada por um operação discursiva, não real, que decorresse de uma resistência que, por ser dada na experiência, possa ser dita efetiva.¹⁹

Contudo, os princípios morais da razão prática, tal como os da nossa faculdade cognitiva, permanecem *vazios*, sem realidade objetiva prática e expostos à objeção de serem ficções sem sentido prático ou mesmo como quimeras, se não forem aplicados a um domínio factual.²⁰ Isso é um resultado geral da semântica transcendental de Kant. Ora, nós só temos acesso experiencial à natureza humana. Portanto, não obstante a formulação e a resolução do problema de fundamentação da moral sejam da alçada exclusiva da razão pura prática e inteiramente independentes das considerações acerca da natureza humana, o problema da realidade objetiva prática da moral racional só pode ser formulado e

¹⁸ Para comentários sobre o conceito de boa vontade, AMERIKS, 2000; SCHÖNECKER; WOOD, 2002; WOOD, 2006.

¹⁹ Um exemplo fictício da vontade má é a de Lúcifer. Ele, como todo diabo, é pensado agir por pura má vontade, isto é, elevando ao nível de motivo a oposição contra a lei, motivação que seria contraditório atribuir a Deus e aos anjos como tais, que, em virtude da natureza humana propriamente dita, tampouco é aplicável aos homens (KANT, 1793, p.33).

²⁰ Schwemmer, por exemplo, objeta a Kant o fato de a sua ética ser “sem sentido” para o agir factual (SCHWEMMER, 1989, p.153). Pieper, ao responder a Schwemmer, não parece ter dado a devida atenção ao problema, particularmente delicado, da realidade objetiva da ídela kantiana do dever (PIEPER, 2000, p.279-280). Creio que o mesmo vale para a abordagem de Dörflinger (2004). A minha posição, enunciada no texto, foi objeto de discussão detalhada em Loparic 1999. Vossenkuhl (1992) parece ir na mesma direção.

resolvido – *decidido* por sim ou não – com respeito à natureza humana, isto é, à vontade humana que, como tal, não é plenamente conforme à razão (p.39). Em suma, a aplicação da moral exige um estudo da natureza humana, a ser feita por uma futura antropologia, disciplina ainda não constituída em 1785.

Na *Religião*, Kant explicita esse ponto em termos mais bem antropológicos do que semânticos, dizendo que “existe uma limitação da razão humana, que nem sequer há de ser separada dela: a de que nós não podemos pensar nenhum valor de alguma relevância nas ações de uma pessoa sem, ao mesmo tempo, representar essa pessoa ou sua expressão de uma maneira humana” (KANT, 1793b, p.76). Ou seja, há uma “necessidade natural em todos os homens de sempre exigir, para os mais altos conceitos e fundamentos da razão algo *que possa ser sustentado de modo sensível* [*Sinnlichhaltbares*], uma confirmação experiencial qualquer ou algo semelhante” (KANT, 1793b, p.149). Todo objeto suprassensível, mesmo o mais justificado racionalmente, “precisa, contudo, no homem, ser representado por algo visível (sensível) e, o que é mais importante ainda, acompanhado por esse algo em prol do prático, de modo que o que é de fato intelectual é feito como que intuitivo (segundo uma certa analogia)” (KANT, 1793b, p.281). Esse procedimento “não é dispensável”.

Note-se que, no quadro do programa kantiano da crítica da razão pura, o problema da aplicação da moral racional à natureza humana tem necessariamente dois níveis: a fim de poder *afirmar* com sentido – isto é, de modo pelo menos em princípio decidível –, que a lei moral está efetivamente *em vigor*, e de forma incondicional, com respeito à vontade humana, é preciso decidir, antes disso, se essa lei *pode ou não ser aplicada* (*angewandt*) à vontade humana, ou ainda, se a vontade humana, reconhecida como imperfeita pela antropologia, pode realizar (executar) ações de acordo com o comando incondicional da lei moral. Dito de outra maneira, toda qualificação moral de um ser humano como bom ou mau pressupõe a demonstração que a vontade pecadora como a nossa pode ser obrigada lei moral

(lei que exige a santidade). Tomando como guia uma exigência estabelecida na primeira *Crítica*, Kant dirá, já na *Fundamentação*, que, previamente à decisão sobre a efetividade da lei moral, é preciso achar a resposta para a pergunta: como é possível – isto é, aplicável a uma vontade factual – o juízo sintético-prático *a priori* que enuncia o imperativo categórico?²¹

Com esse argumento, Kant inicia o movimento de ampliação do seu conceito inicial de filosofia transcendental. Na primeira *Crítica*, essa doutrina é restrita à pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* teóricos? Na *Fundamentação*, Kant dá o primeiro passo no sentido de estender a filosofia transcendental de modo a abranger a pergunta de saber como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* em geral, a começar pelo imperativo categórico. Este juízo é sintético-prático, explica Kant, pois conecta, sem pressupor qualquer inclinação como condição, a vontade com um certo modo de agir (seguir as máximas universalizáveis), algo que não está contido analiticamente no conceito de vontade. Ao mesmo tempo, este juízo é *a priori*, visto que enuncia uma conexão necessária, objetiva, “determinada pela mera ideia da razão que teria total força coercitiva sobre todas as motivações subjetivas” (KANT, 1785, p.50). Logo, cabe perguntar pelas condições de possibilidade desse juízo, isto é, pela sua “realidade objetiva”. Visto que se trata de um juízo prático, a sua realidade terá de ser também prática. Não se pergunta se o juízo pode ser verdadeiro ou falso no domínio de dados intuitivos (cognitivos) possíveis, mas se o comando por ele enunciado pode ser realizado, executado, por um agente efetivo. Como essa pergunta só se torna determinada e solúvel se referida ao ser humano, a realidade objetiva prática é sinônimo de possibilidade de realização ou de exequibilidade (*Ausführbarkeit*) pelo ser humano.²²

A resposta a essa pergunta, que anuncia a inclusão da filosofia prática de Kant na sua filosofia transcendental, só será encontrada na segunda

²¹ KANT, 1785, p.50 *et passim*.

²² Sobre essa sinonímia entre a *praktische Realität* e a *Ausführbarkeit*, cf., por exemplo, KANT 1793a, p.436; tradução, p.297. Para os comentários, LOPARIC 2000 e 2004. Nos seus estudo sobre a afetividade da liberdade em Kant, Heidegger.

Crítica: a lei moral é possível – ela tem uma realidade prática – na medida em que *afeta* a nossa vontade, isto é, *causa* em nós o sentimento de respeito e, desse modo, produz um *feito*: o “fato da razão”. Em outras palavras, a lei moral é possível, tem realidade objetiva prática, por ser efetiva, tese que inverte o procedimento da primeira *Crítica*, onde a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* é demonstrada antes da sua efetividade.²³

Na passagem da segunda *Crítica* para a *Religião*, observa-se uma outra mudança importante: os predicados *a priori* B_m e M_m , elementos básicos da doutrina da religião da razão, não são mais relacionados à vontade, mas ao homem, mais precisamente à natureza humana, na medida em que esta é portadora de predisposições em parte boas e em parte más, isto é, de elementos ordenados que favorecem e de outros que impedem a realização dos deveres morais. Aqui, a expressão “natureza humana” tem o sentido antropológico-moral, pois designa “apenas o fundamento subjetivo do uso pelo homem da sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas)” (p.6). Trata-se de uma faculdade ou capacidade moral (*moralisches Vermögen*) do homem que torna possível que ele faça “algo de bom para si segundo as leis da liberdade”.²⁴ O termo “natureza” é usado, portanto, num sentido radicalmente diferente do considerado pela filosofia teórica de Kant. Da mesma forma, o termo “humano” deve ser relacionado à *humanidade* do homem, no sentido de disposição para personalidade moral, para atuar como um agente moral,²⁵ não no sentido de disposição para viver como um animal (ser da natureza física, objeto da filosofia teórica e da ciência natural) dotado da feição adicional de ser racional.²⁶ Portanto, o estudo da natureza humana não visa descobrir o que a natureza quer do homem ou com o homem, mas aquilo

²³ Essa tese foi proposta inicialmente em Loparic (1999). A teoria dos efeitos sensíveis da razão, isto é, da facticidade da razão foi desenvolvida por Kant em textos posteriores à segunda *Crítica*, em particular, na *Religião* e na *Metafísica dos costumes* (1797). Interpretações distintas do conceito de fato da razão foram apresentadas por Höffe (1979, cap. 3), Almeida (1999) e Beck (1995), entre outros. Um comentário esclarecedor desse conceito, não comprometido com a discussão mencionada, encontra-se em Sala 2004.

²⁴ No *Conflito das faculdades*, Kant (1793b, p59) define a natureza humana no sentido pragmático mais geral, como faculdade do ser humano “de realizar determinados fins pelas suas próprias forças”.

²⁵ KANT, 1793b, p.14; KANT, 1797b, p.22 e 48.

²⁶ Esse sentido de humanidade é explicitado, por exemplo, em Kant (1793b, p.13).

que ele mesmo, como ser moral, quer fazer de si mesmo.²⁷ Nesse novo contexto semântico, exclusivamente prático, no qual os conceitos de natureza e de práxis humana são redefinidos, recebendo sentidos inteiramente novos, a pergunta pela possibilidade da lei moral pode ser desdobrada em duas: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* “o homem é moralmente bom” e “o homem é moralmente mau”?

Qualquer resposta terá, portanto, de se valer de elementos que pertencem, de direito, à antropologia. Essa disciplina, cuja elaboração foi exigida por Kant na primeira *Crítica*, não foi desenvolvida na *Fundamentação*, embora precise ser notado que o respeito pela lei moral, com o qual Kant trabalha nessa obra, é um sentimento, e, portanto, um “fato” sensível, experienciado, que, como tal, pode e deve ser objeto de pesquisa antropológica. É precisamente na *Religião* que Kant lança os fundamentos de uma antropologia das predisposições, e do desenvolvimento delas, a qual será usada no estudo da aplicação da sua doutrina da religião e, de um modo geral, da sua filosofia prática. Esse trabalho prosseguirá em vários outros textos tardios de Kant, em particular, na *Metafísica dos costumes*, com a introdução do conceito de antropologia moral, no *Conflito das faculdades* e na *Antropologia*, onde a antropologia moral será incluída no conceito mais geral de antropologia pragmática, ciência empírica elaborada do ponto de vista (*Hinsicht*) ou com intuito (*Absicht*) pragmático. Trata-se de uma disciplina que não se ocupa daquilo “que a natureza faz do homem”, entenda-se natureza no sentido da filosofia teórica, mas daquilo que “*ele*, como ser que age livremente, *faz* de si mesmo ou *pode e deve fazer*” (KANT, 1798a, p.IV; os últimos três itálicos são meus). O mesmo tema é retomado no seguinte trecho: “Não importa [na antropologia pragmática] o que a natureza faz do homem, mas o que este *faz de si mesmo*; pois o primeiro pertence ao temperamento (quando o sujeito é em grande parte pas-

²⁷ Kant distingue explicitamente “o que a *natura* em nós *quer*” e “o que o homem *quer*” (KANT, 1793b, p.287). Nesse ponto, vários textos posteriores, por exemplo, *À pa perpétua* (1795), nos quais Kant ainda estuda o que a natureza quer ocupam uma posição mais conservadora que o texto da *Religião*. A hesitação de Kant entre os dois motores da história, a vontade da natureza e a vontade humana, cessará definitivamente depois da publicação da *Metafísica dos costumes*, em 1797, a responsabilidade total pelo progresso para melhor recaindo sobre a faculdade apetitiva dos seres humanos, considerados tanto individual como coletivamente.

sivo) e tão-somente o último deixa reconhecer que ele tem um “caráter”, “uma propriedade da vontade, segundo a qual o sujeito se vincula si mesmo a determinados princípios práticos que ele se prescreveu como imutáveis pela sua própria razão” (KANT, 1798a p.267-268). Ou seja, um modo de pensar (*Denkungsart*) que tem a força sobre nós.²⁸ O objeto de antropologia pragmática é, portanto, o homem ou a natureza humana compreendida como o conjunto de condições subjetivas – faculdades, predisposições, propensões, tendências, caráter etc. –, favoráveis ou desfavoráveis para a execução de regras tanto teóricas como práticas, e, dentro desse último grupo, de regras técnico-práticas e moral-práticas. Não se estuda o que a natureza quer do homem e com o homem, mas aquilo que ele quer. Dessa forma, a antropologia moral passa a fazer parte da antropologia pragmática concebida como ciência generalizada do que o homem pode ou deve fazer ou deixar de fazer de si mesmo.²⁹

Voltando à *Religião*, Kant sustenta a tese antropológica de que a natureza humana é determinada por três classes de predisposições: para a animalidade (para o amor de si físico e meramente mecânico), para a humanidade (para o amor de si físico, mas comparativo, o que exige a razão) e para a personalidade (para a responsabilidade por suas ações).³⁰ As predisposições que pertencem necessariamente à possibilidade de um ente são originárias; aquelas sem as quais esse ente seria possível em si são acidentais. Todas são pensadas como universais: valem para o homem em

²⁸ Na *Religião*, Kant chamou tal modo de pensar *virtus noumenon*, em oposição à *virtus phaenomenon*, definida comumente como longo hábito na observância das leis (1793b, p.49-50).

²⁹ Vários pontos dessa evolução do pensamento kantiano são tratados de modo mais detalhado em Loparic (2007). Eles não são devidamente apreciados por comentadores que não prestam atenção suficiente ao caráter *sistemático* do pensamento kantiano (BRANDT, 1999). Considerando a matéria muitas vezes episódica e mundana das considerações de Kant na *Antropologia* (conteúdo muito bem explicável pela inspiração inicial – a psicologia de Baumgarten – e a longa gestação dessa obra, iniciada ainda no período pré-crítico), eles concluem, de modo errôneo, que a disciplina apresentada nessa obra, em 1798, difere também na sua forma – tanto nos objetivos como na metodologia – da antropologia moral da *Metafísica dos costumes*, publicada apenas um ano antes, em 1797. Sobre esse assunto, cf., em particular, Kant (1798a, p.329-321), onde é apresentada “a suma da antropologia pragmática no que diz respeito à determinação do homem e à característica da sua formação”.

³⁰ Uma diferente classificação das disposições, em técnica, pragmática e moral, com comentários correspondentes, encontra-se na *Antropologia*, p.316-321. Talvez não seja sem interesse notar que, na primeira *Crítica*, Kant fala da “metafísica como predisposição natural”, isto é, como necessidade (*Bedurfnis*) da qual surgem os problemas da razão pura (*KrV*, B 22).

geral, e, deste modo, expressam o caráter da espécie³¹ (KANT, 1793b, p.8 e 17). Na *Religião*, contudo, Kant trata apenas de predisposições que se referem “imediatamente à faculdade apetitiva e ao uso do arbítrio”³² (KANT, 1793b, p.18).

A predisposição para a personalidade, que nos interessa aqui de modo mais direto, é “a receptividade [*Empfänglichkeit*] para o respeito pela lei moral, como um móbil de arbítrio, suficiente por si mesmo” (KANT, 1793b, p.16). Toda predisposição é essencialmente modificável. No caso da predisposição para o bem moral, a modificabilidade inclui a perfectibilidade, o progresso para o moralmente melhor. A predisposição para o bem é, portanto, também um germe do bem (*Keim des Guten*) que pode e deve ser desenvolvido, sob a influência das ideias práticas, em uma disposição (*Gesinnung*) moral boa. Abre-se assim o campo para uma história moral, individual e coletiva, realizada de acordo com essa disposição e que tem uma dimensão pura, supersensível, relativa à própria disposição moral, e uma dimensão factual (sensível), relativa aos atos morais como tais.³³ Finalmente, cabe considerar em que consiste a vida humana vivida de acordo com a predisposição para o bem plenamente desenvolvida (*entwickelt*) em uma disposição efetiva³⁴ (KANT, 1793b p.35).

Além de predisposições, a natureza humana também comporta inclinações (desejos habituais), que, como tais, são acidentais. O fundamento subjetivo de uma inclinação chama-se propensão (*Hang*). Mesmo sem ser uma predisposição originária da natureza humana, a propensão

³¹ O termo “espécie” é usado aqui tanto no sentido coletivo, para designar o todo da humanidade, como no distributivo, para fazer referência aos indivíduos humanos mediante a unidade meramente lógica de um conceito (KANT, 1798^a, p.330).

³² Essa restrição será eliminada na *Antropologia*, onde Kant tratará da questão geral: o que é o homem? Além da faculdade apetitiva, ele abordará todos os outros elementos constitutivos da natureza humana, a faculdade cognitiva e o sentimento de prazer e desprazer.

³³ O mesmo se observa na teoria kantiana da história de 1798 (KANT, 1798b, parte 2).

³⁴ A tese kantiana da determinabilidade essencial do homem pelas ideias da razão preparou o caminho para o surgimento das duas principais teorias filosóficas da história: a teoria hegeliana do desenvolvimento (*Entwickelung*) do Absoluto (da queda do Espírito no tempo, da “concretude” do Espírito) e a teoria heideggeriana da acontecencialidade (*Geschichtlichkeit*) do ser – ambas afirmando que a história da filosofia é história fundamental. A mesma tese de Kant permite-nos, ainda hoje, entender, retrospectivamente, o poder dos mitos e das religiões sobre os homens e, prospectivamente, o primado do virtual sobre o real, um ponto que escapou às teorias materialistas da ideologia, por exemplo, a marxista e a freudiana.

pode ser dita congênita (*angeboren*), não como elemento constitutivo da natureza humana, mas no sentido de não poder ser extinta (KANT, 1793b p.23). Quando boa, diz-se que é adquirida (*erworben*); quando má, qualifica-se como contraída (*zugezogen*).³⁵ Na antropologia da *Religião*, contudo, Kant tratará sobretudo da propensão para o mal, a qual vige como “fundamento subjetivo da possibilidade do desvio das máximas da lei moral” (KANT, 1793b p.19). Assim como as predisposições para o bem, essa propensão, chamada “mal radical”, expressa o caráter da espécie e, por isso, pode ser pressuposta como subjetivamente necessária em todo indivíduo humano.

Como é adquirida uma disposição ou uma propensão boa? Por um ato que precede e torna possíveis todos os atos moralmente bons. Como é contraída uma propensão má? Por um ato que precede e possibilita todos os atos moralmente maus. Nesse contexto, o conceito de ato é tomado em dois diferentes sentidos, ambos compatíveis com o conceito de liberdade: “Mas a expressão de um ato [*Tat*] em geral pode valer tanto para o uso da liberdade pelo qual a máxima suprema (conforme ou não com a lei) é recebida no arbítrio, como também para aquele uso pelo qual são executadas as próprias ações [*Handlungen*] (segundo a sua matéria, isto é, concernindo os objetos do arbítrio)” (KANT, 1793b p.23). Assim, por exemplo, “a propensão para o mal é um ato no primeiro sentido (*peccatum originarium*), sendo, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo ato contrário à lei no segundo sentido” (KANT, 1793b p.23). O ato no primeiro sentido é um “ato inteligível”, não sensível, “podendo ser conhecido pela razão sem toda e qualquer condição temporal” (KANT, 1793b, p.36).

Procedendo dessa forma, isto é, *analisando* o que é implícito no conceito do ato *sensível* moralmente bom ou mau, Kant introduz na sua antropologia moral um conceito totalmente novo: o de uma práxis *a priori* que estabelece as condições *a priori*, não teóricas, mas práticas, de possi-

³⁵ A capacidade e a incapacidade do arbítrio de aceitar a lei moral na sua máxima, que surgem da propensão natural, são chamadas coração bom e mau, respectivamente (KANT, 1793b, p.19).

bilidade desse tipo de ato. Embora não relacionada ao tempo sensível e cronológico da intuição teórica, essa *historicidade pura de segundo grau* implica um tempo prático que poderia ser chamado inteligível ou numérico.³⁶ Diferentemente dos eventos naturais, os atos que constituem essa história moral pura não possuem causas que possam ser objeto de pesquisa objetiva, *a priori* ou *a posteriori*. Em particular, não é possível dizer que o nascimento é a causa da propensão para o mal (KANT, 1793b, p.8) ou – isso seria mais impróprio ainda – que essa propensão é uma herança dos primeiros pais (KANT, 1793b, p.37). Assim como as feições fundamentais da natureza humana, os atos morais inteligíveis não podem ser objeto de uma história natural, a ser estudado teoricamente. Por isso, nem da predisposição para o bem nem da propensão para o moralmente mau pode ser determinada a origem no tempo, mas apenas na razão (KANT, 1793b, p.36). A teorização pragmática *a priori* sobre o acontecer moral fica restrita às representações da razão, não podendo ser apresentada por conceitos aplicáveis à sensibilidade, seja teórica (intuição) seja moral (sentimento moral). Mesmo assim, por serem feições inextinguíveis – a primeira por ser originária, a segunda, por ser congênita – elas devem ser representadas “como presentes no homem simultaneamente com o nascimento”³⁷ (KANT, 1793b, p.8).

³⁶ Elementos para a introdução desse conceito na interpretação da filosofia prática de Kant encontram-se em várias obras tardias, por exemplo, em *Das Ende aller Dinge*, na qual Kant (1794, p.495) fala em “*duratio noumenon*”. Ele está implícito também nas considerações sobre a prestação final de contas pela vida na terra, o juízo final, a paz perpétua etc. A fim de entender melhor as implicações profundas dessas análises kantianas, creio que seria proveitoso recorrer aos conceitos heideggerianos de temporalidade originária e de acontecencialidade do ser-o-ai (*Geschichtlichkeit des Daseins*) (HEIDEGGER, 1927, p.394).

³⁷ A teorização kantiana sobre a pragmática pura, aqui explicitada, exigiria, decerto, uma elaboração adicional. Essa pesquisa poderá, sem dúvida, ser facilitada considerando o conceito de “práxis moral” introduzido por Heidegger no seu comentário sobre o fato da razão de Kant (GA 31, p.263 e 271). Contudo, Heidegger trabalha, quase exclusivamente, com textos kantianos anteriores à *Religião* e não leva em conta a antropologia moral das obras tardias. Por isso, ele não estabelece a conexão, potencialmente muito frutífera, entre os elementos constitutivos da natureza humana, no sentido de Kant, e a estrutura do Dasein exposta em *Ser e tempo*. A sua interpretação da “facticidade da razão prática” (GA 31, p.273) permanece centrada no conceito de vontade pura e, em virtude disso, forçosamente abstrata, mais apropriada para um diálogo com o idealismo alemão (Schelling), do que com Kant (HEIDEGGER, 1995).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guido de. Crítica, dedução e facto da razão. *Analytica*, v. 4, n. 1, p.57-84, 1999.

AMERIKS, Karl. Kant on the Good Will. In: HÖFFE, Otfried. (Org.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: M, Klostermann. 2000. p.45-65.

BECK, Lewis W. *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. München: Fink, 1995.

BRANDT, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in praktischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Meiner, 1999.

DÖRFLINGER, Bernd. 2004: Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kant. In: FISCHER, Norbert. (Org.). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Meiner, 2004. p.207-223.

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

HERRERO, Francisco Xavier. *Religião e história*. São Paulo: Loyola, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.
 _____. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA 31. Frankfurt:M, Klostermann, 1982 [1930].

_____. *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen: Niemeyer, 1995 [1936].

HÖFFE, Otfried. (Org.). *Ethik und Politik*. Frankfurt: M, Klostermann, 1979.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: M, Klostermann, 2000.

HORN, Christoph.; SCHÖNECKER, Dieter. (Org.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

JOHNSON, Robert N. 2004: Happiness as a natural end. In: TIMMONS, Marc. (Org.). *Kant's metaphysics of morals*. Oxford: Oxford University Press. 2004. p.317-330.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. W 4, 1785.

_____. *Crítica da razão pura (KrV)*, 2. ed. (B), 1787.

_____. *Crítica da razão prática*. W 4, 1788.

_____. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. W 6, 1791.

_____. *A crítica da faculdade do juízo*, 2. ed. Rio da Janeiro: Forense Universitária, 1793a. W 5.

_____. *Religião dentro dos limites da mera razão*. Lisboa: Ed. 70, 1992 [1793b]. W 4.

_____. *Das Ende aller Dinge*. 1794. W 6.

_____. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. 1796a. W 3.

_____. *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*. 1796b. W 3.

_____. *A metafísica dos costumes: doutrina do direito*. São Paulo: Edipro, 2003 1797a. W 4.

_____. *A metafísica dos costumes: doutrina da virtude*. São Paulo: Edipro, 2003 1797b. W4.

_____. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. 1798a. W 6.

_____. *Der Streit der Fakultäten*. 1798b. W 6.

_____. *Über Pädagogik*. 1803. W 6.

_____. *Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Philosophie seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* 1804a W 3.

_____. *Lógica Jäsche*. Campinas: IFCH, 1804b. W 3.

_____. *Werke*, 6 v. Ed. Weischedel (W), 1966.

LOPARIC, Zeljko. O fato da razão: uma interpretação semântica. *Analytica*, v. 4, n.1, p.13-55, 1999.

_____. O princípio de bivalência e do terceiro excluído em Kant.

Studia kantiana, v.1, n. 2, p.105-137, 2000.

_____. As duas metafísicas de Kant. In: OLIVEIRA, Nythamar F.; SOUZA, Draiton G. (org.). *Justiça e política*. Porto Alegre:EDIPUCRS, 2003a. p.305-318.

_____. O problema central da semântica jurídica de Kant In: WRIGLEY, Michael B.; SMITH, Plínio J. (Org.). *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLE, Unicamp, 2003b. p.477-520.

_____. *A semântica transcendental de Kant*. 3. ed. Campinas: CLE, Unicamp, 2005a.

_____. Kant e o pretense direito de mentir. In: MARQUES, José Oscar de A. (Org.). *Verdades e mentiras*. Ijuí: Editora Unijui, 2005b. p.73-97.

_____. Os problemas da razão pura e a semântica transcendental. *Dois pontos*, v.2, n.2, p.113-128, 2006.

_____. Solução kantiana do problema fundamental da religião. 2007 (em preparação).

MARQUES, José Oscar de A. (Org.). *Verdades e mentiras*. Ijuí: Editora Unijui, 2005.

OLIVEIRA, Nythamar F.; SOUZA, Draiton G. (Org.). *Justiça e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PIEPER, Annemarie. Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich. In: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: M, Klostermann, 2000. p.264-281.

RICKEN, Friedo; MARTY, François (Org.). *Kant über Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.

SALA, Giovanni B. *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da razão, ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Gulbenkian, 1994.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen. *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*. Paderborn: Schöningh, 2002.

SCHWEMMER, O. *Ethische Untersuchungen. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen*. Frankfurt: M: Suhrkamp, 1986.

TIMMONS, Marc. (Org.). *Kant's Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

VAIHINGER, Hans. *Die Philosophie des Als Ob*. Leipzig: Meiner, 1927 [1911].

VOSENKUHL, Wilhelm. Die Paradoxie in Kants Religionsschrift und die Ansprüche des moralischen Glaubens. In: RICKEN, Friedo; MARTY, François (Org.). *Kant über Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1992. p.168-180.

WOOD, Allen. The Good without Limitation (GMS, 393-394). In: HORN, Christoph.; SCHÖNECKER, Dieter. (Org.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006. p.25-44.

WRIGLEY, Michael B. ; SMITH, Plinio J. (Org.). *O filósofo e sua história. uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLE, Unicamp, 2003.

O ESQUEMATISMO ANALÓGICO NA RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO (TERCEIRA PARTE)

Agostinho F. Meirelles

UFPa

1. DO ESQUEMATISMO EM GERAL

Peça chave na constituição da filosofia crítica, a doutrina do esquematismo está em direta ligação com a problemática que envolve a pergunta relativa a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* possíveis. Na primeira *Crítica* (1781-1787) trata-se de determinar como juízos de semelhante natureza possuem realidade objetiva, ou seja, se se referem a objetos dados na intuição sensível, isto é, a fenômenos (*Erscheinungen*), únicos objetos intuitíveis pelo sujeito humano. Para ir direto ao ponto, é necessário demonstrar-se *que e como* conceitos e juízos só têm valor objetivo se puderem ser interpretados sensivelmente, e para tal, o procedimento esquemático é decisivo, pois através dele é possível determinar *a priori* se conceitos e proposições possuem como referência objetos da intuição. A esse respeito afirma o filósofo: “os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a estes uma referência a objetos, por conseguinte, uma significação” (CRP., B 185). Os conceitos puros do entendimento representam exatamente o poder sintético do intelecto exercido sobre o dado intuitido. Entretanto, as diversas formas de síntese do múltiplo da intuição só se mostram como determinações obje-

tivas se existir um elemento que seja homogêneo (*gleichartig*), tanto ao conceito, como ao dado intuído, segundo afirma Kant: “precisa haver um terceiro termo que seja homogêneo, de um lado, com as categorias e, de outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação (*Anwendung*) da primeira ao último” (B 177). O termo mencionado chama-se *esquema transcendental*. Cabe à capacidade transcendental da imaginação (*Einbildungskraft*) produzir os esquemas (B 179-181) que possibilitam a aplicação das categorias aos dados da intuição sensível. Esse procedimento fornece a regra de aplicação contida no conceito esquematizado graças ao tempo, forma pura da intuição. A homogeneidade ocorrida entre a categoria e o dado sensível, o fenômeno, a qual Kant afirma ser possível através de *uma determinação transcendental do tempo* (B 177-178).

A doutrina do esquematismo constitui o primeiro capítulo que aborda como a faculdade de julgar transcendental,¹ mediante a regra dada no conceito puro, indica *a priori* o caso ao qual deve ser aplicada (B 174-175). De modo algum se pode determinar o objeto de um conceito, mediante propriedades somente atribuíveis a objetos da experiência (*Gegenstände der Erfahrung*), se esse objeto não obedecer as condições (*Bedingungen*) que o tornam possível (*möglich*). Embora o uso das categorias possa ser feito para *pensar* um objeto em geral, isso não permite conhecê-lo. Por exemplo, aplicar os conceitos de substância, causa, realidade, necessidade e existência ao *ens realissimum* significa discursar no vazio. Falar do Ser supremo como se fosse um objeto empírico² resulta em não levar em conta que as categorias, assim aplicadas, são vazias de conteúdo e, portanto, sem significação (*Bedeutung*); o objeto a que se referem não é fenômeno; não pode ser intuído pelo ser humano, conseqüentemente é algo (*Etwas*) impossível,³ por estar em desacordo com o primeiro postulado

¹ De maneira diversa da lógica geral, na lógica transcendental a faculdade de julgar, faculdade de *subsumir* sob regras, pode decidir *a priori* se algo está ou não sob uma regra dada (B 171).

² O Ser supremo é um objeto do entendimento puro, tratar esse objeto como se fosse empírico resulta da confusão do uso empírico do entendimento com o uso transcendental, o que gera a anfibologia dos conceitos de reflexão (B 326).

³ Os objetos impossíveis, também chamados de inteligíveis, “são coisas pensadas mediante categorias puras sem todo o esquema da sensibilidade” (B 342).

do pensamento empírico em geral, que enuncia: “aquilo que concorda com as condições formais da experiência (segundo a intuição e os conceitos) é possível” (B 265).

Todavia, a razão pura em seu uso teórico, e também prático, defronta-se com problemas inevitáveis,⁴ provindos de sua própria natureza, para os quais ela própria deve, necessariamente, fornecer respostas. Ao realizar a crítica da razão pura, Kant constitui sua *teoria da solubilidade dos problemas*.⁵ Problemas estes, por serem genuinamente racionais, somente a razão os pode resolver, sem o auxílio da experiência (B 791).

Os conceitos puros da razão, isto é, as *ideias* racionais, mesmo que não correspondam a objetos sensíveis, geram problemas que necessitam ser resolvidos, mas não ao estilo da metafísica tradicional. Todos os conflitos da razão, consigo mesma, originam-se da tentativa de conhecer, através de meros conceitos, Deus, a alma e a liberdade. A dialética transcendental revela exatamente o fracasso de querer avançar rumo ao supracensível como se ele fosse uma realidade abstraída de conceitos. Contudo, se Kant não cede espaço à metafísica dogmática, do mesmo modo não cede ao ceticismo. Ainda que as ideias não possuam realidade objetiva teórica, entretanto, em função do interesse prático, elas deixam de ser meros conceitos vazios e, portanto, adquirem sentido (*Sinn*), pas-

⁴ Na abertura da primeira edição da *Crítica*, Kant referindo-se a razão teórica, afirma que esta razão, “em certo gênero de seus conhecimentos possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua própria natureza, mas às quais ela não pode dar respostas por ultrapassarem todas as suas capacidades” (1781, AVII).

⁵ Loparic (2000) interpreta a *Crítica da razão pura* como envolvendo uma teoria da solubilidade dos problemas necessários da razão, teoria elucidável, principalmente, através da doutrina do esquematismo, já que por meio desta doutrina, conceito e juízos, tanto os científicos como os filosóficos, podem ser avaliados segundo critérios de significação e, desse modo, ser determinada *a priori* se uma afirmação ou negação sobre, uma dada questão é válida objetivamente, ou não possui sentido; e mesmo se a questão proposta merece ou não ser respondida. A metafísica tradicional, por exemplo, ao pretender conhecer objetos que transcendem os limites da experiência, gera problemas de impossível solução e, desse modo, todas as repostas dadas a esses problemas são indecidíveis, isto é, o valor de verdade a elas não é aplicável, em virtude de os objetos dos quais trata serem impossíveis (LOPARIC, 2000, Cap. 1). Z. Loparic considera o esquematismo, elemento chave da lógica transcendental, como estando no cerne do que ele denomina de *Semântica transcendental*, na medida em que, *a priori*, representações discursivas recebem significação no domínio de representações intuitivas (LOPARIC, 2000, p.5). Estudar o tema da religião segundo o viés semântico nos parece algo plausível, em se considerando que a obra de *A religião nos limites da simples razão* (1793), enquanto crítica do discurso religioso, significa a *revolução no modo de pensar* nossa relação com o sagrado. O esquematismo analógico, segundo defendemos, situa-se no centro dessa revolução. Do mesmo modo que Kant solapa as bases da metafísica dogmática, assim, ele o faz com a teologia do deus transcendente.

sam a corresponder, de certo modo, a objetos, porém esses objetos só existem na ideia (*Gegenstand in der Idee*), e não na realidade (B 725).

O mundo, como um todo sistematicamente ordenado, tendo em Deus a sua causa, ambos, o mundo e Deus, são conceitos cujos objetos jamais podem ser dados à nossa intuição, não obstante eles ganham um tipo de sensificação (*Versinnlichung*) através da analogia com os objetos sensíveis, a qual passa a simbolizá-los, não havendo, desse modo, uma apresentação (*Vorstellung*) direta do objeto. Segundo Kant, é perfeitamente lícito compreender (*verstehen*) um ente distinto do mundo através da analogia com os objetos da experiência, já que a razão tem de adotar um tal ente como princípio regulativo na investigação da natureza⁶ (B 725). Nos *Prolegômenos* (1783), a proibição de atribuir a Deus propriedades somente pertencentes aos objetos da experiência evita o antropomorfismo *dogmático*, contudo, um antropomorfismo *simbólico* é permitido, pois “apenas pertence à linguagem e não ao próprio objeto” (*Proleg.*, § 57). A analogia, tal como é descrita nesta obra, difere da maneira usual de compreendê-la, já que não se trata da “semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dessemelhantes” (§ 58). O filósofo apresenta como exemplo a ação de um indivíduo sobre outro indivíduo, o que garante a este o direito de reagir, nas mesmas condições, em que o outro agiu. Essa interação jurídica das ações humanas representa analogia com a dinâmica mecânica de forças motrizes de ação e reação de um corpo sobre outro.

⁶ G. Lebrun comenta a necessidade da razão de adotar a ideia de Deus visando compreender a ordem do mundo, o que, segundo o autor, não significa “esperar que ele torne inteligível essa ordem [...], mas simplesmente que ele me assegure que, mesmo se não *mostr*o nada, quando uso as expressões ‘ordem do mundo’, ‘unidade sistemática’, eu também não falo à toa. Essas significações são inconcebíveis, já que ‘conceber’ (*begreifen*) quer dizer ‘apreender a possibilidade do objeto’, mas devo pelo menos compreender (*verstehen*) o sentido, ali mesmo onde o conteúdo não pode ser exibido” (LEBRUN 1993, p.288). Loparic explicita o valor do esquematismo analógico para a pesquisa sistêmica, que utiliza ideias como estratégias heurísticas. Tanto na matemática como nas ciências naturais, há uma série de conceitos que são meras ideias, sem realidade objetiva, mas que, ainda assim, são exigidas para a resolução de problemas insolúveis no domínio dos problemas objetivos. A física newtoniana – para usar um exemplo clássico – utiliza-se da ideia de *força de atração* como elemento fundamental sistematizador da mecânica celeste. Porém, mesmo que essas ideias não possam receber uma interpretação sensível mediante um procedimento de esquematização direta, como ocorre com os conceitos e princípios do entendimento, existe o procedimento de esquematismo analógico, o qual não fornece às ideias uma validade objetiva, mas que permite distingui-las da mera fantasia. O autor (LOPARIC, 2000, p.287).

“Aqui o direito e a força motriz são coisas inteiramente dessemelhantes, mas existe na sua relação uma completa semelhança” (§58n). Na terceira *Crítica* (1793), Kant utiliza a designação *hipotipose* ao afirmar que a sensificação dos conceitos *a priori*, realizada pela faculdade de julgar, ocorre de maneira dupla: em primeiro lugar, é efetuada diretamente, através da aplicação de uma regra *a priori* a uma intuição sensível, e se chama *esquema*; e, em segundo lugar, indiretamente, através da aplicação da regra de reflexão sobre aquela intuição, que serve de *símbolo* de um objeto totalmente diverso⁷ (CFJ., § 59).

Nos *Progressos da Metafísica* (1804), Kant afirma que a simbolização “é um recurso de emergência para conceitos do suprassensível, que, portanto, não podem ser genuinamente apresentados, [...], mas pertencem necessariamente a um [conhecimento] prático” (A 63).

2. O ESQUEMATISMO NA TERCEIRA PARTE DA RELIGIÃO

Kant ao utilizar a analogia na terceira parte da obra, onde é tratado “o triunfo do bom princípio sobre o mau princípio”, tem por finalidade fornecer interpretação sensível à ideia prática de um *Reino de Deus na Terra*, que não pode ser esquematizável diretamente mediante dados apresentados na intuição cognitiva. Esse procedimento, faz-se necessário na medida em que alerta para impossibilidade de falar, por exemplo, de Deus em sua relação com o mundo moral, como se fossem conceitos cujos objetos se assemelhassem aos objetos da experiência. Os comentários ante-

⁷ O exemplo de simbologia, citado no texto da CFJ, consiste na representação de um estado monárquico por um moinho, cujas regras de funcionamento são consideradas análogas ao dinamismo de um corpo político, embora entre um e outro não haja nenhuma semelhança, contudo, “entre as regras de refletir sobre ambos e sua causalidade”, certamente há. Loparic denomina de “regras de reflexão transferidas” o modo de proceder segundo à analogia, afirma o autor que um dos exemplos “é a construção do modelo sensível que representa o objeto da ideia do ser supremo”. Essa construção, denominada de “antropomorfismo simbólico”, transfere as características do intelecto humano para o ser supremo, diz o autor: “a nossa inteligência é idealizada e transferida para o ser supremo como inteligência suprema” (LOPARIC, 2000, p.283). Outras relações legitimadas pela esquematização analógica são apresentadas por Loparic, extraídas da obra kantiana, como por exemplo, a relação do Deus artífice, *criador* da máquina do mundo, tal como o relojoeiro de Leibniz que engendra os mecanismos de um relógio (LOPARIC, p.283).

riores demonstram suficientemente a impossibilidade de discursar sobre objetos inteligíveis, não obstante essa impossibilidade, o esquematismo analógico garante de algum modo o acesso aos objetos das ideias em favor do interesse moral da razão. A primeira seção, que compõe a segunda parte da *Religião nos limites da simples razão* (1793), aborda a *ideia da personificação do bom princípio*, a pessoa do Cristo é apresentada como o exemplo de um ideal de perfeição moral, ou como é dito no texto: “o arquétipo da intenção moral na sua total pureza” (*Rel.*, B 74). Mostra-se em Cristo uma conduta em perfeita conformidade com a lei moral.

Apesar do “exemplo”, Cristo,⁸ a personificação do bom princípio, é um ideal a ser perseguido a fim de que também nos tornemos agradáveis a Deus, contudo, não significa que a experiência externa forneça o caso para afirmações acerca da realidade objetiva do objeto da Ideia, ou seja, a pessoa do Cristo não esgota o conteúdo da Ideia do bom princípio, já que, conforme diz Kant: “na referência prática, esta ideia tem a sua realidade plenamente em si mesma. De fato, reside na nossa razão moralmente legisladora” (B 76). A lei moral por si só é o móbil (*Triebfeder*) suficiente para que o homem tenha consciência de seu dever, sem necessitar de nenhum exemplo abstraído da experiência externa, pois, se assim fosse “deveríamos duvidar de conceder à lei moral a consideração de constituir um fundamento de determinação incondicionado [...] de nosso arbítrio” (B 76-77). Mas, se a lei moral, em nós, é o móbil mais poderoso (*ibid.*), e por este motivo prescinde de outros móveis, a religião não seria dispensável? Kant responde, no prólogo à primeira edição da *Religião*, afirmando que “a moral de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática” (BA III-IV), porém, como o agir racional não pode ser indiferente às consequências de seu fazer ou deixar de fazer, a pergunta acerca dos resultados de nosso reto agir (BA VII) é inevitável.

⁸ Kant fala da impossibilidade de Cristo ter sido originado de modo sobrenatural que reunisse em si a completa perfeição moral. Ele deve ser concebido como um homem natural tal como nós, “porque o arquétipo que pomos na base deste fenômeno se deve buscar sempre em nós mesmos, e a sua existência na alma humana é já por si mesma bastante inconcebível para que não haja necessidade de, além de sua origem sobrenatural, a acolhermos hipostasiada num homem particular”. (B 79)

A determinação da vontade pela lei moral é inquestionável, porém, existindo na natureza humana a propensão para o mau (*Hange zum Bösen*),⁹ o perseverar na retidão da lei parecer ser algo sobre-humano. Kant constata que a razão prática legisladora é impotente, sem o elemento adicional da religião, para motivar no ser racional finito que o remova da condição de particularidade em que vive, a qual está na raiz dos antagonismos que impedem o reconhecimento mútuo – elemento formador de uma comunidade em que todos consigam viver sob leis universais públicas.¹⁰

Nesse contexto a religião tem seu papel definido em relação à moral. Embora não possa servir de fundamento à primeira, é capaz de vivificar e mobilizar no homem o interesse pela lei, e desse modo, “a moral conduz inevitavelmente à religião” (BA IX). O exemplo de Cristo em sua humanidade, e por isso “tentado pelas maiores atrações (*duch die grösseten Anlockungen versucht*)”, revela que o bom princípio, na luta contra o mau princípio, ainda que não possa ser autenticado pela conduta de um homem santo, não é uma representação vazia. A conduta de Jó, diante dos maiores sofrimentos, serve também de testemunho do cumprimento da lei moral. Sua atitude perante todos os males sofridos, em momento algum, o afasta da consciência do dever, dever este que, de nenhum modo tem em Deus sua razão. Somente a força da lei, sem concorrer com a vontade de Deus, pode nos tornar seres morais. Na moral kantiana temos obrigação apenas para conosco e com nossos semelhantes.¹¹

⁹ A propensão (*propensio*) para o mal na natureza humana não significa que o homem seja “mau por natureza”, da mesma forma, a disposição (*Anlage*) para o bem não indica que ele seja bom, explicita Kant: “o que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbitrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau *moralmente*” (B 48).

¹⁰ F. Marty (1980) diz existir uma espécie de segundo “mal radical” que se torna manifesto na convivência social humana, o qual cria obstáculos à fundação de uma sociedade unificada segundo leis da virtude, de uma comunidade ética (MARTY 1980, p.439).

¹¹ Kant, na parte final da *Metafísica dos costumes* (1797), afirma que “na ética, como pura filosofia prática de legislação interior, somente as relações morais *de seres humanos com seres humanos* são compreensíveis por nós. A questão de qual tipo de relação moral é válida entre Deus e os seres humanos ultrapassa completamente os limites da ética e é totalmente incompreensível para nós” (1797, A188).

Na segunda *Crítica*, Kant se refere aos deveres morais *como se* fossem mandamentos divinos (1788, A 233). Esse *como se* preserva a autonomia da razão pura inibindo a ideia, de que as leis e os conceitos morais possam ser considerados como objetos vinculados à experiência empírica. Aqui o esquematismo analógico¹² permite o surgimento da religião cujos fundamentos residem apenas na razão pura. De certo modo nos é permitido falar de Deus como soberano de uma comunidade universal, de uma Igreja, na qual o gênero humano vivesse sob leis éticas como se fossem mandamentos divinos. Essa maneira de falar é tornada possível mediante a simbolização, que impede o antropomorfismo, imunizando a religião das ameaças do fanatismo e da superstição.

Kant opera uma mudança na linguagem religiosa. Esta afirmação se funda na certeza de que a crítica da razão (sentido amplo), entendida como uma “revolução no modo de pensar” os problemas filosóficos, fornece vias diferentes para a formulação e solução desses problemas.

Defendemos o ponto de vista de que a crítica da religião, reduzida aos limites da mera razão,¹³ antes de tudo é uma espécie de transformação no modo como o discurso religioso até então fora constituído. Portanto, todos os problemas gerados em torno de questões religiosas tiveram e têm como origem o uso não criticado dos conceitos constitutivos desse discurso. Kant, ao efetuar a mencionada crítica, revela a *ilusão transcendental* subjacente às doutrinas religiosas, a qual cria obstáculos à moralidade¹⁴ na

¹² Na *Religião* Kant distingue da seguinte maneira o esquematismo por analogia do esquematismo da determinação do objeto: “é, sem dúvida, uma limitação da razão humana, que nem sequer dela há-de separar, o fato de não podermos pensar valor moral algum de importância nas ações de uma pessoa sem, ao mesmo tempo, podermos, tornar humanamente representável esta pessoa ou a sua manifestação [...] a fim de que para nós tornarmos apreensíveis qualidades sobrenaturais, precisamos sempre de uma certa analogia com seres naturais. [...] A este modo de representação acomoda-se igualmente a Escritura, para nos tornar apreensível, quanto ao seu grau, o amor de Deus ao gênero humano, ao atribuir-lhe o sacrifício supremo que só um ser amante pode fazer para tornar ditosos até os inimigos (“Deus amou tanto o mundo” etc.); [...]. Tal é o *esquematis da analogia* (para a explicação) de que não podemos prescindir. Mas transformá-lo em um esquematismo da determinação do objeto (para a ampliação do nosso conhecimento) é antropomorfismo, que em um propósito prático moral (religião) tem as mais prejudiciais consequências (Rel. B 81n).

¹³ Vale lembrar as palavras de Kant escritas no primeiro prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*: “a nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame” (CRPA XIn).

¹⁴ Kant, no prólogo a primeira edição da obra, afirma que a moral deve conduzir à religião e não o contrário

medida em que trata conceitos objetos, só existentes na Ideia, como se pudessem ser determinados por predicados apenas possíveis a objetos dados na experiência. Sob esse ponto de vista, a religião permanece arrima à metafísica tradicional, motivo pelo qual Kant desqualifica a teologia deduzida a partir de princípios especulativos da razão. O comentário do filósofo a esse respeito é o seguinte:

Ora, eu afirmo que todas as tentativas de um uso meramente especulativo da razão em teologia, são totalmente infecundas e, pela sua natureza íntima, nulas e vãs; que, porém, os princípios do seu uso natural de modo algum levam a uma Teologia, conseqüentemente, se não se põem como fundamento princípios morais ou não se os usa como fio condutor, não pode haver em parte alguma uma teologia da razão (CRP., B 664).

A questão central com a qual se depara Kant, na terceira parte da obra, surge da necessidade de conferir *publicidade* à lei moral, que, do ponto de vista da consciência individual é interior, e, portanto, *privada*. Inicialmente, o filósofo apela para a analogia com o estado civil de direito, para a comunidade política, compreendida enquanto a convivência dos cidadãos sob leis exteriores jurídicas, as quais, porque exteriores, são leis de coação. A passagem do *estado de natureza jurídico* para o *estado de direito*, passagem através da qual o homem deixa de ser o juiz de si próprio, causa da guerra de todos contra todos, como ensinara Hobbes, e tem, assim, garantida sua segurança na medida em que leis públicas, advindas de um poder soberano, devem determinar, com justiça, o que é de cada um. De igual maneira, a saída do *estado de natureza ético*, “estado de interna amoralidade”, para uma comunidade ética se impõe. No estado civil político as leis são exteriores, e por esta razão, não podem constituir a base de uma comunidade ética, em que as leis são interiores, por isso afirma Kant: “seria uma contradição (*in adiecto*) que a comunidade política tivesse de forçar os cidadãos a entrar numa comunidade ética” (Rel. B 101).

Ainda que a comunidade política, de certa maneira, possa representar a existência de um povo reunido sob leis comuns, leis derivadas da vontade

geral, já que esse povo funda esse ordenamento legal que obriga “a restringir a liberdade de cada um às condições sob as quais pode coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei geral” (princípio do Direito), o constrangimento mediante leis externas pertence ao domínio jurídico. Ora, mesmo que se possa conceber idealmente um povo como sendo o próprio legislador e, portanto, instaurador de um ordenamento legal, esse mesmo povo só poderá ser considerado um povo de Deus se as leis que os conduzem à unidade forem leis internas, e por esse motivo não podem ser públicas como o são as leis do direito. Em uma comunidade ética não é possível “considerar o próprio povo como legislador” (B 137).

A solução para o problema, apresentada por Kant, a fim possibilitar a publicidade das leis interiores, é buscada na analogia em que a comunidade ética é pensada como uma Igreja, sendo Deus o seu supremo governante, o qual, conhecedor do coração humano, “penetra no mais íntimo das disposições de ânimo (*Gesinnungen*) de cada qual e, como deve acontecer em toda comunidade, proporcionar a cada um aquilo que seus atos merecem” (B 139). Entretanto, esse alguém, pensado como o soberano moral do mundo, não legisla, ou ordena deveres que não estejam em acordo com o poder de realização humano.¹⁵ O filósofo introduz a ideia do Deus legislador em virtude de não sabermos se está em nosso poder (*Gewalt*) a realização do sumo bem comunitário, de uma república universal constituída segundo leis da virtude (B 136). Afirma Kant que o alcance do sumo bem comunitário não é um dever dos homens para com homens, por isso é de tipo peculiar pelo fato de ser um dever “do gênero humano para consigo mesmo” (B 135).

Kant apenas não acredita ser possível ao gênero humano erigir um todo ético, porque a suscetibilidade ao mal encontra acolhida na natureza sensível humana ameaçando constantemente a saída do estado de na-

¹⁵ Considerar os deveres como mandamentos divinos não significa concebê-lo como “decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha e, sim, enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que, apesar disso, têm que ser consideradas mandamentos do Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade” (1788, A 233).

tureza ético. Tal como no opúsculo sobre a história 1784 (*Idee*),¹⁶ na *Religião* o filósofo se pergunta: “como pode esperar-se que de uma madeira retorcida se talhe algo plenamente reto?” (B 141), e oferece como resposta: “um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus” (B 141), entretanto, porém deixar à *Providência* a tarefa de realizar o sumo bem e permanecer na inatividade, não é atitude que deva ser adotada por homens bem intencionados, diz Kant: “o desejo de todos os homens bem intencionados é, pois, que o Reino de Deus venha, que se faça a sua vontade na Terra” (B 141). De que modo então isso é possível? Cabe aos seres humanos o esforço de organizar o Reino de Deus, a comunidade ética sob a legislação divina, a qual se chama *Igreja invisível*. Esta é uma *ideia* de todos os homens retos governados por leis morais divinas, a qual serve de arquétipo à *Igreja visível*. Escreve Kant: “a verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens” (B 142). Os requisitos para a constituição de tal Igreja impõem que ela seja universal em razão de seus princípios não admitirem a divisão em seitas; a fim de inibir o fanatismo e a superstição, seus móveis devem ser exclusivamente morais; o princípio da liberdade deve imperar tanto internamente entre seus membros como externamente com poder político e por último, é exigida a *imutabilidade de sua constituição*, que tem de conter *a priori* em si mesma (na ideia do seu fim) os princípios seguros (B 143-144).

De acordo com esses requisitos uma comunidade ética, enquanto uma Igreja que representa um Estado de Deus, segundo Kant, não possui nenhum análogo, quanto aos seus princípios, à constituição política, não sendo, portanto, nem monárquica, nem aristocrática e nem democrática. A representação analógica mais próxima seria com a família, comunidade doméstica possuindo como núcleo o pai moral (invisível) que através de seu filho, conhecedor de sua vontade, reúne aqueles “que nele honram o

¹⁶ Kant afirma na sexta tese sobre a história: “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada de reto”.

pai e deste modo ingressam uns com os outros em uma voluntária, universal e duradoura união de coração” (B 143-144).

Há de se esperar que uma Igreja, cujo fundamento seja a fé religiosa pura, sobreponha-se à fé histórica, baseada na revelação, ponto de apoio das Igrejas históricas, pois somente a primeira pode fundar uma Igreja universal. No entanto, as igrejas históricas, de alguma maneira, podem conferir visibilidade à Igreja invisível. Se for pensada a fé, os estatutos e tudo que compõe uma igreja histórica sob a ótica de uma legislação moral pura, e forem, portanto, eliminados os elementos contingentes juntamente com as interpretações dogmáticas do texto sagrado, a religião pode surgir como instrumento de unificação do gênero humano. Afirma Kant: “o fio condutor da tradição sagrada que, com os seus acessórios, com os estatutos e observâncias, prestou no seu tempo um bom serviço, torna-se pouco a pouco supérfluo” (B 179).

Um Estado ético concebido enquanto Igreja invisível, ainda que, como diz Kant seja muito pobremente representado pela Igreja visível, não é um conceito vazio, a sua realidade é assegurada pela razão prática. Kant, com a *Religião*, revela que o agir racional direcionado a fins não divaga entre quimeras, uma vez que a razão prática pura comanda incondicionalmente no homem a realização daquilo para o qual ele inelutavelmente está destinado, isto é, ser livre com os outros em um Estado *como se* fosse um Estado de Deus. Todavia, “tal Estado ainda se encontra de nós afastado numa infinita amplitude” (B 181).

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781. 2. ed. de 1787. Tradução brasileira da 2.ed.: *Crítica da razão pura*, de Valério Rohdden, São Paulo: Abril, 1980. (Os Pensadores).

_____. *Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. 1783. Tradução portuguesa: *Prolegômenos*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 Tradução brasileira: *Crítica da razão prática* de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. 2 .ed.1793. Tradução brasileira: *Crítica da faculdade do juízo* de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. 1793. Tradução portuguesa: *A religião nos limites da simples razão*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen*. 1797. Tradução brasileira: *A metafísica dos costumes*, de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

_____. *Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* 1804. Tradução portuguesa: *Os progressos da metafísica*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.

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

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. 3. ed. Campinas: Unicamp/ CLE, 2005. (Coleção CLE, v. 29).

MARTY, François. *La naissance de la métaphysique chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1980.

FILOSOFIA POLÍTICA

KANT CONTRA HOBBS: MORALIDADE E AUTORIDADE POLÍTICA

Aguinaldo Pavão

Universidade Estadual de Londrina-PR

Para Kant, Hobbes defende que a moralidade é instaurada pelo estado civil. Nas *Lições de ética*,¹ ao proceder a uma classificação dos sistemas morais que se estribam em fundamentos empíricos, Kant coloca Hobbes como o representante da doutrina moral que se ampara em fundamentos externos, convencionais, do governo.² Kant entende Hobbes como um positivista moral.³ Com efeito, Kant sustenta que, para Hobbes,

a autoridade (*die Obrigkeit*) pode permitir ou proibir qualquer ação, sem dar a opção de um julgamento das ações pela razão moral, fazendo tudo depender do exemplo do costume (*Beispiel der Gewohnheit*) e da ordem da autoridade, pelo que não se produziria nenhum princípio moral, exceto o derivado da experiência (*LE: Ak 253/ Collins 253*).

A leitura que Kant faz de Hobbes tem fortes suportes textuais a seu favor. De fato, a interpretação de que Hobbes seria um positivista moral

¹ Uso neste artigo as seguintes abreviaturas: LE: *Lecciones de Ética*; Collins: "Moralphilosophie Collins"; FMC: *Fundamentação da metafísica dos costumes*; TP: "Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática"; EDNP: *Elementos do direito natural e político*; DC: *De Cive*; L: *Leviatã*; *Leviathan*; *Leviathan*. Edição J. C. A. Gaskin e DFJ: *Diálogo entre um filósofo e um jurista*.

² Veja a esse respeito em Beck (1966, p. 104).

³ Entendendo, aqui, por positivismo moral, a tese segundo a qual não existe e não pode existir nenhum padrão exterior de moralidade além da lei estabelecida pelo poder político, isto é, pela lei positiva. Assim, o que é permitido ou proibido moralmente é aquilo que é legalmente permitido ou proibido. Como se sabe, essa não é uma expressão empregada por Kant. Acredito, contudo, que o emprego da noção de "positivismo moral" não agride o sentido que Kant confere à moral em Hobbes nas LE.

pode ser reivindicada a partir de passagens não desprezíveis em que Hobbes assume a ideia de que é o poder político quem funda a moral.⁴ Cito a seguir algumas dessas passagens.

a) As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça não podem aí [no estado de natureza] ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça (L XIII § 13: 111).

b) Para Hobbes é uma doutrina sediciosa afirmar que “Todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações”. Ele esclarece que “isto é verdade na condição de simples natureza, quando não existem leis civis, e também sob o governo civil nos casos que não estão determinados pela Lei. Mas não sendo assim é evidente que a medida das boas e más ações é a lei civil, e o juiz o legislador, que sempre é o representante do Estado (*commonwealth*)”⁵ (L XXIX § 6: 273; Leviathan 29.6: 214).

c) [...] as leis civis são a todos os títulos a medida dos seus atos [dos homens], que permitirá determinar se eles são justos ou injustos, úteis ou nocivos, virtuosos ou maléficis (EDNP II 10 § 8).

d) [...] as palavras ‘bom’, ‘mau’ e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceite como regra (L VI § 7: 48-49/ Leviathan 6.7: 35).

⁴ É interessante que a posição de Kant, segundo a qual o contratualismo político de Hobbes seria acompanhado de um positivismo moral, é também compartilhada por Locke e Schopenhauer. Com efeito, Locke, ao argumentar contra a existência de preceitos morais inatos, afirma: “Uma regra moral importante é, sem dúvida, aquela que nos manda cumprir os contratos. Todavia, se perguntarmos a um Cristão [...] qual o motivo por que guarda a sua palavra, ele responder-nos-á: ‘Porque Deus [...] exige isso de nós’. E um sequaz de Hobbes dirá, por sua parte, que é o público que assim o quer, e que o Leviatã castigará os que prevaricarem” (*Ensaio I* ii § 5: 57). Já Schopenhauer considera que o justo e o injusto em Hobbes são “noções convencionais, estabelecidas de uma maneira arbitrária e, por consequência, desprovidas de toda realidade fora do reino das leis positivas” (MVR IV § 62: 358).

⁵ Prefiro traduzir *commonwealth* por Estado, em vez de República. Como se sabe, Hobbes, na Introdução do *Leviatã*, diz: “[...] *by art is created the great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE, (in Latin CIVITAS)*” (Leviathan Introd. § 1: 7).

e) [...] os que detêm o *poder supremo* na cidade não se obrigam por nenhum pacto a ninguém. Donde se segue que os mesmos não podem cometer *injúria* alguma aos cidadãos⁶ (DC VII § 14).

De acordo com Hobbes, as ações não podem ser consideradas um pecado “até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de ser determinada qual a pessoa que deverá fazê-la”⁷ (L XIII § 10, p.110). Sendo assim, no estado de natureza haveria, portanto, um vácuo moral, não sendo possível qualquer censura moral, haja vista a inexistência de padrões objetivos de julgamento. Antes do aparecimento do Estado não há o bem e o mal em termos morais, logo, todas as ações ficariam ao abrigo de ajuizamentos éticos, devendo ser avaliadas apenas como úteis ou não tendo em vista o fim da autoconservação. Hobbes chega a declarar que “em estado de natureza é lícito tudo ter e fazer” (DC I § 10).

Ora, a interpretação de Kant segundo a qual Hobbes seria um defensor de que a moralidade é instaurada pelo estado civil, é altamente questionável. Com efeito, várias questões precisam ser enfrentadas aqui. Como é possível aceitar que se não existisse o Estado todas as ações humanas deveriam ser tidas como indiferentes do ponto de vista moral?⁸ Se qualquer esforço de justificação normativa em termos objetivos depende da existência do Estado, como compreender a própria justificação objetiva que deve ser dada para a saída do estado de natureza e ingresso no estado civil?

⁶ Passagem citada por Kant em TP A 264. Veja nota na sequência.

⁷ Cf. também em L VI § 7: 48.

⁸ Limongi toca nesse ponto: ela afirma: “antes mesmo que o Estado seja instituído, estamos obrigados a agir no sentido de sua instituição, visto ser ele condição da paz e de uma vida satisfeita” (2002, p.39). Vale registrar, contudo, que Limongi mantém uma posição oscilante sobre se a moralidade em Hobbes seria dependente do Estado ou não. A citação acima é coerente com a página 38 onde lemos: “Antes mesmo [...] que o Estado seja instituído [...], pode-se dizer que temos algumas obrigações, as quais, por não se seguirem de ato contratual e não serem instituídas pela vontade dos homens são ditas naturais” (2002, p.38). Contudo, a autora afirma que, “para Hobbes, o comportamento virtuoso só pode se desenvolver plenamente no interior do Estado” (2002, p.46). É bem verdade que essa afirmação não é exatamente incoerente com o que ela afirma antes, pois devemos prestar atenção à palavra “plenamente”. Porém, esse “plenamente” desaparece quando ela afirma que o Estado “introduz moralidade e racionalidade em nossas relações” (2002, p.58). Essa declaração não me parece feliz, pois entendo que o Estado em Hobbes não introduz a moralidade. O que ele faz é garantir condições intersubjetivas para o exercício pleno da moralidade. Se quisermos pensar na introdução da moralidade, deveríamos dizer que ela é introduzida no indivíduo pela sua própria consciência.

Em que pese Hobbes ser um claro defensor do contratualismo político (ponto incontroverso), eu defendo que ele não pode ser também considerado defensor de qualquer espécie de contratualismo moral. Primeiro, porque, segundo Hobbes, “a lei de natureza não é um acordo entre os homens, mas um ditame da razão” (DC II § 1). Em segundo lugar, é preciso levar em conta a distinção crucial entre ações contrárias à justiça e contrárias à equidade.⁹ Essa distinção pode ser encontrada em L XXI § 7:182.¹⁰ Hobbes considera, nessa passagem, a hipótese de um príncipe levar a morte um súdito inocente. Estaria o soberano agindo contra a justiça? Segundo Hobbes, não. O soberano tem a autorização de fazer o que lhe aprouver e, assim sendo, não age injustamente. Contudo, não deixa de agir contra a lei de natureza, isto é, contra a equidade, pois infringe um preceito moral, vale dizer, para Hobbes, um preceito divino. Hobbes pensa no caso da morte de Urias por Davi. Ele afirma:

Embora seja contrário à lei de natureza [AP: levar à morte um súdito inocente], por ser contrário à equidade, como foi o caso de *Davi* ao matar *Urias*, contudo não constitui dano causado a *Urias*, e sim a *Deus*. Não a *Urias*, porque o direito de fazer o que lhe aprouvesse lhe foi dado pelo próprio *Urias*, mas a *Deus*, porque Davi era súdito de *Deus*, e estava proibido de toda a iniquidade pela lei de natureza (L XXI § 7: 182).

⁹ Ao que parece Kant não atentou para esses pontos. Por certo alguém poderia reivindicar a relativização da leitura que Kant faz de Hobbes nas *Lições de ética*, haja vista as *LE* terem sido escritas antes da elaboração da filosofia moral crítica, bem como pela própria natureza das *Lições de ética*, ou seja, pelo fato destas constituírem-se em notas dos ouvintes dos cursos de Kant. Embora isso seja verdade, não me parece que Kant tenha adotado uma visão diferente sobre a filosofia prática em geral de Hobbes. Com efeito, em TP Kant reforça, embora num contexto em que a discussão é sobre filosofia política, a sua compreensão de que Hobbes seria um positivista (no contexto de TP, mais um positivista jurídico, do que um positivista moral). Na segunda parte de TP, intitulada “Da relação da teoria à prática no direito político (contra Hobbes)”, Kant faz referência ao capítulo VII, § 14 do *De Cive* – já citado acima. Lembremos que, nessa passagem, Hobbes afirma: “os que detêm o poder supremo na cidade não se obrigam por nenhum pacto a ninguém. Donde se segue que os mesmos não podem cometer injúria alguma aos cidadãos” (DCVII 14: 120, cf. TP A 264). Para Kant, essa tese só poderia ter alguma validade se restringíssemos a noção de injúria à “lesão que reconhece ao lesado um direito de constrangimento” (TP II A 264) [Kant se refere à injustiça (*Unrecht*), ou ao “não fazer mal” (*Unrecht tun*) (TP II A 264)]. Na edição inglesa do DC consta *injury*. Não vejo, contudo, nenhum problema na equiparação desses termos, pois para Hobbes, *injúria* significa a “violação de pactos” (DCVII 14: 120) e injustiça (*injustice*) igualmente não é outra coisa senão “o não cumprimento de um pacto” (L XV § 2: 86)]. Somente no caso de se reconhecer ao lesado um direito de constrangimento é que Kant poderia estar de acordo com Hobbes. Mas Kant entende que Hobbes toma a noção de injúria ou injustiça na sua generalidade, quer dizer, ele não procederá, segundo Kant, a nenhuma restrição conceitual capaz de acomodar esses conceitos à ideia de direitos inadmissíveis, dentre os quais se destaca, para Kant, o direito do súdito fazer uso público da razão. Todavia, Hobbes, ao distinguir entre injustiça e iniquidade permite que se pense numa restrição do conceito de injúria ou injustiça. Poder-se-ia dizer, portanto, que Hobbes sustenta que, embora o poder supremo não cometa injúria contra ninguém, ele pode sim cometer iniquidade. A meu ver, Hobbes aceitaria sem nenhum problema que quem sofre injúria tem um direito de constrangimento em relação ao causador da injúria, o que não é o caso da relação soberano-súdito, mas sim da relação súdito-súdito.

¹⁰ Cf. também *DFI*, p.35-36.

Sendo assim, são corretas as palavras de Pogrebinschi (2002, p.176-177) que afirma:

são dois os termos que Hobbes usa para definir aparentemente uma mesma ideia. Injustiça (*injustice*) significa a violação de uma lei civil e iniquidade (*iniquity*), a transgressão de uma lei natural. Daí porque não há que se falar em injustiça no estado de natureza: antes do pacto, não há leis civis a serem violadas, mas apenas leis de natureza. O pacto se faz necessário, portanto, para coibir as iniquidades do estado de natureza – ou seja, as violações das leis naturais.

Ademais, a leitura de Kant não percebe que Hobbes mesmo defende em certas passagens de sua obra posições opostas àquelas que podem servir de abono à leitura de que sua moral seria em tudo dependente da autoridade política.¹¹ No *De Cive* pode-se ler:

[...] há algumas leis naturais cujo exercício não cessa nem mesmo na guerra. Não entendo que progresso possam significar para a paz ou para a preservação de qualquer homem a embriaguez, ou a crueldade, isto é, uma vingança que não diz respeito a um bem futuro. Numa palavra: no estado de natureza há que avaliar o justo e o injusto não pela ação, mas pelo propósito e pela consciência dos agentes. O que se faz por necessidade, para servir à paz, ou em vista da conservação própria é direito; fora disso, todo dano causado a um homem seria violação da lei natural e injúria contra Deus (*DC III § 27n: 284-285*).

Esse trecho deixa claro que Hobbes defende, pois, a existência de uma medida do bem e do mal independentemente das leis positivas. Nem tudo está justificado normativamente no estado de natureza. Certas

¹¹ É possível que alguém replique e, em defesa de Kant, afirme. "Mas Kant não tinha o dever de levar em conta as posições oscilantes do texto hobbesiano. Ele estava tão-somente criticando algo que podia facilmente ser reconhecido como uma posição de Hobbes. Ele não precisava investigar se esta era a derradeira posição de Hobbes". Essa réplica não me parece persuasiva. Ela permite, é verdade, que sejamos compreensivos com Kant. Mas se acalentamos a vontade de ponderar filosoficamente a procedência de sua crítica a Hobbes, precisamos sim levar em conta as presumíveis sutilezas que o texto de Hobbes apresenta. É claro que um grande filósofo pode se eximir dessas tarefas. Mas disso não se segue que nós tenhamos de nos eximir de criticá-lo – sem qualquer demérito à sua grandeza – por leituras talvez precipitadas que tenha feito.

ações, embora possam representar o bem aparente para o agente (alguém sente prazer sendo cruel), devem ser ajuizadas de um ponto de vista objetivo, o qual é dado pela busca e conservação da paz. É bem verdade que, no estado de natureza, são requeridas ações que, no extremo, envolvem a morte do outro. Contudo, nenhum atenuante pode ser admitido quando se trata da *disposição* moral do indivíduo. Em foro interno sempre devo me *dispor* à paz.¹²

Antes de prosseguir, é preciso, contudo, determo-nos um pouco mais nessa passagem, a fim de melhor entender algumas coisas não totalmente claras. Hobbes julga que a crueldade só pode ser aferida a partir do propósito do agente? Ao que parece, é isso que ele quer dizer. Sendo assim, não há propriamente uma ação que possa ser dita cruel sem que se leve em conta o seu propósito. Suponha a ação de torturar. Aparentemente essa seria uma ação cruel, mas na verdade ela só será cruel se o seu propósito não servir à paz ou não se constituir num meio para a autopreservação do torturador. Se o torturador julgar que a ação é necessária para a sua autopreservação, então é possível admitir que a tortura sirva à paz. Não é preciso que ela sirva diretamente à paz. Basta, pois, que seja uma exigência sentida pelo indivíduo para a sua preservação. O ponto é o seguinte: devo buscar a paz, e se não puder, lutar por

¹² Em L XV § 36 Hobbes declara: "As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, o tornam impossível o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, tornando impossível o desejo de as colocar em prática nem sempre obrigam (*but, in foro externo; that is, to the putting them in act, not always*)" (L XV § 36: 136). Ora, se "nem sempre obrigam (*not always*), então obrigam a depender de certas condições. O problema está em saber que condições devem ser atendidas para que elas obriguem *in foro externo*. A resposta mais previsível nesse caso seria dizer, como faz, dentre outros, Gaskin, em sua introdução à edição da Oxford do *Leviathan*, que as leis de natureza "obrigam *in foro externo* à medida que há um poder para fazer cumpri-las" (*Leviathan*. Introduction, p.XXXIV). Ou seja, para Gaskin, é preciso o poder político a fim de que as leis de natureza possam efetivamente comandar em foro externo. Acontece que Hobbes não coloca essa condição. É claro que Hobbes mesmo diz na sequência que é preciso uma garantia intersubjetiva para que se possa cumprir *in foro externo* as leis de natureza. É isso que se pode depreender da seguinte passagem (ainda em L XV § 36): "[...] aquele que embora possua garantias suficientes de que os outros observarão para com ele as mesmas leis, mesmo assim não as observa, não procura a paz, mas a guerra, e, conseqüentemente, a destruição de sua natureza pela violência" (L XV § 36: 136). Ora, eu acredito que essa garantia já pode ser alcançada, num certo sentido e de modo evidentemente parcial, no estado de natureza. No início de L XIII, Hobbes fala em alianças no estado de natureza. "[...] quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquiagem, quer *aliando-se* com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo" (L XIII §. 1: 106, grifo nosso). Nessa perspectiva, Limongi afirma, corretamente, que "Hobbes admite a possibilidade de que ainda em sua condição natural os homens estabeleçam contratos entre si, cuja base de validade é a confiança mútua" (2002, p.47). Não acredito, pois, que a garantia a que Hobbes se refere somente possa ser dada no estado civil.

minha autoconservação. Ora, não parece difícil imaginarmos tal caso a partir do exemplo da tortura. Um indivíduo tortura outro a fim de obter informações sem as quais ele estaria deixando em grave risco a sua preservação. Mas como fica o caso da embriaguez? Nesse caso, parece que há necessidade de julgarmos também a ação, não apenas a disposição do agente. E pode-se pensar, sem maiores problemas, que a reprovação da embriaguez tenha como base o fato de que tal ação vai de encontro à perspectiva da paz.

Voltemos à afirmação de Kant nas *Lições de ética*. Inicialmente, cabe registrar que, em Hobbes, não se trata exatamente do “exemplo do costume” (*Beispiel der Gewohnheit*) como afirma Kant (LE: Ak 253/ Collins 253). Para Hobbes, não é o costume, mas sim a autoridade da lei, fundada na razão, que dita as regras de justiça. Com efeito, em *DFJ* Hobbes argui que a autoridade atribuída ao costume deve ser negada pela própria natureza de um costume. Para ele, o costume não pode “ter a mesma autoridade que uma lei. Pois se o costume for desarrazoado o senhor [AP: o jurista] precisa, com todos os outros juristas, reconhecer que não se trata de lei e que ele deve ser abolido; e se o costume é razoável não é o costume e sim a equidade que o converte em lei. Pois que necessidade há de fazer com que a razão seja lei em virtude de um costume, por mais antigo que seja este, quando a lei da razão é eterna?” (*DFJ*: 77). No *Leviatã* lemos: “Quando um costume prolongado adquire a autoridade de lei, não é a grande duração que lhe dá autoridade, mas a vontade do soberano expressa pelo seu silêncio” (L XXVI § 7: 227). Todavia, essa parte da afirmação de Kant, sobre o “exemplo do costume” não precisa ser considerada crucial na passagem de LE Ak 253. Importante é a afirmação de Kant sobre a “ordem da autoridade”. Vejamos.

Ora, com base no que vimos, pode-se afirmar que Kant não está correto ao afirmar que, em Hobbes, a “autoridade pode permitir ou proibir qualquer ação” (LE Ak 253). A autoridade política não pode, isto é, não está autorizada a permitir ou proibir qualquer ação. Por exemplo,

ela não pode proibir que alguém resista à morte, pois este é um direito que o indivíduo não abandona ao sair do estado de natureza (*L XXI § 14: 186*); tampouco pode proibir que alguém resista a ferimentos e aprisionamentos (*L XXI § 11: 185*), ou proibir o direito de se abster do serviço militar (*L XXI § 16: 186*). A autoridade política não pode também impedir que as pessoas exercitem o direito de não se autoincriminar (*L XXI § 13: 185-186*) ou o direito de não se obrigar pelas próprias palavras (*L XXI § 13: 185-186*). É possível que a autoridade política ordene ações que vão contra a fé religiosa do indivíduo. Podemos pensar, como Hobbes escreve em *DC III 18*, no caso das “autoridades (AP políticas) mandarem praticar ações que são punidas com a morte eterna”. Ora, nesse caso, “seria loucura não escolher uma morte natural, antes que morrer eternamente, obedecendo a eles” (*DC, III, 18, § 1*). De fato, entre dois males, é racional escolher o mal menor (se o mal maior é a morte eterna e o mal menor a morte terrena, escolhe-se a morte terrena e, portanto, a desobediência ao soberano).¹³

Assim sendo, o estado de natureza não pode ser considerado como o estado em que não existem obrigações morais.¹⁴ As obrigações morais existem sim no estado de natureza e sempre comandam em foro interno, conquanto não possam ter uma correspondência absoluta com as ações externas. Como argumenta corretamente Howard Warrender (1970), não há qualquer “*moral vacuum*” no estado de natureza, mas simplesmente a suspensão de obrigações morais em face da circunstância de insegurança que caracteriza tal estado. O Estado não cria, pois, obrigações morais, o

¹³ Cf. também *DC, XV, § 18*: “[...] é preciso obedecer à Cidade no caso de vir diretamente a nos mandar ofender a Deus, ou os proiba de prestar culto? Não vale a consequência, e não se deve obedecer”.

¹⁴ Cf. também *DC, I, § 10, n. A*! Iremos: “[...] não poderá haver injúria contra ninguém em nada do que o indivíduo faz no estado de natureza. [Isso] não quer dizer que seja impossível em tal estado pecar contra deus ou violar as leis naturais. Com efeito, a injustiça para com os homens supõe a existência de leis humanas, nenhuma das quais existe no estado natural dos homens”. Há, portanto, uma certa independência entre leis naturais e leis positivas. Porém, em *DC III § 27* (nota) se defende claramente a existência do justo e do injusto no estado de natureza. Também em *DC II § 11*, Hobbes fala de pactos inválidos no estado de natureza, sugerindo, portanto, a existência de pactos válidos. Neste caso, haveria injustiça contra os homens no estado de natureza. Para desenvolver com profundidade essa discussão, um estudo do sentido da noção de lei de natureza em Hobbes seria importante. Contudo, isso fugiria de meu ponto que consiste – repito – simplesmente em verificar até que ponto Kant fez uma leitura correta da moral em Hobbes.

que ele faz é criar circunstâncias que tornam intersubjetivamente possíveis as ações morais¹⁵ (WARRENDER 1970, p.26-29, 41).

Como conclusão, gostaria de aludir a um ponto que, a meu ver, reflete melhor as divergentes compreensões de moralidade em Kant e Hobbes. Refiro-me à tese de Hobbes segundo a qual a lei de todos os homens é “*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*”¹⁶ (XIV § 5: 113). Ora, Kant na *FMC* se opõe explicitamente a esse princípio. A oposição ao princípio “*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*” (não façam a outrem o que não queres que te façam) se dá num contexto em que Kant está a explicar a aplicação da segunda formulação do imperativo categórico com referência ao exemplo de “não mentir”. Como se sabe, a segunda fórmula do imperativo categórico reza: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim, e nunca simplesmente como meio*” (*FMC* II § 49/BA 66). Nesse sentido, Kant elucida que um indivíduo que intenciona fazer uma promessa mentirosa facilmente reconhece servir-se de outro homem simplesmente como meio. Assim, ele pode perceber a imoralidade de sua máxima, pois ele deixa de tratar os seres racionais como fins em si (*FMC* II § 51/BA 68-69). Pois bem, o que mais interessa aqui é a nota a essa explicação. Nessa nota lemos:

¹⁵ Da mesma forma que concordo com Warrender, concordo com Leivas quando este afirma que, embora Hobbes declare que no estado de natureza os homens meçam “o bem e o mal por distintos padrões” (*DC* ...), “disso não se segue que o critério objetivo do bem e do mal não exista no estado natural. Hobbes sugere que esse critério comum existe. Ele está subentendido no conjunto das leis naturais. Porém, não está ativado” (LEIVAS, 2005, p. 182). Eu diria: não está plenamente ativado, pois como sustenta Hobbes há leis que não cessam nem mesmo no estado de natureza (*DC* III § 27n: 284-285).

¹⁶ Pode-se afirmar, assim, que Hobbes advoga um certo egoísmo. Ele afirma, ainda em L XIV que o “objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*” (L XIV § 8: 115). Contudo, não tenho tempo de me dedicar a verificar em que sentido Hobbes poderia ser dito – se é que realmente deve ser dito – um defensor do egoísmo na ética.

Interessante como mesmo leituras neo-hegelianas de Rousseau despolitizam sua concepção de democracia, como por exemplo PASQUALUCCI, Paolo, 1974, t.2, p.161-171.

Esta questão é bem analisada no quadro da *Crítica da razão pura* por GUÉNOUN, Denis, 2002, p.64-74.

Encontramos por exemplo uma breve reflexão rousseauísta que menciona esta mesma questão em Kant, em FREY, Jean-Marie 2001, p.20-21.

Tratam-se de frases de Horácio e de Virgílio citados por Kant e Rousseau (*Epistolas*, I, 2, 40; *Eneida*, XI, 321; KANT, Resposta à pergunta o que é esclarecimento, I; ROUSSEAU, *Contrato social*, epígrafe).

Não vá pensar-se que aqui o trivial: *quod tibi non vis fieri etc.*, possa servir de diretriz ou princípio. Pois este preceito, posto que com várias restrições, só pode derivar daquele; não pode ser uma lei universal, visto não conter o princípio dos deveres para consigo mesmo, nem os dos deveres de caridade para com os outros (porque muitos renunciariam de bom grado a que os outros lhe fizessem bem se isso os dispensasse de eles fazerem bem aos outros), nem mesmo finalmente o princípio dos deveres mútuos, porque o criminoso poderia por esta razão argumentar contra os juízes que o punem etc. (FMC II § 51 n/BA, p.68-69n).

Realmente, o *não fazer ao outro o que não quero que o outro me faça* somente seria aplicado em relação aos outros e, portanto, não permitiria pensar num princípio moral que se referiria também aos deveres que tenho com relação a mim mesmo (por exemplo, para Kant, o dever de conservar a vida e cultivar os talentos). Tampouco autorizaria pensar a exigência moral da caridade, pois a caridade é um “fazer ao outro”, isto é, envolve positividade da relação que tenho com o outro, ao passo que se me oriento apenas pelo princípio de *não fazer ao outro o que não quero que o outro me faça*, ajo apenas de modo a evitar causar danos ao outro, mas não a promover o seu bem. Mesmo que se pensasse o princípio em termos positivos, pode-se dar o caso, como diz Kant, que eu dispense a ajuda dos outros e, assim, não esperando que os outros me ajudem, não reconheça o dever de ajudá-los. E para consumir a incongruência do imperativo da moralidade com o princípio adotado por Hobbes, Kant fala da escusa do criminoso. Essa escusa possivelmente consistiria na alegação de que fico isento do cumprimento do meu dever se isento também o outro do cumprimento do seu dever. Como se vê, Kant não precisava ter denunciado um suposto positivismo moral em Hobbes. Bastaria a Kant colocar Hobbes no catálogo dos defensores de um princípio, presumivelmente racional, que se apoia na ideia de reciprocidade moral entre os agentes. Não estou defendendo, é bom deixar claro, que a moral de Hobbes seja exatamente a moral do *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. O meu ponto consiste apenas em enfatizar que a compreensão de Hobbes

como um defensor de que na moral tudo depende da autoridade política afigura-se uma leitura altamente restritiva do que Hobbes tem a nos dizer sobre moral. Em outras palavras, o que quero defender é que, em vez de inculpar Hobbes de defensor de um positivismo moral, Kant teria sido mais feliz se elegeisse como alvo de sua crítica a defesa hobbesiana do *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

Mas essa discussão acerca das posições divergentes de Hobbes e Kant sobre moralidade e seu princípio dá ensejo, naturalmente, a uma discussão específica, o que foge do escopo deste texto, cujo propósito foi apenas enfatizar que Kant talvez tenha situado inadvertidamente Hobbes no rol dos positivistas morais,

REFERÊNCIAS

BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

BOONIN-VAIL, David. *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*. New York: Cambridge University Press, 1994.

HOBBS, Thomas. (DC): *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Tradução de Ingenberg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. (DFJ): *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2001.

_____. (EDNP): *Elementos do direito natural e político*. Tradução de Fernando Couto. Porto: Rés, [1995?].

_____. (L): *Leviatã, ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. (*Leviathan*): *Leviathan* Edição J. C. A Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1996. (Oxford World's Classics).

KANT, Immanuel (Collins): *Moralphilosophie* Collins. In: _____. *Vorlesungen über Moralphilosophie*. Vol. IV. Kant's gesammelte Schriften. Vol. XXVII. Berlin: Ed. Deutschen Akademie der Wissenschaft, 1974. p.241-473.

_____. (LE): *Lecciones de Ética*. Tradução de Roberto Rodriguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona: Crítica, 1988.

_____. (FMC): *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Grundlegung our Metaphysic deer Sitten*, Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução com introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.

_____. (TP): Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988. p.57-102.

_____. *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991. p.125-172.

LEIVAS, Cláudio R. C. A ética do indivíduo em Hobbes. *Dissertatio*, n. 21, p.173-193, 2005.

LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

LOCKE, John (E): *Ensaio sobre o entendimento humano*. Introdução, notas e coordenação da tradução: Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.

SCHOPENHAUER, Artur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

SCHOPENHAUER, Artur. (MVR). *O mundo como vontade e representação*. Tradução M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WARRENDER, Howard. *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. Oxford: At Clarendon Press, 1970.

AUTONOMIA EM ROUSSEAU E KANT

Ricardo Monteagudo

Unesp-Marília

Autonomia é uma palavra de origem grega que tem um significado original bastante diferente de seu sentido moderno. Consideramos que as contribuições de Rousseau e Kant são decisivas para esta mudança. Na Antiguidade, autonomia designava a condição de uma *polis* que dava leis a si mesma, isto é, uma cidade livre e não submetida à dominação. Quando aplicada a uma pessoa, designa quem não respeita as leis, tem o sentido pejorativo de quem se sente superior à *polis*. Assim, por exemplo, Tucídides, na *História da guerra do Peloponeso*, cita um discurso de Diodotus: “Se um povo, antes livre (*pro autonomian*), é forçado a sujeitar-se a nosso império, tenta revoltar-se” (III, 46, p.5; TUCÍDIDES, 1982, p.152). Um povo “autônomo” (livre na tradução em português) é um povo que dá leis a si mesmo. Outro exemplo é a peça *Antígona*, de Sófocles; Polínicês é condenado a ter o corpo abandonado no campo de batalha e a não ter um enterro digno por ter lutado contra a autonomia de Tebas, e Antígona, segundo o Coro: “É por tua vontade e decisão (*alla autonomos zosa mone*) que tu, apenas tu entre os mortais, descerás viva à reunião das sombras” (SÓFOCLES, 1955, linha 821, p.114; SÓFOCLES, 1989, linha 917, p.231). Outro exemplo é a discussão das formas de governo na *História*, de Heródoto, em que o parâmetro para a eunomia, a boa lei, é a autonomia, ou seja, a boa lei depende da não submissão da *polis*, da capacidade de melhor garantir o equilíbrio interno e a segurança externa. Ao defender a superioridade da democracia, Otanes aponta a isonomia, igualdade de

todos perante a lei, para a qual a autonomia da *polis* é indispensável, ou seja, a isonomia se refere ao cidadão e a autonomia, à *polis* (III, 80; HERÓDOTO, 1985, p.177).

Contemporaneamente, num ensaio intitulado “A *polis* grega e a criação da democracia” em que Kant é o principal mediador entre a filosofia antiga e a filosofia contemporânea, Castoriadis mostra que as condições nas quais a democracia grega se estabeleceu são as mesmas em que a filosofia foi criada. Dessa forma, a exigência de autonomia na *polis* equivale ao nascimento da filosofia, o conjunto de preocupações que atendem uma e outra é comum. Segundo Castoriadis, “a história do mundo greco-ocidental pode ser interpretada como a história da luta entre a autonomia e a heteronomia” (CASTORIADIS, 1987, p.275). Ainda nesse texto, de forma a deixar ainda mais claro o sentido de expressão, Castoriadis (1987, p.294) afirma: “O coletivo dos cidadãos, o *demos*, proclama-se absolutamente soberano: ele se rege por suas próprias leis (*autonomos*), possui sua jurisdição independente (*autodikos*) e governa-se a si mesmo (*autoteles*)”. Assim, na Antiguidade, a autonomia se exprime por meio da *polis*, vincula-se à democracia e ao nascimento da filosofia. Há uma valorização do homem e do cidadão, que se tornam então capazes de exercer sua *sophia* (a filosofia) e seu *nomos* (autonomia).

Com a modernidade, esta capacidade de filosofia e de autonomia se dá de uma maneira nova. O *cogito* cartesiano cria uma metafísica da subjetividade. Encontramos por exemplo em Hegel, nas *Lições sobre a história da filosofia*, uma expressão dessa novidade: “a infinita exigência da subjetividade e da autonomia do espírito em si eram desconhecidos pelos atenienses”. Surge assim uma nova liberdade com a modernidade a partir de Descartes presente nas teorias do direito natural moderno em Hobbes, Espinosa, Leibniz. A liberdade era uma característica do homem racional e um dom divino. Deus, criador do homem e da natureza, legislava para a natureza e para a liberdade, e o rei, à imagem de deus no Estado, legislava para os homens. Dessa forma, o homem racional e livre obedece as

leis de Deus e o bom cidadão segue as leis da cidade. Como resultado de conflitos entre o papel do homem e o do cidadão, o homem se destaca da natureza e o cidadão se separa da cidade. Ora, isso implica em dissociar liberdade e racionalidade, isto é, haveria assim uma liberdade “amoral”, ou em outras palavras, a sociabilidade do homem não é natural. Hobbes é o primeiro a desenvolver esta questão: “Liberdade significa, em sentido próprio, ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas que às racionais” (*Leviatã*, 21; HOBBS, 1979, p.129). Essa observação introduz, no âmbito filosofia política e moral, uma revolução conceitual irreversível. Pufendorf e, depois, Rousseau, tentariam resolver este problema: como um ser irracional teria vontade? Como é possível ter vontade sem ter consciência?

Rousseau afirma que os animais agem por instinto e os homens, por um ato de liberdade. Contudo, quando o homem era associal e solitário, quando vivia em estado de natureza, tratava-se de um animal humano, isto é, livre, mas sua liberdade não servia para nada, não mudava nada nas leis naturais, tudo funcionava *como se* o homem agisse por instinto. Assim, somente em sociedade, num ambiente provido de moralidade, o homem torna-se verdadeiramente livre, isto é, a liberdade só é possível quando o homem é racional e capaz de compreender as leis, o *nomos*. Por isso o problema principal do animal humano que sai do estado de natureza e se socializa é a liberdade: “A força e a liberdade de cada indivíduo [são] os instrumentos primordiais de sua conservação, [então] como poderia comprometê-los sem prejudicar-se?” (ROUSSEAU, 1978, p.32). Essa dificuldade é resolvida por meio de uma associação que aumenta a força dos associados e preserva sua liberdade: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1978, p.32). De fato, o resultado é que “cada um dando-se a todos

não se dá a ninguém [...], ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e maior força para conservar o que se tem” (ROUSSEAU, 1978, p.33). Como isso é possível? Ora, o animal humano era um “todo” solitário” no estado natural e o homem social se torna uma “parte indivisível do todo” na comunidade, no estado civil, onde a “maior força” e a liberdade são comuns. Assim, no estado natural o homem tem liberdade natural, e no estado civil o homem adquire liberdade moral.

As leis morais são um dever ser, isto é, são leis que o homem deve obedecer mas pode não seguir (ao passo que as leis naturais, o homem tem que obedecê-las e não pode mudá-las). Rousseau diz o seguinte: “a passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava” (CS, I, 8; ROUSSEAU, 1978, p.36). Ou ainda : “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que ele possui” (idem). Por isso, continua o filósofo, “impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral” (idem). Note que a definição de liberdade natural repete aquela oferecida por Hobbes um século antes. Ademais, a vontade geral é a expressão de um dever ser que caracteriza a liberdade moral. Assim, a conversão do animal humano em homem-cidadão equivale à conversão da liberdade natural em liberdade moral. Deixar-se dominar pelo instinto num ambiente de moralidade equivale a comportar-se como um animal... ou como um escravo. Nos termos do pensador genebrino: “a liberdade moral é a única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade (*l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté*)” (ROUSSEAU, 1978, p.37). Ora, o que temos aqui é a definição moderna de autonomia – sem o uso da palavra.

A palavra em seu sentido moderno é introduzida por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (de 1785, anterior portanto à Revolução Francesa) por meio de um título importante, “A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade”, no qual a definição é a seguinte: “Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio de autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (KANT, 1980, p.144). Notamos como ele utiliza a expressão autonomia da vontade em oposição à heteronomia da vontade: “A heteronomia da vontade como fonte de todos os princípios ilegítimos da moralidade”, no qual afirma o seguinte:

Quando a vontade busca a lei que deve determiná-la em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá à lei à vontade pela sua relação com ela (KANT, 1980, p.145).

Note que a autonomia da vontade implica um querer que valha como lei universal para todos os homens, como a aplicação de um princípio racional universalmente válido. Já a heteronomia da vontade tira sua vantagem no objeto pretendido e não na validade de uma lei universal, ou seja, é o objeto que orienta a vontade, e não ao contrário, a vontade que estabelece uma lei universalmente válida em função do objeto. Na autonomia, cada indivíduo age como homem racional e legislador da espécie humana, na heteronomia, o indivíduo atua com apetite particular sem considerar os direitos (e portanto os deveres) da espécie humana. Como é o gênero humano que está em jogo, trata-se de um problema moral, a questão política (da *polis*, do Estado) se torna secundária mas não está ausente, pois a consciência por si mesma não é suficiente para garantir a validade universal de uma norma.

Essas ideias também estão presentes nos ensaios “Resposta à pergunta: O que é *Aufklärung*?” e “Que significa orientar-se no pensamento?” – textos com franca inspiração rousseauístas. Sabemos que Kant considera Rousseau o “Newton da moral”. A moral do sentimento em Rousseau mostra a Kant a insuficiência da moral da obrigação baseada na concepção dogmática da Razão do pensamento moderno, pelo qual a razão inata serviria de base à moral. “A liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão aquela que se dá a si própria, cuja consequência é a seguinte: declarar a ausência de lei no pensamento é uma arrogância pela qual a liberdade se perde na leviandade” (KANT, 1985, p.94). Trata-se portanto de uma “fé racional” que implica por sua vez outra suposição:

Muito mais importante é a necessidade da razão em seu uso prático, porque é incondicionado, e somos obrigados então a supor a existência de Deus não somente se queremos julgar mas porque devemos julgar. Com efeito, o uso prático da razão consiste na prescrição de leis morais. Todas elas, porém, conduzem à ideia do supremo bem possível no mundo, a saber, a moralidade, na medida em que somente é possível mediante a liberdade. Por outro lado, as leis morais referem-se àquilo que não depende apenas da liberdade, mas também igualmente da natureza, a saber, a maior felicidade. A razão (*Vernunft*) precisa assim admitir um tal bem supremo dependente, e para esse fim um inteligência (*Intelligenz*) suprema como bem independente (KANT, 1985, p.82).

Assim, a moral de base leibniziana que tinha formado Kant é reolocada sob outras condições, a crítica. Rousseau mostra que os teóricos de direito natural (moderno), ao invés de apoiarem o direito na natureza como se propõem a fazer, exigem muita sabedoria e um enorme edifício metafísico para o conhecimento do direito natural, como se a natureza não se manifestasse a todos os homens mas somente aos sábios. Por isso, Rousseau afirma, ao comparar o direito natural antigo e o moderno, que “podemos ser homens sem sermos sábios”, pois a natureza se manifesta

igualmente para todos. Ademais diz que, por defenderem seja um pacto de submissão seja a escravidão apoiados no direito natural, “Hobbes e Grotius são fautores do despotismo”, isto é, o edifício metafísico é construído para sustentar o despotismo e não para defender a dignidade humana. Assim, Rousseau introduz um elemento de desconfiança na razão moderna e, para essa questão, a noção de autonomia é chave. Daí o “Sapere aude!” kantiano, daí a “liberdade a mais inofensiva (*unschädlichste*) de todas, a saber, fazer uso público da razão (*Vernunft*) em todas as questões” (KANT, 1985, p.104).

Por outro lado, um importante leitor de Rousseau e interlocutor de Kant, Benjamin Constant, afirma em “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, que Rousseau confunde essas duas liberdades, a antiga e a moderna, e, por isso, “esse gênio sublime, animado pelo amor mais puro à liberdade, forneceu desastrosos projetos a mais de um tipo de tirania” (CONSTANT, 1985, p.16). Ora, crítico do direito natural antigo e moderno, Rousseau não poderia ignorar seu efeito sobre o conceito de liberdade. Justamente o que está em questão é a dimensão moral e a dimensão política da vida social. Para isso, a diferença entre a noção moderna e antiga de autonomia é chave. O que está em questão é o problema da ação política.

Convém mesmo assim expor mui brevemente duas leituras “kantianas” de Rousseau para apontar o estado da questão: Alexis Philonenko, em *Rousseau e o pensamento da infelicidade*, e Edna Kryger, em *A noção de liberdade em Rousseau e suas repercussões em Kant*. Não é aqui importante a correção das leituras, mas seu *sentido*.

Philonenko considera que o contrato social de Rousseau é uma utopia ou um programa e caracteriza a vontade geral como uma “cega religião” e um “princípio de esperança”. Kant preserva este princípio como *Idée* transcendental, como uma “orientação normativa incontestável na medida em que é um puro princípio ideal meta-empírico” (PHILONENKO, 1984, III, p.36) que implicaria a “tirania” do Estado. Não é incomum esta

associação entre o pensamento político de Rousseau e sua aplicação jacobina durante a Revolução Francesa. Ora, o aspecto moral do contrato é visto como uma imposição política e, com isso, desaparece a autonomia e a legitimidade. A nosso ver, a leitura kantiana discrimina a boa moral e a boa política e não cai nessa arapuca pré-moderna de Philonenko.¹

Kryger mostra como o pacto social na metafísica dos costumes é definido como sendo somente uma ideia (*eigentlich aber nur die Idée*), uma ideia reguladora, motivo pelo qual não é histórico e, por conseguinte, não precisa ser consentido (KRYGER, 1978, p.196-197). Se o contrato é um “princípio de razão”, ele não pode ser recusado pelo homem e é “naturalizado” na forma da razão transcendental. Essa perspectiva, contudo, reproduz a *recta ratio* do direito natural moderno quando naturaliza o transcendental. Para Rousseau, ao contrário, a liberdade natural não é a mesma que a liberdade moral oriunda do pacto. Podemos por isso dizer que, para o genebrino, a razão é uma experiência histórica, ou seja, não está inserida no “sono dogmático” pré-crítico.²

O que queremos mostrar com essas duas leituras é que, seja a confusão entre liberdade moral e liberdade política em Philonenko, seja a naturalização do transcendental em Kryger, a concepção de autonomia é chave para dirimir o problema. Quando pensamos a política hoje, vemos que este problema ainda está aberto.

Para concluir, tomemos uma preocupação expressa por Castoriadis que reincide nesta interação de Kant e Rousseau:

A ideia de autonomia concebida como um fim em si desembocaria em uma concepção formal, kantiana. Queremos a autonomia tanto por ela mesma como a fim de estar em condições de *fazer alguma coisa*. Mas fazer o quê? Não se poderia dissociar a autonomia política da vida em sociedade (CASTORIADIS, 1987, p.310).

¹ Rainer Rochlitz afirma que o conceito de ‘mal-entendido’, bem como os de ‘novidade’ e ‘dissonância,’ possibilitaram à estética de Lukács – diferentemente da de seus precursores mais diretos –, um acesso à materialidade da arte, ou seja, “penetrar no centro da modernidade artística”, fornecendo elementos para pensar a arte de vanguarda. (*Première Esthétique*, LUKÁCS, 1981, p.15).

² HEIMSOETH, R. *A filosofia no século XX*. Tradução L. Cabral de Moncada. São Paulo: Saraiva, 1938, p.39.

Em outras palavras, Kant acentua sobretudo a autonomia moral, mas Rousseau se preocupa também com a autonomia política.³ Se recorrermos ainda a Castoriadis: “Quais são os limites da ação política – e quais os limites da autonomia?” E arremata: “A sociedade não pode evitar o problema da justiça. E tampouco pode furtar-se à questão dos limites para suas ações” (CASTORIADIS, 1987, p.303-4).

Tomemos então por estabelecido que a noção de autonomia em Rousseau e Kant é fundamental para o pensamento destes autores, com isso o que é visto como romântico adquire seu significado filosófico e mais propriamente político: *Sapere aude! Foederis aequas, dicamus leges.*⁴

³ Ibid., p.40.

⁴ CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas – I: a linguagem*. Tradução M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.1.

REFERÊNCIAS

BIBLIOTECA DIGITAL PERSEUS. Disponível em: (http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html). Acesso em: 10 ago. 2006.

CASTORIADIS, Cornelius. *A polis grega e a criação da democracia*. In: _____. *As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Revista Filosofia Política*, Porto Alegre: LPM, n. 2, 1985.

FREY, Jean-Marie. *L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*. Nantes: Pleins Feux, 2001.

GUÉNOUN, Denis. *L'enlèvement de la politique: une hypothèse sur le rapport de Kant à Rousseau*. Paris: Circé, 2002.

HEGEL, Georg.W.F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*.

HERODOTE. *Histoire*. Paris: Société Belles Lettres, 1932. (Coll. Belles Lettres).

HERÓDOTO. *História*. Brasília: EdUnB, 1985.

HOBBS, Thomaz. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979. (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é *Aufklärung*? Que significa orientar-se no pensamento? *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril, 1980. (Coleção Os Pensadores).

KRYGER, Edna. *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*. Paris: Librairie Nizet, 1978.

PASQUALUCCI, Paolo. *Rousseau e Kant. I-Critica dell'interpretazione neo-kantiana. II-Immanenza e transcendentalità dell'ordine..* Milão: Giuffrè, 1974. 2 V.

PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Vrin, 1984. 3 Tomos.

RAYNAUD, P.; RIALS, S. (Org). *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris: Puf, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contrato social. Discurso sobre a desigualdade*. São Paulo, Abril, 1978. (Coleção Os Pensadores).

SÓFOCLES. *Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

SOPHOCLE. *Antigone*. Paris: Société Belles Lettres, 1955. (Coll. Belles Lettres).

THUCYDIDE. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Paris: Société Belles Lettres, 1953-1972. (Coll. Belles Lettres).

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Barsília: EdUnB, 1982.

INTERPRETAÇÕES DO KANTISMO

IMAGENS DE KANT NA HISTORIOGRAFIA FILOSÓFICA DO OITOCENTOS

Gregorio Piaia

Universidade de Pádua/Itália

“C'est par ce grand effort d'analyse et de critique que la philosophie du XVIIIème siècle complète et couronne son œuvre toute d'analyse”. Indubitável, pois, a superioridade do Setecentos como século filosófico por excelência: “Uma filosofia que começa com o *Ensaio sobre o entendimento humano* e termina com a *Crítica da razão pura* não tem o que a supere na história do pensamento moderno, mesmo para quem pense em Descartes, em Malebranche, em Spinoza e em Leibniz. [...] Sem dúvida o século não disse, com Kant, a última palavra da análise e da crítica, mas [mesmo assim] abriu à filosofia uma via que ela não mais abandonará, ou pelo menos não poderá mais abandonar sem recair na dúvida e na contradição”.

Em suma, o “método especulativo” dos grandes metafísicos do Seiscentos parece definitivamente superado... É assim que, em 1876, aquele kantiano algo especial que foi Étienne Vacherot concluía a sua sintética reconstrução dos “antecedentes” do criticismo, publicada no primeiro volume da recém-surgida “*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*”.¹ Nessa mesma revista apareceriam em rápida sucessão os bem mais conspícuos ensaios de Beurier e de Alfred Fouillée sobre Charles Renouvier e sobre o neokantismo na França.²

¹ VACHEROT, É. Les antécédants de la philosophie critique, (I) De l'antiquité jusqu'à Locke, (II) De Condillac à Kant. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, v.1, n. 1, p.248-266; 367-380, 1876.

² BEURIER, M. Renouvier et le criticisme français. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 2, n.2, p.321-356, 470-496, 576-608, 1877. FOUILLÉE, A. *Le néo-kantisme en France*, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 6, n.1, p. 1-45, 1881. Para um enquadramento do tema cf. FERRARI, M. *Introduzione a il neocriticismo*, Roma: Bari, 1997.

Tratava-se de análises oriundas da exigência de fazer o balanço de uma produção filosófica que se tinha diversamente polarizado sobre a retomada e a discussão das posições kantianas, entrecruzando-se, além do mais, com o debate político-cultural – tendo por tema as relações com a filosofia alemã – iniciado após a derrota de Sedan.³

No interior desse capítulo “francês” da recepção do filósofo de Königsberg intentamos deter-nos sobre a constituição e variação das imagens de Kant naquele que se poderia chamar o “comum sentir histórico-filosófico”, tal como ele se expressou sobretudo nas histórias gerais da filosofia e em particular nos manuais de filosofia para as escolas de ensino médio, que apareceram na França no decurso do segundo Oitocentos e que gozaram de notável fortuna nos países de língua românica, não só na Europa mas também no Brasil.

Permitam-me, a propósito, uma recordação pessoal: na pequena seção “antiquária” de minha biblioteca doméstica conservo um exemplar da sétima edição (Paris, 1873) do *Manuel de philosophie* de Amédée Jacques (que durante o regime napoleônico foi obrigado a emigrar para a América do Sul), Jules Simon e Émile Saisset, que me foi dado há alguns anos por alguns colegas de Pelotas, por ocasião de uma palestra que fiz na Universidade Federal dessa cidade. E, pois, esse exemplar traz, além da etiqueta moderna da Livraria Monquelat de Pelotas, uma etiqueta oitocentista com uma figura alegórica feminina, na qual se lê: “Estabelecimento de Miudezas Livros e Papel de Rodolpho José Machado, 447 Rua dos Andradas 447, Porto Alegre”. É como dizer que não ocorre esperar os anos trinta e quarenta do Novecentos para falar da filosofia no Brasil como de um “département français d’outre mer”...

³ SAISSET, É. *Le scepticisme*. Aenésidème, Pascal, Kant. Études pour servir à l’histoire du scepticisme ancien et moderne. Paris: Didier, 1865; LACHELIER, J. *Du fondement de l’induction*. Paris: Ladrangue, 1871; RENOUVIER, Ch. *Essai de critique générale*, II. Traité de psychologie rationnelle, d’après les principes du criticisme, Bureau de la Critique philosophique, Paris, 1875; NOLEN, D. *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*. histoire et théorie de leurs rapports. Paris: Librairie Germer Baillière, 1875; DESDOUITS, Th. *La philosophie de Kant d’après les trois Critiques*. Paris: Ernest Thorin, 1876; FOUILLÉE, A. *Critique des systèmes de morale contemporaine*. Paris: F. Alcan, 1912⁶; BOUTROUX, É. Kant. In: _____, *Études d’histoire de la philosophie*, Paris: Alcan, 1897; _____. *La philosophie de Kant. Cours professé à la Sorbonne en 1896-1897*. Paris: Vrin, 1926. Cf. também FABRIZIANI, A. Kant e la relazione di causalità in uno scritto giovanile di Maurice Blondel (1885). *Rivista di storia della filosofia*, v. 59, p.745-768, 2004.

Mas voltemos ao nosso tema. Às vezes os eventos “materiais” influenciam também o etéreo mundo das ideias. No mesmo ano do falecimento de Victor Cousin (1867) teve lugar a grande *Exposition Universelle* de Paris, para a qual Félix Ravaisson foi encarregado de compor o *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, o qual, como em seguida destacariam dois pensadores da estatura de Boutroux e Bergson, assinalou uma reviravolta na cultura filosófica francesa.⁴ Uma reviravolta que também disse respeito aos estudos kantianos, se o mesmo Boutroux sublinhou ter sido a partir de 1867 que Paul Janet começou a interessar-se pela filosofia de Kant – “por si própria”⁵ – na Sorbonne.

O célebre *Rapport* de Ravaisson é introduzido por um sintético mas interessante esboço de história da filosofia, no qual há um duplo aceno a Kant. Partindo da “liberdade infinita” que Descartes atribui à vontade como “caráter da alma e mais ainda de Deus” (aplicando assim às realidades superiores aquela noção de infinito que nos antigos era referida só ao “princípio material e inferior”), Ravaisson individua uma linha de desenvolvimento que passa por Pascal (que concebeu o homem como suspenso entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno) e Leibniz, que traduziu a noção de infinito através da lei da continuidade universal e colocou o “verdadeiro infinito, o absoluto” n’ “essa existência toda ativa que é o espírito”.

Por seu turno, Kant, melhor do que qualquer outro, colheu “na liberdade do querer um princípio todo especial, de todo independente do concatenamento dos fenômenos, [...] que ele chamava o “suprassensível” e que se pode chamar com os termos sinônimos e mais usados de “sobrenatural” ou de “metafísico”. E posto que a liberdade não pode ser “objeto de experiência”, ela é deduzida, “como uma consequência necessária, da lei do dever, que implica o poder”. Em definitivo, “ninguém fez mais [do

⁴ PIAIA, G.; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. *Dopo Cousin, oltre Cousin: le storie generali della filosofia nell'area francese*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello e G. Piaia, V. *Il secondo Ottocento*, Roma-Padova: Antenore, 2004, p.446, 2004. remete-se a essa obra para um enquadramento dos autores aqui examinados.

⁵ BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, cit., p.12.

que Kant] para a compreensão que o infinito, o perfeito, o absoluto é a liberdade espiritual, e que a última palavra de tudo é o princípio moral”.⁶

Nas páginas seguintes Ravaisson desloca o discurso para o moderno debate gnoseológico, de Descartes a Condillac, Maine de Biran e Ampère, cujos pontos de vista foram depois combinados juntos por Royer-Collard com o aporte da filosofia escocesa. Nessa reconstrução o papel de Kant não é de fato central: Ravaisson se limita a recordar o conceito kantiano de “síntese”, apresentando o filósofo alemão como um crítico de Hume.⁷

Em Ravaisson, pois, o Kant *moralista* prevalece decididamente sobre o Kant *gnoseológico*, invertendo assim a imagem mais corrente, que privilegiava a exposição da *Crítica da razão pura* ou se limitava a pôr em relevo os êxitos céticos do criticismo. Um exemplo clássico do primeiro caso é oferecido pelo já citado manual de Jacques, Simon e Saisset, no qual as “Notions d’histoire de la philosophie” redigidas por Simon encerram-se com umas quinze páginas sobre Kant, dedicadas a resumir as diversas seções da *Crítica da razão pura*, ao passo que aos temas morais (a terceira *Crítica* é somente mencionada em nota, no elenco das obras kantianas disponíveis em tradução francesa) acena-se *en passant* só nas observações finais.

Aí se destaca como a difusa tendência a “exagerar o ceticismo contido nas conclusões de Kant” tenha dado lugar à acusação, muito comum, de ele “ter contradito na crítica da razão pura prática os resultados obtidos por meio da crítica da razão pura especulativa”. Tal contradição é real, admite Simon, mas não é isenta de razão, à medida que fundada sobre um princípio essencial em Kant: dado que a ideia de *dever* existe somente na consciência e na vontade,

“il suffit qu’elle s’impose au moi comme une loi nécessaire relativement à lui, pour qu’elle soit en même temps une loi absolument nécessaire. Kant

⁶ RAVAISSON, F. *De l’habitude. La Philosophie en France au XIXe siècle*, Paris: Fayard, 1984, p.59-60.

⁷ *Ibid.*, p.64: “Kant ne se contenta pas, pour réfuter Hume, de faire voir qu’il y a en nous des notions que la sensation n’explique pas. Il montra que ces sensations sont comme des formes dans lesquelles seules le matériel que fournit l’expérience vient prendre consistance et figure, et que par conséquent elles sont des conditions nécessaires de la sensation.”

part de là pour développer la loi du devoir comme règle universelle de toute volonté raisonnable, et il retrouve par ce moyen l'immortalité de l'âme et Dieu, précédemment enveloppés dans son scepticisme".⁸

A acusação de ceticismo remetida ao pensamento de Kant era recorrente sobretudo nos manuais em uso nas escolas católicas. Veja-se, por exemplo, a difundida *Histoire de la philosophie* (em 1897 alcançou a quinta edição) do canônico sulpiciano Pierre Vallet, neotomista, professor de filosofia no seminário de Issy, próximo de Paris. Esse manual tencionava completar no plano teórico as *Praelectiones philosophicae ad mentem S. Thomae Aquinatis* (1878-1879) e foi seguido por notáveis trabalhos monográficos como *L'idée du beau dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (1883) e *Le Kantisme et le Positivisme*.

Uma curiosidade: o livro *Études sur les fondements de la connaissance humaine* (1887), sobre a estética de São Tomás, levou Umberto Eco a citar um "certo abade Vallet" no prefácio ao célebre romance *O nome da rosa*, como referência crítica à sua tese sobre *O problema estético em Tomás de Aquino*, publicada em Torino em 1954...). Na apresentação do pensamento moderno, Vallet retoma o esquema quadripartite de Cousin (idealismo, sensualismo, ceticismo, misticismo), integrado a algumas outras escolas, em particular a tomista. Kant não constitui uma escola que se sustém por si, mas é integrado à escola "cética" junto com Hume.

Ao mesmo tempo, é posto no início de uma série de degenerações especulativas que atravessam o Oitocentos, cujo remédio é indicado no "retorno à forte e sã filosofia" do Aquinate:

"O século que na esteira de Kant duvidou da força objetiva das nossas ideias, que seguindo Reid renunciou aos superiores problemas da meta-

⁸ JACQUES, A.; SIMON, J.; SAISSET, É *Manuel de philosophie*, Paris: Hachette, 1873¹⁸⁴⁶, p.617-618. E eis o juízo geral sobre Kant: "Les applications de sa morale sont d'une rigueur et d'une noblesse qui donnent à sa philosophie, malgré l'audace aventureuse de la critique de la raison pure, un grand caractère d'utilité pratique et positive". Lapidar o juízo sobre os "successeurs de Kant, qui fondent sur la philosophie critique un dogmatisme absolu et le réalisme plus explicite:" Fichte, Hegel e Schelling "relèvent à la fois de lui pour le problème de la connaissance, et de Spinoza pour le développement cosmologique du principe des substances."

física, que com os tradicionalistas desesperou da razão humana, que com os ecléticos alçou com orgulho a bandeira do racionalismo, que com os positivistas reconduziu tudo às diferentes combinações da matéria, que com os hegelianos é levado a erigir em dogma a relatividade de todo conhecimento, e até mesmo a conciliação, para não dizer a identidade, dos contrários: esse século decerto pecou assaz contra a filosofia, contra a razão, contra o senso comum e a religião devida a Deus!⁹

Essa imagem negativa de Kant não é decerto exclusiva dos neotomistas: também um espiritualista cristão como Jean-Félix Nourrisson, aluno de Cousin, mesmo reconhecendo em Kant e nos idealistas alemães a qualificação de “espiritualistas decididos”, não pode eximir-se de sublinhar que a orientação filosófica inaugurada por Kant conduziu a êxitos inaceitáveis, fazendo “da criação um não-ser, de Deus um vir a ser, do indivíduo uma gota na torrente do espírito universal, do direito do mais forte a lei dos tronos, do fatalismo a última palavra da história”. Em suma, os alemães erraram ao crer que “a filosofia alemã possa ser também a filosofia da humanidade”[...].¹⁰

Assaz diverso é o juízo sobre Kant (e sobre os filósofos alemães) do alsaciano Alfred Weber, que também estudara em universidades alemãs e se doutorara em teologia com uma tese sobre Schelling. Docente no seminário protestante de Strasburg, em 1872 foi nomeado professor de “filosofia geral” na recém-instituída Universidade de Strasburg. A sua *Histoire de la philosophie européenne*, cuja primeira edição surgiu naquele mesmo ano de 1872, depois ampliada e muitas vezes reeditada, é considerada como uma das melhores histórias gerais da filosofia publicadas no último Oitocentos. Traduzida em diversas línguas, fez concorrência ao celeberrimo manual de Windelband e recebeu uma nova edição, preparada por Denis Huisman e com prefácio de Gabriel Marcel, nos anos 1957-1964.

Boa parte do capítulo sobre Kant (que se estende por umas quarenta páginas) é dedicada a esclarecimentos da primeira *Crítica*, em par-

⁹ P. VALLET, P. *Histoire de la philosophie*, Paris: A. Roger et F. Chernovitz, 1881, p.625.

¹⁰ NOURRISSON, J.F. *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalés jusqu'à Hegel*. Paris: Didier, 1867, p.579-580.

ticular da “Dialética transcendental” e das suas antinomias; apenas cinco páginas são reservadas à segunda *Crítica* e pouco mais de quatro à terceira. Mas essa proporção numérica não deve enganar: na realidade, Weber ressalta fortemente o primado da razão prática, e, pois, da vontade em Kant, de acordo com suas visões pessoais (em 1888 ele publicaria um ensaio intitulado *Die Religion als Wille zum ewigen Leben*), e, pois, afasta claramente a tradicional acusação de ceticismo e de materialismo disfarçado remetida ao filósofo de Königsberg (“o ceticismo é a última palavra da *Crítica da razão pura*, não do kantismo”).¹¹

O contraste entre necessidade natural e liberdade moral não é insanável, pois que a razão pura exclui a liberdade do mundo fenomênico, mas nada se pode conhecer do mundo além do fenômeno. Se espaço e tempo fossem “realidades objetivas”, Spinoza teria razão em negar a liberdade; mas, pelo fato de que em Kant o espaço e o tempo são entendidos como “maneiras de ver as coisas”, segue-se que o determinismo se reduz a uma simples teoria ou concepção geral das coisas, à qual a razão não pode renunciar sem abdicar, mas que não exprime de modo nenhum a sua essência “real”.¹²

Weber destaca, todavia, como essa solução do problema da liberdade humana não é isenta de fortes objeções: não pertencendo ao mundo fenomênico, a alma não pode ser subsumida sob as categorias de causa e de unidade, perdendo assim, respectivamente, o *status* de causa livre e de indivíduo singular: “essa se confunde com o universal, o eterno, o infinito: Fichte será, logo, conseqüente no deduzir das premissas kantianas a sua doutrina do Eu absoluto”. Em tal perspectiva, os postulados da imortalidade individual e da existência de um Deus pessoal parecem assaz instrumentais: “na realidade, o verdadeiro Deus de Kant é a liberdade a serviço do ideal, é a Vontade tendente ao bem”.¹³

Também a *Crítica do juízo*, conquanto exposta assaz sucintamente, é focalizada na estratégia global do criticismo kantiano. Weber sublinha

¹¹ WEBER, A. *Histoire de la philosophie européenne*, Paris 1905, p.471.

¹² *Ibid.*, p.473.

¹³ *Ibid.*, p.474.

a função intermediária entre o verdadeiro e o bem desenvolvida pelo senso estético e teleológico: mesmo nesse caso, mecanicismo e finalismo não exprimem a realidade numênica, mas são somente duas diferentes teorias relativas à esfera dos fenômenos, ou seja, às dimensões temporais, que encontram a sua composição numa “teleologia imanente”.¹⁴ Em conclusão, para Weber o aspecto mais original e ao mesmo tempo fecundo do pensamento kantiano reside no caráter “ideal” do espaço e do tempo, os quais são “comme les yeux de l’esprit” e ao mesmo tempo lhe indicam os limites da sua possibilidade de conhecimento. “Mas, não obstante essa barreira insuperável, esse se sente livre, imortal, divino, e afirma sua independência na esfera da ação.

É o *esprit* que impõe as suas leis ao mundo fenomênico, é do *esprit* que procede a lei moral, é graças ao *esprit* e ao seu juízo que o belo é belo: numa palavra, as três *Críticas* desembocam no espiritualismo absoluto”, operando em filosofia uma revolução copernicana. Daí a reconhecida centralidade de Kant no pensamento moderno: com a única exceção de Comte (que mesmo assim considerava o filósofo de Königsberg como o metafísico mais próximo da filosofia positiva), todos os maiores sistemas filosóficos do Oitocentos são entendidos como “prolongamentos do kantismo”. Mesmo aqueles que se inspiram no pensamento inglês ou francês do Setecentos (alude-se evidentemente aos positivistas) veem Kant com grande respeito.¹⁵

Uma outra história geral da filosofia que gozou de grande e duradouro sucesso na França é a de Alfred Fouillée, publicada poucos anos depois (1875). Se o tratamento de Weber distingue-se por seu equilíbrio, a *Histoire de la philosophie* de Fouillée faz *pendant* a uma forte po-

¹⁴ *Ibid.*, p.479-480: “Les choses en soi ne sont pas dans le temps, il n’y a pas pour elles de succession, de durée. La cause et son effet, selon le mécanisme; la cause libre, le moyen et la fin qu’elle poursuit, selon la téléologie, se succèdent, c’est-à-dire se distinguent dans le temps; mais le temps n’est qu’une forme *a priori* de l’intuition, une façon de concevoir les choses; *en soi* et abstraction faite de ma pensée, de ma théorie, la cause et l’effet du mécaniste, l’agent créateur, le moyen et le but du finaliste sont l’un dans l’autre, inséparables, simultanés. Supposez une intelligence qui ne soit pas liée, comme la nôtre, aux formes *a priori* du temps et de l’espace, une intuition intellectuelle libre et absolue: cette intelligence apercevrait du même coup la cause, le moyen et la fin; la fin se confondrait avec le principe; elle ne suivrait pas la cause efficiente, elle lui serait immanente et s’identifierait avec elle. La *téléologie immanente*, qui assimile les fins de la nature aux causes agissantes, est la solution naturelle de l’antinomie du mécanisme et du finalisme”.

¹⁵ *Ibid.*, p.480-481..

sição especulativa, definida por ele como um “monismo voluntarista e intelectualista” e “determinismo idealista”, fruto da influência conjunta de autores como Leibniz, Maine de Biran e Wilhelm Wundt.¹⁶ Também Fouillée (que a seguir publicaria um volume sobre *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain* – Paris, 1905) sublinha a inversão operada por Kant ao fundar a metafísica e a teologia sobre a moral, e precisamente sobre a noção de liberdade, para a qual convergem todas as três *Críticas*.

Eis porém o limite – melhor: o “erro principal” – da perspectiva kantiana: o ter representado essa liberdade como um princípio transcendente e místico, realizado fora do tempo num mundo eterno e “*inteligível*”, que em verdade é *ininteligível*”. Não obstante a crítica às “concepções transcendententes”, a noção de “númeno” nos leva assim às “*substâncias* da antiga ontologia e da antiga teologia”. Não só: Kant “faz do próprio dever uma sorte de lei mística, um *imperativo* categórico e supremo, em vez de torná-lo o que se poderia chamar o *persuasivo* supremo”. Daí a “tarefa”, para os sucessores de Kant, de transferir o criticismo da perspectiva da transcendência para a da imanência.¹⁷

É assim que as relações entre o filósofo de Königsberg e o idealismo alemão (um dos temas clássicos da historiografia sobre Kant) são interpretadas por Fouillée de maneira assaz estrita e lógica, a partir de considerações análogas às de Weber:

“Um novo panteísmo, em muito superior aos precedentes, devia sair do sistema de Kant. Este último só havia admitido uma consciência indeterminada e impessoal da liberdade, uma consciência que, propriamente falando, é inconsciente. Era natural extrair-lhe a conclusão que a nossa

¹⁶ Sobre Fouillée (além dos hoje clássicos trabalhos de GUYAU, A. *La philosophie et la sociologie d'A. Fouillée*, Paris: Alcan, 1913; BEAUCCOUDREY, E. Ganne de. *La psychologie et la métaphysique des idée-forces chez A. Fouillée*. Paris: Lipschutz, 1936; COSTANZI, T. Moretti. *Il pensiero di A. Fouillée*. Napoli: Rondinella, 1936), cf. FEDI, L. Lien social et religion positiviste chez les penseurs de la Troisième République. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, v. 87, p.127-150, 2003.

¹⁷ FOUILLÉE, A. *Histoire de la philosophie*, Paris: C. Delagrave, 1919, p.414-415.

liberdade não conhecida (*inconnue*) confunde-se com todas as outras liberdades não conhecidas, e conseqüentemente que todas as personalidades que parecem diversas no mundo sensível reduzam-se à unidade no mundo inteligível, porque, nessa região superior ao espaço, ao tempo e à quantidade, o termo quantitativo (*le nombre*) ‘muitos’ não teria nenhum sentido. Se Kant tivesse admitido uma consciência individual da vontade própria de cada um e irreduzível às outras, se tivesse feito dessa vontade uma realidade imediatamente presente à consciência, imediatamente presente a si mesma, a confusão absoluta das personalidades teria sido impossível; mas, tendo posto nosso eu e a nossa vontade no domínio do não consciente (*inconscient*), Kant preparava os sistemas que identificam tudo na obscuridade desse abismo no qual nenhum indivíduo pode distinguir-se dos outros: Deus e a humanidade constituem assim um único ser, que pode ser chamado com um único nome: o Espírito”.

Mas, então, também a noção de “matéria”, como entidade desconhecida e incognoscível da qual provêm os fenômenos confunde-se com as outras entidades desconhecidas e incognoscíveis, como “o nosso eu, o eu dos nossos semelhantes e o eu de Deus, que já foram reduzidos a uma única existência: o Espírito”. Segue-se que a “matéria desconhecida e o espírito desconhecido constituem sem dúvida um mesmo e único ser: a vontade absoluta que tudo produz”.

Idêntico, pois, o êxito alcançado pelos sucessores de Kant, ainda que por vias diversas: os fenômenos, que aos olhos da experiência parecem distintos entre si, aos olhos da razão são “as manifestações de um princípio único: o Espírito absoluto”, ou seja, nós próprios, não mais na nossa vida humana e passageira, mas na nossa existência divina e eterna”, da qual é preciso tomar consciência para alcançar a “liberdade inteligível”.¹⁸

Elementos críticos de reflexão, não isentos de interesse, encontram-se também no *Précis d'histoire de la philosophie* que Auguste Penjon publicou no final do século. Afirmador de um “idealismo objetivo” de fundo monístico, que se vinculava às posições de Charles Renouvier mas tam-

(18) *Ibid.*, p.438-439.

bém do filósofo russo-germânico Afrikân Alexandrovič Spir, Penjon apresenta Kant como “o Sócrates dos novos sofistas”, identificados com os empiristas do século XVIII: “como Sócrates, com efeito, ele tinha em vista a restauração da moral, cujos fundamentos haviam sido destruídos pelo empirismo; mas para isso precisava antes de assegurar-se do valor das nossas faculdades cognoscitivas – e ele começou com a *Crítica da razão pura*”.¹⁹

Aos olhos de Penjon, a centralidade da dimensão moral em Kant parece à primeira vista estar em segundo plano, já que na conclusão dessas quarenta páginas dedicadas a esse filósofo ele enfatiza ao máximo a outra dimensão, a gnoseológica, na esteira do neocriticismo que lhe é contemporâneo.²⁰ O elogio indiscutível cede porém rapidamente o passo à crítica: Kant limitou-se a indicar a via justa, mas não a percorreu depois corretamente, em razão de seu espírito demasiado sistemático e demasiado amante das simetrias e da falta de observação de uma norma metodológica fundamental, descoberta em seu tempo por Descartes mas depois por ele negligenciada (ou seja, partir das verdades imediatamente certas, delas deduzindo somente as consequências perfeitamente necessárias).

Com um olho na própria posição especulativa, Penjon reprova assim em Kant o haver caído, malgrado seu, numa forma de “idealismo subjetivo, para o qual pensamento e realidade são idênticos, e do qual tentou em vão libertar-se com o auxílio das leis morais e do imperativo categórico”. Não tendo colhido, na sua análise da “ideia”, que “o fato elementar de julgar implica a afirmação do seu objeto”, Kant elaborou assim uma “doutrina arbitrária das categorias” e introduziu a “ação misteriosa” de um número indefinido de númenos para explicar as nossas impressões sensoriais, lá onde “não há senão um verdadeiro númeno, a *substância*,

¹⁹ PENJON, A. *Précis d'histoire de la philosophie*. Paris: P. Delaplane, 1896, p.336.

²⁰ *Ibid.*, p.360: “Il n’y a pas d’exemple dans toute l’histoire de la philosophie d’un effort plus puissant pour resoudre enfin le problème de la connaissance. Kant [...] a imprimé à la pensée humaine une direction d’où elle pourra sans doute s’écarter, et la suite l’a bien fait voir, mais qu’elle reprendra nécessairement un jour ou l’autre; car c’est la seule qui puisse mener à la certitude.” Sobre as relações de Penjon com o neocriticismo cf. BLANC, É. *Le néo-criticisme de M. Penjon*. In: _____. *Mélanges philosophiques*, Paris: E. Vitte, 1900.

concebida como não tendo relações de nenhum tipo com o mundo fenomênico, o mundo da transformação”, e subordinada unicamente “à lei suprema do pensamento, o princípio de identidade”.²¹

É por esse caminho – insiste Penjon, terminando com sobrepor a Kant a própria visão filosófica – que se poderia ter fundado em seu conjunto a filosofia crítica, mas também a moral; e isso

“porque a moral não repousa sobre um imperativo categórico puramente formal, a respeito do qual o próprio Kant não explicava que pudesse ter qualquer influência sobre a vontade, mas sobre a perspectiva clara e sobre o sentimento que esse mundo dos fenômenos do qual fazemos parte não é o verdadeiro ser e que é por uma ilusão que acreditamos ser substâncias individuais e atribuímos a nós próprios uma realidade de um valor absoluto, da qual nasce o egoísmo com as suas naturais consequências. Sabemos então e sentimos que o nosso próprio ser é em Deus e que o nosso dever nesse mundo é de avizinhar-nos o mais possível, como entrevira Platão, da perfeição, através do esquecimento de nós próprios e da caridade”.²²

Além dos destaques críticos (a propósito da prova ontológica, por exemplo, Penjon a considera atacável quanto à forma, mas não quando ao seu “fundo”, representado pela “certeza do valor objetivo do nosso conceito do absoluto expresso pelo princípio de identidade”), reconhece-se mesmo assim no prussiano Kant o mérito de ter posto na “certeza” o escopo da filosofia e de tê-la procurado de modo mais rigoroso do que o próprio Descartes. Um reconhecimento não pequeno se se tem presente o papel “nacional” desenvolvido por Descartes²³ na filosofia francesa do Oitocentos, e em particular durante a *Troisième République*.²⁴

O destaque dado por Penjon à mudança de época assinalada por Kant evoca, como se viu, o clima do neocriticismo. Não nos é possível,

²¹ PENJON, *Précis d'histoire de la philosophie*, cit., p.361.

²² *Ibid.*, p.362.

²³ *Ibid.*, p.363.

²⁴ AZOLVI, F. *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris: Fayard, 2002, p.255-267. Note-se que o *Précis* del Penjon é publicado em 1896, ou seja, no ano das celebrações do terceiro cenatário do nascimento de Descartes.

nesse momento, tratar adequadamente da contribuição de Charles Renouvier à interpretação histórico-filosófica de Kant, entrecruzada – e, antes, fundida – com um complexo percurso teórico, expresso numa linguagem às vezes amarga e num arco temporal assaz amplo, que vai do juvenil *Manuel de philosophie moderne* (1842) à *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885-1886), até a *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (1901), que pertence ao “último” Renouvier (o do *Personnalisme*).

Limitamo-nos aqui a acenar às considerações conclusivas dos sete capítulos dedicados nessa última obra ao filósofo de Königsberg. Renouvier parte de um elenco de críticas de sinal oposto, das quais Kant foi objeto, e que têm origem na “contínua divergência – nas duas primeiras *Críticas* – entre o ponto de vista empírico, declarado o único que assegura conhecimentos *reais*, e o ponto de vista *transcendental*, da *Ideia* como objeto de uma sorte de realização especial a uso da *Razão pura*”.²⁵ O clima intelectual da *Spinoza-Renaissance* exerceu uma influência determinante e negativa sobre o debate em torno das teorias kantianas.²⁶

Eis os êxitos de tais teorias: o abandono, da parte dos filósofos, da “doutrina da personalidade divina” e a impossibilidade de fundar “uma verdadeira doutrina da personalidade humana”, pelo que Renouvier declara alto e bom som que “a metafísica de Kant esvaziou o céu e a terra”; em particular, “dado que o tempo não é senão um modo de representação que divide aquilo que em si é unido”, os “seres empíricos” singulares reduzem-se – bem além de quanto sustentava o próprio Spinoza – a um “sistema de aparências ligadas [entre si]...”²⁷ Permanece indiscutível para Renouvier, mesmo assim, a importância do criticismo, ainda que “o dogmatismo racionalista de Kant se distancie por inteiro do princípio da crença racional, assim como o seu transcendentalismo é a negação do princípio da relatividade.

²⁵ RENOUIER, Ch. *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*. Paris: Alcan, 1901, p.298.

²⁶ *Ibid.*, p.299: “Il s'était formé une école d'admirateurs tardifs et superficiels de l'*Éthique*, pour qui le Dieu de Spinoza, non plus impersonnel seulement, mais abstrait et vague, n'était que l'obscur enseigne d'un panthéisme sans théologie, qui pouvait, selon les penchants, prendre un aspect de réalisme idéaliste, ou de réalisme naturaliste”.

²⁷ *Ibid.*, p.301.

Esses dois princípios, em contrapartida, são fundamentais para o método neocriticista”. Em conclusão, “os eminentes méritos do criticismo kantiano [...] explicam o lugar ímpar que desde um século se atribui na história da filosofia a uma obra tão estranha pelo seu lado especulativo às tendências positivas da nossa época”.²⁸ Com referência a tais tendências, gostaríamos nesse ponto de chamar atenção para as páginas que o filósofo e sociólogo russo (melhor: russo-francês) Evgenij Valentinovič de Roberty reservou a Kant na primeira parte (“Les données historiques”) de *L'ancienne et la nouvelle philosophie. Essai sur les lois générales du développement de la philosophie* (Paris 1887), uma obra que fora publicada em russo um ano antes em São Petersburgo com o título *Prošedšee filosofii* [O passado da filosofia].

Inspirando-se em Comte e em sua classificação das ciências, Roberty adota um esquema tripartite (materialismo, idealismo e sensualismo, ou: mecanicismo, psicologismo e biologismo) no qual inclui todas as “construções metafísicas” produzidas no curso da história, com a exclusão das “tentativas bastardas” de matiz eclético e d’ “aqueles ensaios (*essais*) todos modernos que escavam um sulco metafísico novo e são destinados a pôr-se no limite entre a antiga filosofia da ignorância e a futura filosofia das ciências”.²⁹ Num tal quadro Kant representa “o nome mais glorioso do idealismo moderno, assim como Aristóteles é o nome mais clamoroso do idealismo antigo”.

O “criticismo” de Kant é muito mais radical do que o de Aristóteles, “mas tudo isso não dá ainda o direito de considerar Kant como uma sorte de Messias da filosofia científica, que se alça sobre as ruínas da metafísica que havia destruído. Semelhante opinião sobre o papel de Kant na história da filosofia é profundamente errônea. Kant é metafísico até a medula dos ossos e não é grande senão graças à sua metafísica; se, ao contrário, o consideramos como representante da filosofia cien-

²⁸ Ibid., p.302. Sobre esse tema, cf. R. Verneaux, *Renouvier disciple et critique de Kant*, Vrin, Paris 1945.

²⁹ ROBERTY, E. De. *L'ancienne et la nouvelle philosophie: essai sur les lois générales du développement de la philosophie*, Paris:Alcan, 1887, p.57-59.

tífica, ele se perde em meio à multidão de pensadores que viram mais longe e melhor do que ele”.³⁰

Não é fácil, todavia, colher essa forte dimensão metafísica de Kant, pois que – como já Descartes – ele é ao mesmo tempo herdeiro e crítico radical do passado. Com efeito, com sua revolução copernicana Kant “só faz legitimar teoricamente o modo de pensar – com frequência de todo inconsciente – da maior parte dos seus precededores”, que consideravam a ideia geral e o símbolo superiores ao fenômeno concreto e “tendiam a resolver as questões mais elevadas por meio de hipóteses inverificáveis”. A essa tendência Kant ofereceu um suporte mediante uma outra hipótese igualmente não verificável, que põe o conhecimento *a priori* como premissa e guia do conhecimento *a posteriori*.

Tal hipótese pode ser entendida em sentido estritamente psicológico; subordinada à verificação, ela se reduziria à óbvia constatação que “o nosso conhecimento dos fenômenos está em íntima relação com as condições biológicas do nosso organismo individual” (às quais a sociologia, nota De Roberty, acrescentaria agora o complexo de influências sociais que constituem o “organismo coletivo”). Mas disso não descende a existência – além do fenômeno – do nùmeno, coligado ao conceito metafísico de “incognoscível”; ao contrário, Kant, tal como os idealistas precedentes, “transforma imediatamente a hipótese psicológica em hipótese filosófica, e se serve dela para interpretar não só os fenômenos intelectuais, mas todos os fenômenos em geral”.

Ao lado do mundo fenomênico, produto do nosso organismo, Kant põe um outro mundo independente do primeiro, o mundo das concepções absolutas que é inacessível ao *intelecto*, mas que, por uma estranha contradição, ou, mais exatamente, por uma singular terminologia, acha-se acessível à *razão*. Ele recai assim fortemente no velho sulco metafísico (*dans la vieille ornière métaphysique*).³¹

³⁰ *Ibid.*, p.35-36.

³¹ *Ibid.*, p.38.

Por outro lado, Kant não economiza críticas às doutrinas dos predecessores, mas mantém o “espírito” da antiga metafísica, embora sacrificando-lhe inexoravelmente as “formas”.

Numa época na qual o ceticismo com respeito às “velhas especulações” era particularmente difuso, essa abordagem de denúncia radical dos erros do passado fez com que o filósofo de Königsberg assumisse os traços de “um grande profeta e de um grande reformador”. E é “essa ilusão assaz simples que explica o retorno de um grande número de pensadores contemporâneos em direção a Kant, após o triunfo passageiro do idealismo reacionário”, ou seja, do hegelianismo. Um retorno favorecido também pela “fidelidade” desse filósofo ao “método científico” no afrontamento das “questões especiais”.³²

De Roberty passa pois a esclarecer a tentativa de conciliar a esfera sensível e o *a priori* mediante uma “orgânica conjunção do idealismo e do materialismo”, na qual, porém, a atenção do filósofo é direcionada sobretudo ao primeiro:

“idealista sincero, importa-lhe antes de mais fazer triunfar o idealismo, mas um idealismo depurado, aprofundado, verdadeiramente capaz de abraçar a totalidade dos fenômenos cósmicos. Logo, ele tentou destruir definitivamente o materialismo, incorporando-o no idealismo assim modificado; por uma tal via esperava evitar a pedra de impedimento de todas as empresas desse gênero, ou seja, o ceticismo ultrajante.

Para lá chegar ele abateu, numa luta corpo a corpo, a tese fundamental do materialismo, a realidade da coisa material “em si”; infelizmente, tratava-se de uma faca de dois gumes e o golpe desferido à realidade do absoluto material acertava ao mesmo tempo a realidade do absoluto ideal. A glória de Kant, como grande destruidor da metafísica, baseia-se sobre esses golpes involuntários que ele direcionava contra si mesmo”.³³

Com o pensamento voltado aos neokantianos contemporâneos, De Roberty toma distância da difusa tendência a valorizar o filósofo alemão

³² Ibid., p.38-39.

³³ Ibid., p.40.

à luz das longínquas consequências de seu pensamento, tais como podem parecer a “espíritos de todo convencidos da debilidade da metafísica, após uma longa série de sistemas posteriores”; e é justo a tais erros de perspectiva que Kant deve hoje um grande número de seguidores, “se bem que a maior parte entre eles só o seja de nome”.

Diversas, com efeito, eram as intenções de Kant, para o qual

“a realidade do absoluto ideal constituía uma arca santa que ele se esforça por tornar inatacável, e essa parte de sua obra parece infinitamente mais importante do que o desenvolvimento da crítica, já solidamente fundada graças aos trabalhos de Locke, Hume, Reid, da escola escocesa e, em geral, de todos os sensualistas. Desse ponto de vista, a aplicação, realizada por Kant, da coisa ideal em si à ética parece-nos a realização, na idade madura da metafísica, de uma ideia que, na adolescência dessa germinara em alguns cérebros potentes, entre outros o de Sócrates.

Decerto, a questão de saber se esse monumento é (ou será um dia) um monumento fúnebre permanece aberta; mas, ainda que o venha a ser, seu estilo severo, mesurado, simples até o excesso se apresentará em feliz contraste com o pesado e informe mausoléu erguido por Hegel ao idealismo”.³⁴

São dois, portanto, os pontos sobre os quais De Roberty insiste em sua interpretação de Kant. Em primeiro lugar, o pensador alemão é tornado parte da “filosofia do passado”, sendo estranho à ideia de uma “filosofia científica”: as suas coordenadas permanecem com efeito as da religião e da metafísica, que são certamente dois “fatores indispensáveis da evolução social”, mas cujo papel, como destacado por Comte, é somente transitório e não definitivo.

Em segundo lugar, Kant integra plenamente o idealismo e “aparece como destruidor da metafísica só à medida que empreendeu um esforço supremo e inútil para salvá-la”. Ele modificou, sim, “a fórmula do antigo idealismo”, mas continua a basear-se sobre hipóteses não verificáveis, fornecidas pelas tradicionais “ciências superorgânicas”, tendo por objeto o homem e a sociedade. Em suma, “a *Crítica da razão pura* é certamente uma

³⁴ Ibid., p.40-41.

obra magistral; mas não é menos certo que essa nos apresente uma psicologia hipotética, uma lógica hipotética e uma hipotética teoria do conhecimento; ora, uma concepção do mundo baseada sobre uma série de hipóteses psicológicas não pode ser senão idealismo puro”.³⁵

E dirijamo-nos, a título de conclusão, a um testemunho que poderemos assumir como *terminus ad quem* dessa resenha de história da historiografia filosófica: a ampla, pontual recensão que o espiritualista Georges Fonsegrive-Lespinasse dedicou à tradução francesa (Lethielleux, Paris, 1890-1891, 4 vol.) da grande *História da filosofia* – de inspiração neotomista – do dominicano espanhol Zeferino González, publicada em primeira edição em Madrid nos anos 1878-1879. “Kant é em geral bem exposto e bem compreendido – reconhece Fonsegrive ao apresentar o vol. III, que vai do Renascimento a Kant –, mas a *Crítica do Juízo* não é sequer nomeada.

Ora, sabe-se bem a importância dessa crítica não só para a constituição íntima da filosofia kantiana, mas também para a evolução histórica da filosofia depois de Kant”.³⁶ Três linhas no total, mas que assinalam uma distância tão clara quanto consciente das imagens “oitocentistas” de Kant. Alguns anos depois (1896), Émile Boutroux declararia no início de seu curso sobre o filósofo de Königsberg: “*j’entends me placer au point de vue même de Kant, tâcher d’expliquer sa philosophie comme il l’expliquerait lui-même*”. Poucas linhas acima o mesmo Boutroux havia precisado que “*revenir à l’étude de Kant, ce n’est pas seulement faire oeuvre d’érudit, d’historien, de dilettante, c’est puiser des connaissances et des forces utiles pour absorber les problèmes qui s’imposent à nous*”.³⁷

Também nesse caso parece clara a distância das formas mais correntes de neocriticismo. O terreno se encontra doravante pronto para os

³⁵ *Ibid.*, p.44.

³⁶ FONSEGRIVE, G. resenha de GONZÁLEZ, Z. *Histoire de la philosophie. Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, v.16, n. 1, p.537-545 (543), 1891.. Na mesma página, o resenhista observa que para González quase todo o pensamento do século XIX deriva de Kant, “seja pelo caminho da gênese [o “panteísmo germânico”: Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Schopenhauer...], pelo da combinação [o ecletismo de Cousin], seja enfim pelo da oposição [o positivismo] e da reação [a “filosofia cristã”]”.

³⁷ BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, cit., p.12-13.

estudos novecentistas sobre Kant, que se desenvolverão amplamente ao longo das linhas indicadas por Boutroux: contextualização filológico-histórica e atualização teórica. Reaflore aqui, de maneira particularmente emblemática, a constitutiva ambivalência da operação histórico-filosófica, com toda a sua problematicidade.

A declaração de Boutroux, em si razoável e compartilhável, pressupõe, com efeito, que os problemas de Kant sejam os nossos mesmos problemas, pelo que, explicando Kant “como ele se explicaria a si próprio”, também os nossos problemas lhe trariam luz e auxílio; mas, mesmo tentando *cum grano salis* a possibilidade de “explicar” um autor “como ele se explicaria a si próprio”, estamos mesmo seguros de não projetar sobre Kant problemas que nos tocam profundamente, mas que Kant vivia talvez de maneira assaz diversa da nossa? A que ponto a desejável, fecunda simbiose entre abordagem filológica e discussão teórica encontra um limite na distinção, hoje estabelecida, entre um pensador e sua *Wirkungsgeschichte*?

A OBRA DE ARTE: KANT E LUKÁCS

Arlenice Almeida da Silva

Unesp/Marília

Ao relacionar a expressão e a compreensão da “realidade vivida” com a fundamentação de uma “estética moderna”, o jovem György Lukács, em sua primeira estética intitulada *Filosofia da arte* (1912-1914), sistematiza os rumos dessa disciplina em um movimento duplo de aproximação e de recusa da *Crítica da faculdade de juízo* de Kant. Apesar de encontrarmos linhas de continuidade com a sua produção madura, leia-se marxista, a reflexão de juventude surpreende pela ousadia e abrangência das questões e pela presença dos termos nos quais o modernismo vinha sendo definido. Temas e termos decisivos ao pensamento estético do começo do século XX, e que continuaram ecoando posteriormente, particularmente na *Teoria estética* de Adorno.

Para o jovem Lukács uma estética deve partir do seguinte dado: “as obras de arte existem”, para em seguida interrogá-las criticamente: “como elas são possíveis?” Se a pergunta decorre da problemática kantiana, o ponto de partida é fenomenológico no sentido de propor uma investigação que almeja “dar voz ao objeto”, ou seja, Lukács adota o ponto de vista metodológico de que uma estética só pode ser edificada sobre o fato da existência efetiva das obras de arte. Segundo ele, a estética pós-kantiana continuou ou deduzindo uma metafísica do belo, ou partindo da análise do comportamento dos homens em relação ao belo; ou seja, passando ao largo da obra permaneceu concentrada no conceito de belo. Para Lukács, mesmo as estéticas forjadas por artistas ou pesquisadores próximos ao

“fazer” artístico como Alois Riegl e Konrad Fiedler caíram no “estetismo”, na acentuação dos traços psicológicos do artista, isto é, numa forma de “esoterismo de ateliê” – e, portanto, também não explicaram as obras.

Privilegiando a face constitutiva e a estrutura particular da obra de arte, com seu caráter fático, material, puro artefato, e, no limite, absoluto, e não o conceito de belo, Lukács observa que se de um lado o mérito de Kant foi reconhecer claramente “o caráter qualitativamente incomparável e, portanto, incomunicável da sensibilidade passiva”, de outro lado, sua estética fundamentou-se no conceito de juízo de gosto como *sensus communis*, ou seja, em um instrumento de mediação entre o mundo das normas e o das experiências vividas. Dito de outro modo, mesmo que a definição kantiana afirme o “gosto” como uma “representação dada universalmente comunicável, sem a intervenção de um conceito”, os seus pressupostos são de ordem lógica, ou seja, sua comunicabilidade é garantida pelo fato de que se trata de um comportamento que deve ser comum a todos; nas palavras de Kant, “as condições subjetivas da possibilidade de um conhecimento em geral” (KANT, 1993, p.61). De modo que para Lukács, a solução racional de Kant pacifica a ambiguidade e a incomunicabilidade da representação estética na “figura do ajuizador que participa de uma dada comunidade de experiência”; e no limite, por meio do assentimento de todos, o que se salva é um comportamento lógico e não estético como pretende Kant. O que, para Lukács, transforma o argumento kantiano em um círculo vicioso: a comunicabilidade universal deste comportamento, que indica a pressuposição em cada um, é demonstrada pela forma judicativa da expressão -“isto é belo”- que repousa em pressupostos lógicos, necessariamente universais e unívocos. Ou seja, o valor universal daquilo que Kant nomeia juízo estético não podendo repousar na relação imediata com a obra de arte, só pode fazê-lo em uma base lógica. “Em virtude da identificação operada entre o ‘comportamento estético’ e o juízo sobre ele, Kant pôde atribuir uma comunicabilidade universal ao comportamento” (LUKÁCS, 1981, p.31) – sustenta Lukács – mas ao preço de abandonar a esfera da realidade vivida.

Ora, para Lukács, mesmo que Kant tenha avançado mais que qualquer outro ao estabelecer as condições necessárias para a possibilidade da experiência, – especificamente na relação que estabeleceu entre o *a priori* qualitativo da experiência e a personalidade empírica – os termos do problema continuam sem solução, pois a questão da obra-de-arte entendida em uma dimensão absoluta, com uma significação própria, não foi abordada. O presente texto visa, assim, analisar tal problemática, tendo em vista que ao perseguir uma estética imanente à obra e não transcendental como em Kant, Lukács não se desembaraça do mesmo paradoxo: para garantir à obra de arte sua autonomia, ela deve manter uma relação ambígua de proximidade e distanciamento da realidade vivida.

É claro que não há uma estética propriamente dita da obra de arte em Kant, mas a crítica da faculdade de julgar, uma vez que o propósito da *Crítica do juízo* é a análise transcendental, ou seja, uma inquirição que pergunta pelas condições de possibilidade e validade de um ajuizamento estético. Contudo, a terceira *Crítica* tem sido pensada, desde então, como uma estética, ao menos por vincular arte e crítica de arte e por não descartar o estudo da formação da cultura da análise do gosto. Ora, em Kant o prazer estético está vinculado a uma espécie de acordo entre as formas da obra e as nossas faculdades. Portanto, o conceito de forma tal como aparece na *Crítica do juízo* não seria o modo de aproximação da arte como objeto, tão requisitado por Lukács? E, assim, de fazer falar a obra? É claro que o objeto está ali, o objeto como um dado empírico, mas o que importa em Kant é a nossa reação diante dele: o objeto belo encoraja, vivifica o jogo livre das faculdades, possibilita a manifestação da liberdade, de modo que a forma do objeto julgado belo é essencial para a análise kantiana da beleza. Mas a forma é a reflexão e não a intuição simples de um objeto singular na imaginação. Então, se a atenção é estética e não cognitiva ou moral e se Kant está considerando um encontro não determinante, mas reflexivo com um objeto, qual é o objeto adequado à imanência pura da experiência estética? Ou Kant considera apenas uma experiência pura da forma?

Dito de outro modo, perguntar pelo objeto, pela obra de arte, como insiste o jovem Lukács, não resultaria em um retrocesso às normas e regras, isto é, ao classicismo do qual Kant se afasta? Ou seja, ao concentrar-se na obra de arte, na relação entre os gêneros, não estaria Lukács ainda prisioneiro das estéticas clássicas, normativas, enquanto Kant, prolongando a tendência do empirismo inglês inovaria ao não se ocupar mais das obras, – uma tarefa vã do ponto de vista da *Crítica* –, mas do sujeito e sua fruição artística por meio de teorias do sentimento do belo e do sublime? Ao afirmar a autonomia do sentimento de belo e privilegiar o juízo e não o objeto, não seria Kant mais moderno que Lukács?

Como defende Gérard Lebrun, em *Kant e o fim da metafísica*, a reflexão sobre o belo em Kant não pode ser reduzida a uma psicologia das apreciações individuais, pois se o gosto existe, deve possuir um princípio de objetividade. Se nas palavras de Kant, “o gosto é um entendimento que compara o prazer ou desprazer com a sensibilidade”, um prazer que é faculdade de julgar e que não depende necessariamente de uma relação com a objetividade; “se o simples prazer é, para Kant, a representação pela qual um objeto nos é dado”, pode-se concluir que há uma separação entre a representação e a posição da existência do objeto. E seguindo tal raciocínio Kant procuraria “saber se, entre a sensação e o conhecimento objetivo, a consciência de prazer não seria uma instância transcendental de um novo gênero”, apreendendo, assim, o juízo de gosto na sua particularidade e tal como ele é vivido (LEBRUN, 2002, p.417). O mesmo raciocínio levou Adorno a afirmar que o que há justamente de revolucionário na *Crítica do juízo* é o fato de que o subjetivismo kantiano tem seu peso específico na sua intenção objetiva, na tentativa de salvar a objetividade graças à análise de seus momentos subjetivos (ADORNO, 1982, p.22). A forma só é tornada visível pela reflexão, diz Valério Rohden, uma forma que se apreende por meio da reflexão estética (RODHEN, 1998, p.65).

Reconhecendo tal proposição como o elemento positivo da crítica kantiana, Lukács, contudo, acrescenta uma dupla negação: em primeiro

lugar, a arte refere-se ao vivido, mas não é expressão dele; em segundo lugar, ela não é a forma perfeita e harmoniosa da comunicabilidade entre os homens, a mais pura e mais intensa, como defendiam Schelling, Hegel e Schopenhauer. Em função dessas duas negações, trata-se de estruturar uma estética imanente à obra de arte e não transcendente, ou dependente de uma esfera unívoca, homogênea, determinada por máximas e valores.

A fenomenologia lukacsiana designa, pois, menos um processo que se dá no plano da consciência, como em Husserl e mais um processo de matriz hegeliana na medida em que orienta-se entre o sujeito e seu outro, entendido aqui como a obra de arte. Por isso, é sim no domínio da forma da obra que o problema deve ser observado. Aliás, o conceito de forma deve muito a Leo Popper e suas reflexões sobre a arte de Pieter Brueghel.

“A Estética deve ser imanente, mas a forma transcendental” (LUKÁCS, 1981). O que significa tal proposição? Em primeiro lugar, Lukács opera com uma tríade de conceitos: “forma pura”, “forma transcendental” e forma “pura reencontrada”. A forma pura é homogênea, estática, dotada de unidade; já a forma transcendental é marcada pela tensão entre sentido e unidade, momento de formalização da realidade vivida. Ora, o conceito de forma pura não é original de Lukács, mas de matriz romântica. Contudo, os românticos ao falarem em “forma pura” referiam-se à força motriz do processo criador; ou seja, a um processo que deslocava o acento da obra para uma unidade transcendental que se realizaria no sujeito criador, – uma espécie de “graça” que lhe advém: a “graça do acabamento de um harmonia preestabelecida que se manifesta nele” (LUKÁCS, 1981,p.148). Ora, o que é apresentado como sendo uma graça, é para Lukács necessário à obra; no lugar de realizar a síntese da obra exigida pelos românticos, o trabalho técnico na obra significa para Lukács que o artista domina o trabalho, mas é também dominado por ele. O caminho que conduz à obra é marcado por uma certa resignação e renúncia do artista, isto é, pela superação da intenção do “querer artístico” pela realização efetiva da obra.

Ou seja, os problemas do artista não são os mesmos da obra; o artista é capaz de criar a obra, mas apenas poderá enunciar os meios de seu trabalho, jamais a obra nela mesma: a obra é uma exterioridade diferente daquilo que viveu o sujeito criador (LUKÁCS, 1981 p.145).

Já o terceiro termo, a “forma pura reencontrada” é, finalmente, o tornar-se visível da técnica, a sua operação enquanto técnica: uma predominância do material na forma, de onde se retira a realidade da obra. A técnica, aqui, não está escondida, mas manifesta. Contudo, vale destacar que a técnica em Lukács não é normativa: não é técnica de composição, nem lições de como fazer arte. Se na forma transcendental temos o campo da realidade utópica, na forma pura reencontrada temos a “realidade da obra”, uma realidade que é idêntica à realidade empírica, mas diferente dela; objetiva e ao mesmo tempo utópica. O artista é quase um puro instrumento das leis imanentes da obra. O que significa que a obra realizada é marcada por uma dupla característica: uma dimensão imanente ligada à experiência vivida, chamado de “peso do real”, e outra transcendente, ligada à utopia. Há, ao final do processo, um sentido utópico imanente à obra. Mas não se pode reduzir tudo ao domínio técnico, pois somente a “forma transcendental e jamais a forma pura, pode liberar fora dela uma realidade” (LUKÁCS, 1981, p.150). Assim, dois afastamentos, chamados por Lukács de saltos, são necessários para a obra acabada: o salto da técnica à experiência, e o da experiência vivida à técnica.

A Estética deve conter, sustenta Lukács, uma “ciência à parte” e não uma propedêutica à metafísica ou à filosofia da religião. É necessário que ela parta do pressuposto da sua irredutível imanência, possibilitando à obra de arte uma significação própria e fechada sobre si mesma. E para tal é necessário romper com a ideia da comunicabilidade da obra. Diferentemente de Kant, não é possível uma comunicação adequada de seu conteúdo, pois a arte não vale para nenhuma comunicação ou comunidade. Em Kant, o juízo de gosto pode ser comunicado porque ele já abandonou a esfera da experiência vivida, orientado agora segundo um valor abstrato.

Definitivamente, em Lukács, o juízo de gosto não pode ser identificado à experiência de gosto.

Mas, por outro lado, uma Estética não pode ser edificada exclusivamente tendo por base a experiência vivida do sujeito produtor. Daí decorre, para Lukács, o caráter paradoxal e único de toda obra de arte: a essência da arte reside na proximidade e na distância em relação à realidade vivida; a arte é um eterno “mal-entendido” (*Missverständnis*), ou seja, ela visa a uma comunicação imediata marcada por um duplo mal-entendido, pois a obra resulta em comportamentos inadequados tanto entre o produtor e a obra como entre a obra e o receptor, o que torna possível e necessária a autonomia e imanência da estética.

Com um forte teor cético, o jovem Lukács sustenta que “o solipsismo é a expressão conceitual da estrutura interna da realidade vivida” (LUKÁCS, 1981, p.28). A impossibilidade de comunicar uma intensidade é apenas um indício da fratura do eu com o mundo, da percepção da cisão entre o interno e o externo que marca a modernidade. A arte não pode preencher essa lacuna, nem reconciliar pacificamente o homem ao mundo, pois, se os meios de expressão possuem um caráter flutuante, toda comunicação de experiência é um meio de expressão que se torna independente e recebe uma autonomia própria. Lukács estabelece, assim, diferenças entre sujeito empírico e sujeito lógico, entre o sujeito da comunicação e o sujeito da recepção, enfrentando os dilemas de uma teoria da comunicação, especialmente a articulação entre signo e significado. Para ele, a arte confirma que tal articulação é marcada por uma “opacidade”, por uma dissonância constitutiva. É uma imanência impenetrável, “a miséria profunda e a solidão irreduzível na qual se esconde o homem da realidade vivida” (LUKÁCS, 1981, p.28).

De modo que, com os conceitos de “dissonância”, “mal-entendido” e “novidade”, Lukács não só inaugura sua reflexão estética como penetra no centro do debate sobre a modernidade artística. Lukács é um dos primeiros teóricos a utilizar o conceito de dissonância para descrever a pro-

dução artística moderna. A dissonância é, em suas palavras, “o *principium specificationis* da arte” (LUKÁCS, 1981, p.196). Trata-se de um “conceito relacional” que estabelece uma ligação entre a realidade vivida e a realidade utópica e que procura descrever o movimento pelo qual a experiência vivida pelo sujeito criador tende para a forma. Na medida em que a experiência estética identifica-se com o processo de formalização e sua busca pela completude, Lukács radicaliza a ideia kantiana de autonomia ao afirmar que a arte é uma totalidade que se fecha sobre si mesma. A forma não obedece, portanto, às demandas do conhecimento lógico, nem por meio dela se conhece as determinações da matéria, ou seja, a experiência vivida que lhe deu o impulso original. A forma configura, diferentemente, algo que não pode ser conhecido e que é ao mesmo tempo único, algo que não é comunicável. A forma “produz, diz Lukács, signos inadequados” (LUKÁCS, 1981, p.210).

Por outro lado, se a dissonância é o ponto de partida da reflexão é porque ela é uma realidade objetiva e não uma característica psicológica, mera subjetividade; ela é uma exigência objetiva da realidade. De modo que se o elemento exterior é também decisivo na produção da obra, a estética deve afirmar o caráter histórico irreduzível da obra de arte. “O conteúdo da dissonância, confirma Lukács, é a experiência singular de um sujeito produtor, portanto, concreta e histórica” (LUKÁCS, 1981, p.169).

A obra de arte manifesta esse caráter paradoxal: ela é ao mesmo tempo temporal e atemporal, ou seja, uma duplicidade que é o resultado de uma produção circunscrita e enraizada em um tempo e um espaço, mas portadora de validez e efeitos universais. O elemento paradoxal da arte assinala que ela possui ao mesmo tempo um caráter histórico e artístico, mas que também há algo de irracional em sua manifestação, um “mal-entendido” que lhe é constituinte; a arte fala e constitui-se, em suma, a partir de uma distância, de um “Hiatus” (*Abstand*).¹

¹ *Ibid.*, p.2.

A obra é temporal segundo sua gênese e atemporal pelo efeito que produz no sujeito receptor; um efeito independente do transcorrer do tempo. Lukács procura, portanto, relacionar os dois polos da reflexão estética na análise da especificidade do fazer artístico: a atividade de produção e a de recepção, isto é, fazer uma fenomenologia tanto do comportamento criativo como do receptivo.

Para o comportamento criativo, Lukács elabora o conceito de “novidade”, um conceito temporal de relação para o qual toda obra de arte ao introduzir uma diversidade inaugura uma forma única. “A ‘novidade’ é uma condição necessária da obra, pois é expressão pessoal do criador e não pode ser separada de sua personalidade”(LUKÁCS, 1981, p.162). Ela possui, assim, uma dimensão de incomparabilidade com as formas artísticas anteriores. A novidade remete ao conceito de originalidade kantiano característico do gênio que “dá a regra à arte”. Sabemos, nos termos de Kant, que gênio “é um talento para produzir aquilo para o qual não se pode fornecer nenhuma regra determinada” (KANT, 1993, p.153). Mas, diferentemente, se se trata de fazer falar a obra, ela não pode ser entendida por meio de uma dedução histórica da personalidade criadora; as intenções do artista pouco esclarecem sobre a especificidade da obra, pois ela tem uma concretude própria, como já vimos, que escapa ao referente histórico; ela é uma forma técnica que cristaliza os conteúdos recebidos, indo além deles e lhes conferindo um caráter atemporal.

Ora, o caráter atemporal significa que a obra, em função da realização técnica, isto é, formal, torna-se simbólica, com potencialidade para operar efeitos fora de seu tempo. Ela torna-se assim uma “forma transcendental criadora de realidade, figurando uma sensibilidade simbólica”, isto é, uma capacidade de criar outras formas perfeitas; em outros termos, “realidades utópicas” que por sua realidade sensível e imediata buscam apaziguar e suprimir verdadeiramente o sofrimento e os limites do mundo dado. Mas o efeito simbólico ocorre tão somente se a obra preservar como dado original, sua historicidade. “A atemporalidade da obra

repousa justamente sobre o fato de que seu acabamento formal é o resultado de um processo de simbolização de um complexo de experiências históricas concretas” (LUKÁCS, 1981, p.177).

Para o sujeito receptor o que conta é a materialidade da obra, ou seja, sua forma imanente, seu poder sugestivo e histórico. E aqui o conceito de mal-entendido é decisivo. Pelo seu caráter de alteridade, de inadequação e estranhamento a obra repercute nos conteúdos da experiência do receptor, tocando sua imaginação, possibilitando, no limite, “reviver a experiência mais íntima de outrem” (LUKÁCS, 1981, p.162). Há, assim, um jogo de aproximação e de distanciamento entre o receptor e a obra. “A atitude do sujeito receptor adquire uma certa independência em relação à obra, pois seu interesse material é separável da obra e mesmo da ideia de arte” (LUKÁCS, 1981, p.207). Mas justamente ao produzir seu efeito, a obra de arte possibilita ao receptor viver uma experiência utópica, ou, em outros termos, relacionar-se com a história: “a obra é vivida como a realidade utópica que corresponde de forma adequada à experiência vivida, que se torna nova para o sujeito receptor” (LUKÁCS, 1981, p.213).

A relação entre historicidade e atemporalidade na obra de arte é o tema que marcará toda a produção do jovem Lukács, bem como boa parte de seus escritos de maturidade, e é, por outro lado, o que singulariza sua reflexão diante da estética dita, *grosso modo*, romântica. Para Lukács, Schelling percebeu com profundidade, mais do que todos os românticos, que “toda obra é a eternização de um momento histórico determinado” – “que a obra sai do tempo e para ele retorna”: “ela arranca um instante do fluxo temporal lhe conferindo a perenidade do tempo” (LUKÁCS, 1981, p.220). Mas, enquanto os românticos ainda permanecem ligados a uma teoria platônica da arte, Lukács procura tirar outras consequências do procedimento formal da obra, de sua incontornável materialidade. Não só toda obra suscita um mundo novo, abrindo um campo vasto de possibilidades, como ativa um campo de negatividade, o “mal-entendido” na relação do eu com o mundo.

“A dissonância é a compreensão (*zusammenfassung*) da realidade na perspectiva do *non-sense* afirmado na forma”. Há um *hiatus* constitutivo do mundo que se traduz na distância entre a realidade habitual e a realidade utópica. Contra a tendência “naturalista” que imagina poder imitar a realidade imóvel e “verdadeira”, o jovem Lukács insiste que o sujeito criador e da mesma forma o receptor, vai se deparar sempre com uma realidade que lhe é estrangeira, inalcançável e obscura. “A obra não é um prolongamento simples do processo de comunicação da realidade vivida; ela não é um puro meio de expressão, mas opera por um duplo movimento de distanciamento e aproximação desta realidade”. Para Lukács, Friedrich Schlegel e Novalis teriam sido os primeiros a perceber o caráter paradoxal da criação artística, sua “face de *Janus*”. Contudo, buscaram estabelecer no sujeito criador a possibilidade de um equilíbrio e de uma reconciliação entre realidade e mundo figurado. De modo que contra essa visão harmoniosa da arte, presente em boa parte do pensamento romântico, Lukács contrapõe a opacidade e ambiguidade da arte; a arte como “ruptura na continuidade do vivido”. Sua *Filosofia da arte* afronta tal estado de coisas com uma concepção da criação que é um *non-sense* determinado: “a arte procede da perplexidade e do dilaceramento do sujeito contemplador em um mundo no qual as coisas são completamente heterogêneas entre si; no qual há apenas equilíbrios reflexivos, práticos e abstratos, entre o desejo de unidade e ordem e o mundo que pede uma explicação” (LUKÁCS, 1981, p.132).

Segundo Rainer Rochlitz, o jovem Lukács rompe com a tradição idealista e romântica em sintonia com as vanguardas artísticas ao instaurar a modernidade na crítica ao culto do gênio. Se em Kant o Gênio é compreendido em termos psicológicos e “consiste na feliz disposição que nenhuma ciência pode ensinar e nenhum estudo pode executar, de encontrar ideias para um conceito dado e, por outro lado, de encontrar para elas a expressão pela qual a disposição subjetiva do ânimo daí resultante, enquanto acompanhamento de um conceito, pode ser comunicado a outros”

(KANT, 1993, p.162); para Lukács o gênio deve ser entendido na relação entre o produtor e a obra, na medida em que a gênese da obra decorre da ideia de uma necessidade não causal, mas histórica, de uma “coincidência entre a forma da experiência e a forma técnica” que faz do artista ao mesmo tempo o instrumento de suas próprias leis formais e um ser “tragicamente excluído de sua própria realização”. “É gênio o criador para quem suas experiências contêm, como formas necessárias da experiência vivida, as formas técnicas da obra; aquele para quem as relações que constituem a obra são as relações de sua experiência imediata; o homem que vive suas experiências *sub specie formae*, aquele para o qual a técnica da obra é sua forma de comunicação natural” (LUKÁCS, 1981, p.74).

Ora, qual a diferença entre essa definição e a ideia de produção inconsciente que encontramos em Kant? No § 46, Kant afirma: “o próprio autor de um produto, que ele deve a seu gênio, não sabe como as ideias para tanto encontram-se nele e tampouco tem em seu poder imaginá-las arbitrariamente ou planejadamente e comunicá-las a outros em tais prescrições, que as ponham em condição de produzir produtos homogêneos” (KANT, 1993, p.153). Já no § 45 encontramos a afirmação de que a “arte bela tem que passar por natureza”, pois ela, “a arte, que como natureza fornece a regra”. E, mais adiante: “um produto da arte, porém, aparece como natureza pelo fato de que na verdade foi encontrada toda a exatidão no acordo com regras segundo as quais, unicamente, o produto pode tornar-se aquilo que ele deve ser, mas sem esforço” (KANT, 1993, p.152).

Em Kant também o artista se submete inconscientemente às leis do material, mas seu produto torna-se arte bela quando produz uma forma de reconciliação entre natureza e arte, que se dá pela natureza pensada como “produção mediante liberdade, isto é, mediante um arbítrio que põe a razão como fundamento de suas ações” (KANT, 1993, p.149). É uma forma que “dá muito a pensar”, diz Kant, mas a arte ao possibilitar o livre jogo das faculdades pacífica e é uma manifestação da natureza enquanto liberdade.

No jovem Lukács que já começa a demonstrar que o sujeito transcendental é histórico, não há reconciliação entre arte e natureza, mas experiências históricas inadequadas, a obra é uma unidade de experiência individual imediata e de valor universal, mas que resulta em dissonância e mal-entendido. O que significa que a arte não é forma de expressão ou de comunicação da subjetividade do artista, mas uma forma de escapar dela e do solipsismo; não há redenção na e pela obra e, portanto, não é possível como em Schiller, – leitor de Kant – conferir um acento ético ao comportamento estético. Compreender a existência da obra significa adotar o procedimento crítico instaurado por Kant, ou seja, enfrentar as ambiguidades da nostalgia de uma comunicação adequada, unívoca e transparente, perceber como ela instaura comportamentos inadequados; e, em última instância, enfrentar a fratura do conhecimento e os limites e possibilidades da experiência.

Adorno, leitor do jovem Lukács, observa na *Teoria estética* que se em Kant a arte é amputada de seu conteúdo, o prazer que ela proporciona é o de um “hedonismo castrado, um prazer sem prazer”, pois “não há nenhuma arte que não contenha em si, negado como momento, aquilo de que ela se desvia; ao que é desprovido de interesse deve juntar-se a sombra do interesse mais feroz, se pretende ser mais do que simples indiferença” (ADORNO, 1982,p.22).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor, *Notas de literatura*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003.

_____. *Teoria estética*. Lisboa: Ed. 70, 1982.

JUNG, W. *Wandlungen einer ästhetischen Theorie: Georg Lukács Werke 1907 bis 1923*. Köln, 1981.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LUKÁCS, György. *L'Âme et les Formes*. Paris: Gallimard, 1974.

_____. *Probleme des Realismus*, III. Berlin: Luchterhand Verlag, 1965.

_____. *Philosophie de l'Art (1912-1914)*. Paris: Klincksieck, 1981.

ROCHLITZ, Reiner, *Le jeune Lukács. Théorie de la forme et philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1983.

ROHDEN, Valerio. Aparências estéticas não enganam. In: DUARTE, Rodrigo. (Org.), *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

ERNST CASSIRER E A ANALÍTICA DO HOMEM

Vinicius de Figueiredo*

Universidade Federal do Paraná – CNPq

I

Nos manuais sobre filosofia contemporânea, é comum encontramos a ideia de que parte considerável da filosofia alemã do início do século XX se definiu a partir de um esforço coletivo de superar a hegemonia lograda pelo naturalismo no fim do século XIX. Um exemplo: conforme Heimsoeth, foi sob esse fundo polêmico que tanto a fenomenologia quanto o neokantismo promoveram um “alargamento e aprofundamento da Problemática do conhecimento”, estimulando “a reflexão em torno dos pressupostos e fundamentos do conhecimento histórico e, muito principalmente, do conhecimento nas chamadas ‘ciências do espírito’”.¹ Nas palavras de Heimsoeth, “as estruturas formais sintéticas *a priori* próprias das ciências, que se ocupavam da esfera da realidade das coisas humanas do espírito, passaram assim a reclamar e obtiveram já aí uma caracterização própria, em face das categorias e métodos utilizados pelas ciências da Natureza”.² Heimsoeth tem aqui em mente o empenho de Simmel, Troeltsch, Weber e outros, dentre os quais, embora a partir de uma filiação diversa, se inclui Cassirer, cujo programa filosófico teve como motivação expressa contemplar a reivindicação de legitimidade de ciências atinentes à “esfera da realidade das coisas humanas do espírito”.

* Esse texto foi publicado na revista “Daimon” (2009).

¹ CASSIRER, 2001, p.18-19.

² ORTH, E. W. Zur Konzeption der cassireschen Philosophie der symbolischen Formen. In: CASSIRER, E. *Symbol, Technik, Sprache*. Organização Ernst W. Orth e John M. Krois. Hamburg: Felix Meiner, 1985, p.165-201.

É o que atesta o relato que Cassirer nos fornece em *A filosofia das formas simbólicas*, de 1923, sobre a gênese desta sua obra. Foi através da tentativa de aplicar os resultados obtidos em *Conceito de substância e conceito de função* (1910) aos problemas inerentes à filosofia do espírito, que Cassirer teria se dado conta de que “a teoria geral do conhecimento na sua concepção tradicional [...] é insuficiente para um embasamento metodológico das ciências do espírito”.³ A descoberta do “âmbito da subjetividade pura”, mais amplo que o do *Erkennen*, teria levado Cassirer a ampliar o alcance até então concedido ao método científico, o qual, enquanto permanecesse restrito às ciências naturais, permanecia limitado a uma dentre as várias configurações de que o espírito investe o mundo como totalidade de fenômenos. Em face dessa limitação, justificava-se empreender “uma teoria geral das formas de expressão do espírito”⁴ – desafio pelo qual responderá, no início da década de 1920, a filosofia das formas simbólicas.

A mesma referência à divisão instituída por W. Dilthey (historiada, dentre outros, por Heimsoeth) entre *Natur-* e *Geisteswissenschaften* é retomada por Cassirer ao fim da vida, em *Ensaio sobre o homem*, mas, a essa altura, o problema das ciências do espírito será objeto de uma apresentação muito diversa do que permitiria supor sua formulação inicial. E nossa questão preliminar ao exame da natureza da filiação de Cassirer a Kant reside em definir se, assim como a letra, mudou também o espírito, ou se, ao contrário, o núcleo dos problemas levantados por Cassirer permaneceu, da década de 1920 à década de 1940, essencialmente inalterado. Defenderemos esta última hipótese.

Comparemos os dois momentos. Em 1923, Cassirer introduzia sobre a teoria da formação dos conceitos e juízos nas ciências naturais uma “especificação” capaz de dar conta de questões que lhe eram irredutíveis. A constatação de que o conhecimento “representa apenas um tipo particular de configuração na totalidade das apreensões e interpretações espirituais do ser” fornecia a justificativa para a ampliação da sua problemática rumo a “outros modos de configuração dentro da totalidade da vida espiritual”, os

³ CASSIRER, 2001, p.20.

⁴ CASSIRER, E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. In: *Gesammelte Werke* (Hamburger Ausgabe), Bd. 6, p.VII.

quais, enquanto “formas específicas de ‘objetivação’”, testemunhariam, eles também, a atividade formadora do espírito.⁵ Eles *também*, pois, anteriormente à publicação de *Filosofia das formas simbólicas*, o conhecimento natural já havia sido tomado por Cassirer como sendo, essencialmente, uma produção simbólica. Como assinala Ernst W. Orth,⁶ o termo “*forme symbolique*”, cunhado por Pierre Duhem (*La Théorie Physique, son objet et sa structure*, 1906), comparece em mais de uma passagem de *Substância e função*, publicado por Cassirer em 1910, para elucidar os pressupostos da construção científica. Desde essa época remota, portanto, o juízo era interpretado por Cassirer, nisto já reportando-se a Kant, como “condição *sine qua non* para que a objetividade fosse *concebível*”,⁷ a diferença está em que, de 1923 em diante, a objetividade sob exame se revelaria mais abrangente do que deixava entrever o tipo de formação conceitual (*Begriffsbildung*) subjacente às ciências exatas.⁸ O passo dado com o aparecimento de *A filosofia das formas simbólicas*, em conformidade com essa intuição inicial, residiu na radicalização do projeto crítico idealista, cujo núcleo original – a defesa do caráter constitutivo da consciência, referendada pela alusão de Cassirer à Dedução transcendental dos categorias da *Crítica da razão pura* – via-se assim ampliado, a ponto de contemplar a novidade trazida pelas ciências do espírito. Uma ampliação baseada na convicção prévia do aspecto “espiritual” das teorias sobre a natureza – tese que já havia engendrado, antes de 1923, uma denúncia vigorosa dos dogmas do naturalismo.⁹

⁵ Em busca das prerrogativas da “análise crítica” na trajetória de Cassirer, deve-se remontar mesmo ao período que antecede *Substância e função*. Afinal, em *O problema do conhecimento na filosofia e nas ciências modernas* (1906-7), Cassirer, polemizando com a “ilusão do conceito”, própria ao cientificismo, já transitava no horizonte crítico-idealista que não cessaria de explorar em toda sua carreira, como atestam essas linhas do Prefácio: “Apenas a análise crítica, que desvela a construção interna e normativa da ciência a partir de seus princípios, pode desenraizar esse dogmatismo próprio da perspectiva costumeira. O que este toma como conteúdo autossuficiente e delimitado solidamente, se revela como uma condição parcial e intelectual do ser, como um momento conceitual isolado, cuja verdadeira eficácia requer o sistema total de nossos conhecimentos fundamentais” (CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, in: *Gesammelte Werke*, op. cit., Bd.2, p.IX-X..

⁶ CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.40.

⁷ CASSIRER, 1994, p.43.

⁸ *Ibid.*, p.50.

⁹ CASSIRER, 2001, p.19.

Em 1944, data da última obra publicada em vida por Cassirer, o tom, por certo, é outro. Logo no início de *Ensaio sobre o homem*, lê-se que o *problema antropológico* remonta à Grécia clássica, e que, do “conhece-te a ti mesmo” socrático à tríade formada por Nietzsche, Freud e Marx, o Ocidente não parou de se perguntar pelo que *define o homem em seu ser*. O fim do século XIX assistiu, isto sim, a um momento peculiar dessa pergunta fundamental, representado pela “crise do conhecimento de si do homem” (eis o título do primeiro Capítulo do *Ensaio*), originada pelo dissenso relativo ao método capaz de sistematizar “os diferentes impulsos que encontramos na natureza humana”.¹⁰ Já a escolha dos termos dá ideia do novo alcance que Cassirer atribui à sua descoberta inicial. Enquanto, em 1923, o desafio imposto pela irreducibilidade das ciências do espírito ante as ciências naturais justificava o programa da filosofia das formas simbólicas, em 1944, a definição do homem enquanto *animal simbólico*, derivada do projeto inicial de alargar a problemática do conhecimento, será a chave de leitura com base na qual Cassirer interpreta a história do pensamento no Ocidente. Da Grécia para cá, assistiríamos a uma trajetória essencialmente linear, animada pelo problema antropológico. Em suma, passados vinte anos, a resposta ao desafio metodológico representado de partida pelas ciências do espírito, em que havia se empenhado o próprio Cassirer, reaparece como sendo o último capítulo da lenta e progressiva descoberta de si do homem.

Considerando as coisas mais de perto, porém, nada faz crer que, sob a mudança de tom e de formulação, se encontre alguma ruptura conceitual ante o questionamento a que Cassirer inicialmente submetera o naturalismo. Tudo faz crer que a teorização das ciências humanas o conduziu à antropologia filosófica e, para os efeitos de um comentário como o nosso, a passagem seria previsível desde o início, o destaque progressivo dado ao *homem* explicando-se como simples diferença de ênfase. Convém notar, em favor disso, o duplo ganho da definição do homem enquanto *animal simbólico*: conferindo “unidade conceitual” à diversidade das mani-

¹⁰ *Ibid.*

festações humanas,¹¹ ela representa não apenas um princípio metodológico privilegiado, como possibilita retirar seus dividendos sob a forma de uma teleologia do espírito, cuja enunciação peremptória estará reservada para o *Ensaio sobre o homem*. Nesse texto, quando retomar todo o percurso, Cassirer poderá apresentar o cientificismo do século XIX (como, de resto, todo tipo de naturalismo) como o epifenômeno da crise por que passou, na modernidade, o conhecimento de si do homem – uma crise relativa ao método pertinente à abordagem de um objeto cuja existência, Cassirer não deixará de sublinhar, *sempre esteve fora de questão*. Toda demora em que se resume a civilização explica-se, desse ponto de vista, pelas dificuldades envolvidas no reconhecimento da *nostra* própria natureza, que é simbólica. O que é dizer, a título de comentário preliminar aos planos de análise por que se move Cassirer, que a teleologia de 1944 se enraíza, sim, na descoberta metodológica de 1923 – pois, ao explicitarmos a natureza simbólica do homem, unificamos, por meio dela, o conjunto das manifestações transcorridas na história da humanidade. Mito, linguagem, arte e conhecimento são-nos apresentados como formas simbólicas que, embora distintas entre si, remetem todas ao aspecto que singulariza o homem dentre os animais – o *Faktum* de pertencer a um *universo simbólico*.¹²

E isso é o que basta para formularmos a suspeita com a qual gostaríamos de iniciar este texto. Até que ponto a utilização que faz da noção de símbolo não termina por reconduzir Cassirer à assimilação entre *natureza* e *espírito*, que ele pretendeu superar, na polêmica inicial que travou com o cientificismo e da qual resultou a filosofia das formas simbólicas? Até que ponto, em suma, o *símbolo*, tal como concebido por Cassirer, não o condena a oscilar entre *espiritualização da natureza* e *naturalização do espírito*? A fim de ensaiarmos uma resposta a essa questão, vale examinar, em linhas gerais, o que Cassirer compreende por essa noção basilar de seu programa. E, visto que sua filosofia anuncia publicamente sua dívida com

¹¹ HEIMSOETH, 1938, p.40.

¹² CASSIRER, 1994, p.48-49.

o kantismo, reaver o significado que Cassirer outorga à categoria de *símbolo* será também assinalar os cortes que ele operou sobre o legado kantiano, sob o pretexto de, a partir dele, pensar a novidade representada pelas ciências do espírito.

II

Conforme a “Introdução e exposição do problema” que, em 1923, Cassirer faz preceder à abordagem da linguagem, do mito e do conhecimento, todas as formas simbólicas possuem em comum o fato de testemunharem a “força primeva formadora, e não apenas reprodutora” do espírito humano.¹³ Eis-nos assim diante da tese, cara ao pensamento moderno alemão, de que a consciência é ativa nas suas relações com a matéria:

Ela [i.e., qualquer autêntica função do espírito humano] não se limita a expressar passivamente a presença de um fenômeno, pois possui uma energia autônoma do espírito, graças à qual a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado “significado”, um conteúdo ideal peculiar. Isto é válido tanto para a arte como para o conhecimento, para o mito tanto quanto para a religião. Todas essas manifestações do espírito vivem em mundos peculiares de imagens (*Bildwelten*), nos quais os dados empíricos não são simplesmente refletidos, e sim criados de acordo com um princípio autônomo. E é por isso que cada uma dessas manifestações produz suas próprias configurações simbólicas que, se não são iguais aos símbolos intelectuais, a eles se equiparam no que diz respeito à sua origem espiritual.¹⁴

Sob a reivindicação de uma “energia autônoma do espírito” que confere significação aos fenômenos, é fácil reconhecer o princípio kantiano, familiar ao conjunto dos neokantismos, de que a experiência é determinada pela razão. A novidade anunciada por Cassirer está no fato de que tal energia não se limita ao âmbito do conhecimento, operando também em

²⁹⁰ Id., 1928, apud ORTH, 1985, p.172.

²⁹¹ Id., 2001, p.21.

outras modalidades de apreensão do real, tais como o mito ou a arte. Veem-se suspensas, a partir daí, as prerrogativas que os partidários do conhecimento natural presumiam dispor, já que as ciências duras não possuem nenhum respaldo ontológico; antes, elas se reportam a uma produção da consciência que, sublinha Cassirer, está longe de constituir privilégio seu. Contra o que Heimsoeth, fazendo a história inicial do processo examinado aqui, irá designar como o partido naturalista do “monismo metodológico”,¹⁵ Cassirer sustenta que nenhuma disciplina ou saber pode reivindicar o monopólio simbólico. Ao contrário, a atividade graças à qual o real é trabalhado pelo espírito apresenta-se por toda a parte: formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos, tudo atesta que o homem vive em um *universo simbólico* que faz com que a inteira apreensão de que é capaz ocorra “pela interposição desse meio artificial”,¹⁶ que cabe à filosofia, no plano universal que lhe é próprio, analisar. A distinção entre *Natur-* e *Geisteswissenschaften*, assim, é superada em favor do exame da diversidade das atividades de simbolização da consciência – e isso se traduz pela incorporação de temas que, ao ver de Cassirer, Kant, embora tendo interditado a ontologia em favor de uma analítica do entendimento, a bem dizer *pressentira*, mas não *analisara*:

Essa analítica, conforme a condição da ciência com que se defrontara Kant, e que ele pressupôs por toda a parte como fundamento constante, era reportada em primeira linha à ciência exata, ao fato da matemática e da ciência matemática da natureza. [...] O “*Faktum* das ciências do espírito”, como se apresenta a nós hoje, Kant não o conheceu e, em sua forma atual, ainda não podia pressupor. Ele apareceu no curso do século XIX e só pouco a pouco se tornou aí sua problemática filosófica consciente e própria. É neste ponto que a filosofia das formas simbólicas procura intervir. Também sua questão dirige-se, não ao ser absoluto, mas ao conhecimento do ser; também aqui abandona-se a ontologia dogmática e em seu lugar deve se subs-

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ CASSIRER, 2001 p.22.

tituir a tarefa decisiva de uma analítica. Mas essa analítica não se dirige mais ao entendimento, à condição do saber puro. Ela quer abarcar o inteiro círculo do mundo da compreensão (*Weltverstehen*), e descobrir as diferentes potências, as forças espirituais elementares que concorrem nele.¹⁷

A filosofia das formas simbólicas assume, assim, o aspecto de uma analítica geral da experiência – tomando a *experiência* em uma acepção alargada; longe de incluir apenas o campo do conhecimento natural, ela passa a abarcar modalidades de relação com o real que o neokantismo inaugural de H. Cohen, segundo Cassirer, negligenciara. A novidade anunciada pela filosofia das formas simbólicas, de acordo com isso, formula-se como ampliação da teoria da experiência em voga em Marbourg, visto que a revolução copernicana “já não se refere mais apenas à função lógica do juízo”.¹⁸

Assim, Cassirer, embora sem abandonar o legado da escola de Marbourg, faz o acerto de contas com Cohen, que, a seu modo, também compartilhara (ao menos segundo o juízo de Cassirer) do prejuízo naturalista acerca do privilégio da experiência, que agora se quer superar. Trata-se, porém, de um acerto de contas interno ao neokantismo, como fica claro quando se considera que o naturalismo terá suas prerrogativas suspensas por Cassirer através da *radicalização* do programa analítico que já fôra privilegiado por Cohen. A revolução na forma de pensar que a *Crítica da razão pura* impusera ao conhecimento científico será, doravante, estendida “a todas as direções e a todos os princípios da configuração espiritual”.¹⁹ O primado da função sobre o objeto passa a valer irrestritamente: aplica-se não só ao caso da “função cognitiva”, à qual se via até então limitado, mas

¹⁷ Id., 1994, p.48.

¹⁸ PHILONENKO, A. *L'école de Marbourg: Cohen – Natorp – Cassirer*. Paris: Vrin, 1989, p.128.

¹⁹ “Aqui, a *Crítica do juízo* é central”, diz Orth, comentando o texto publicado por Cassirer em 1918, *Kant – vida e doutrina* (ORTH, 1985, p.177) e seu lugar na problemática emergente das formas simbólicas. Considerando que, além do prestígio que exerceu junto a Windelband e Rickert (FERRARI, M. Neokantismo como filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Richert. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 3, p.367-388, set, 1998.), a interpretação kantiana da faculdade-de-julgar protagonizou o célebre estudo publicado em 1923 por A. Bäumlér sobre o problema do irracional na estética e na lógica do século XVIII, seria oportuno, noutra ocasião, rever os pressupostos comuns da recuperação da *Crítica da faculdade do juízo* na filosofia alemã do início século XX.

também à do “pensamento linguístico, do pensamento mítico-religioso e da intuição artística”. E assim, “a crítica da razão transforma-se ... em crítica da cultura”,²⁰, não apenas revalidando o ideal de análise, no sentido inaugurado por Kant, como também ampliando-o, a ponto de fundar sobre ele o projeto do “exame mais geral da totalidade da consciência (que remete a determinadas condições fundamentais da unidade, às condições da conexão, da síntese e da representação espirituais em geral”.²¹ Pode-se sem dúvida comentar a novidade de Cassirer em relação a Cohen como representando o “abandono do solo da lógica transcendental em prol daquele da psicologia”,²², mas sem perder de vista que, aos olhos de Cassirer, essa “ruptura” responde a uma *exigência interna* ao programa subscrito por Cohen. O ponto, como se poderá perceber em seguida, não é sem importância para compreendermos a natureza da apropriação que Cassirer fez do kantismo. A literatura não deixou de assinalar o papel que a *Crítica da faculdade do juízo* teve nesta mudança de curso no neokantismo, representada pela passagem de H. Cohen a Cassirer.²³ De nossa parte, gostaríamos de insistir sobre o fato de que, antes mesmo de 1790, isto é, já na *Crítica da razão pura*, a problemática transcendental aparecia como sendo mais ampla do que a Lógica da verdade. Desde o início, o tribunal da razão esteve longe de limitar-se a examinar a sua função cognitiva. Kant é muito claro sobre isso no segundo Prefácio da *Crítica*: se o primeiro resultado da revolução copernicana em filosofia é circunscrever o conhecimento especulativo ao âmbito fenomênico, mostrando que o objeto é sempre determinado pela aplicação dos conceitos do entendimento ao sensível, isso não é tudo. Porém, como mostra o texto de 1938 transcrito acima, Cassirer a resume, no que ela possui de essencial, à Analítica – e por isso, não surpreende que imponha a si mesmo a tarefa de expandir o motivo ana-

²⁰ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, A 247/B 303.

²¹ *Ibid.*, A 62/B 87.

²² CASSIRER, 1994, p.70.

²³ *Ibid.*, p.67.

lítico, presente na primeira *Crítica*, para outras regiões do saber que a análise de Cohen (e, antes dele, a Analítica de Kant) havia, pressentimentos à parte, subestimado. Afinal, ao lado do *Faktum* da matemática e da filosofia natural, perfila-se também o *Faktum* das ciências do espírito. E eis-nos, assim, diante da inflexão da crítica da razão em crítica da cultura. Uma inflexão que, pode-se começar a perceber agora, tem por base uma leitura da *Crítica* que, deixando em segundo plano a função específica e positiva que a dialética transcendental possui em seu interior, prepara a abordagem dos temas que, a crer em Cassirer, o século XIX privilegiou sem, todavia, ampará-los por uma reflexão metodológica à altura. À primeira vista, poderá parecer natural que Cassirer, tematizando o saber, a cultura, a religião e a arte, termine por apropriar-se de problemas que o hegelianismo já havia certificado como filosoficamente relevantes. Mas essa proximidade não deve nos enganar: enquanto Hegel fecha o balanço do kantismo sublinhando a novidade da dialética em relação à ingenuidade da analítica – o que o leva a fazer pouco dos saberes do entendimento e, na *Lógica*, a expor o engendramento dialético das categorias – Cassirer, de seu lado, ampliará o motivo analítico a ponto de poder reabsorver, em seu interior, tudo aquilo que, da arte à religião, passando pelo mito e pela história, na época de Kant ainda não constituía objeto da ciência.

III

Conforme adverte Kant na última seção da “Doutrina transcendental da capacidade de julgar”, a analítica transcendental, tomando o lugar da *ontologia generalis*, desaloja a metafísica para dar lugar à epistemologia, isto é, ao exame das condições de possibilidade do conhecimento da natureza.²⁴ Vimos, de início, que Cassirer sublinha o caráter idealista da revolução copernicana em filosofia, ao mesmo tempo em que avalia que Kant não tirou dela todos os dividendos, o que se traduz na exigência de

²⁴ *Ibid.*, p.172.

transformar a inflexão da crítica da razão em crítica da cultura. Fazê-lo requer alargar a noção de *teoria* subjacente à Lógica da verdade, apresentada na primeira parte da “lógica transcendental” kantiana,²⁵ de modo a abarcar, sob o motivo analítico, os temas trazidos com o advento das “ciências do espírito”.

É, portanto, através do alargamento da noção de *teoria*, que Cassirer poderá reencontrar, à luz de seus próprios pressupostos, os temas que Kant alojara inicialmente alhures: na dialética transcendental, caso não vejamos aí apenas uma crítica da ilusão, nos opúsculos sobre a história, na antropologia pragmática e – de modo, digamos, “canônico” – na *Crítica da faculdade do juízo*. Isso significa que o projeto proposto por Cassirer de elaborar uma analítica geral passa, assim, a depender da recondução de todo tipo de manifestação espiritual à *atividade categorial de determinação de objetos* que Kant circunscrevera nos limites da analítica transcendental. Uma tarefa de que Cassirer se incumbiu através do recurso que faz à noção de símbolo e à atividade que ele implica, subjacente a todas as manifestações do espírito. *Teoria*, aqui, já não remete exclusivamente à ciência; como dirão os analíticos na via já trilhada por Cassirer, a teoria é um *framework* – isto é, um “esquema de pensamento” ou “horizonte” que pauta nossas ações mais ordinárias –, e a razão disso está no fato de que o saber se enraíza na determinação recíproca entre forma e conteúdo, que precede e condiciona toda unidade objetiva. Daí que o objeto não seja senão função da consciência, a “forma de sua própria atividade”,²⁶ a evidência material da realização do espírito. Por essa via, já nos encontramos bem próximos do núcleo do idealismo crítico pleiteado por Cassirer: só há representação ali onde a consciência recuou diante do ser, ali onde ela se diferenciou das impressões a fim de configurá-las em uma idealidade significativa. Por isso, o real jamais é reproduzido *ipso facto*, ele é toda vez uma expressão do espírito. Por certo, esse recuo frente à matéria admite

²⁵ CASSIRER, 1994, p.339.

²⁶ KANT, 2008, A, p.132; B, p.171 ss.

uma hierarquia. Como mostra o primeiro volume de *Formas*, a fala representa um ganho simbólico frente ao gesto, pois o som “flutua no éter da significação”.²⁷ Quanto maior for o distanciamento da matéria, mais complexa a simbolização. Porém, mesmo no seu grau mais próximo do sensível, na mímica, a linguagem dispõe de pregnância simbólica e, nessa medida, expõe conteúdos ao invés de simplesmente reproduzi-los. Daí justificar-se a elaboração de uma analítica das “diversas leis e formas da expressão”²⁸ sob as quais *se diz* o mundo.

Sigamos ainda o autor de *As formas simbólicas* e do *Ensaio sobre o homem*. Tanto o conhecimento quanto as demais formas simbólicas implicam uma conformação do campo sensível, e o *conhecer* já opera, ele também, no nível pré-científico da percepção, podendo ser tratado como um dentre outros capítulos da relação da consciência com o sensível. Cassirer submete a consciência cognitiva a uma análise fenomenológica que, aproximando-a de outras formas de compreensão do sensível, faz dela uma modalidade de inscrição originária do homem no mundo. “O homem vivia em um mundo objetivo muito antes de viver em um mundo científico”.²⁹ Como se vê, Merleau-Ponty possuía boas razões para interessar-se pelas análises de Cassirer. Comum a ambos, há a apropriação da ideia de *reflexão*, legada por Kant, associada com a ideia de *estrutura*. Mas há diferenças de peso: enquanto, para Merleau-Ponty, a estrutura é “sentido encarnado”, “organização latente” que o modelo só faz explicitar, para Cassirer, ao contrário, a significação simbólica é uma estruturação espiritual da realidade cujo princípio é *exterior* à matéria sensível. Onde há signo, mesmo que este se aproxime da simples figuração do real (tome-se outra vez o caso da linguagem mimética), já há recuo e, nessa medida, espiritualização da matéria. Ora, se toda matéria espiritualizada é *objetiva*, é porque, ao diferir do dado, a consciência ordena este último em relações que permitem unificá-lo a uma distância que só

²⁷ CASSIRER, 2001, p.33.

²⁸ KANT, 2008, A, p.51; B, p.75.

²⁹ CASSIRER, 1994, p.337.

tende a aumentar: a faculdade de julgar – que Kant situara primeiramente na base do esquematismo³⁰ – é aqui considerada a um só tempo *abstração e atividade constituinte*.

É o que fica claro numa página de *A filosofia das formas simbólicas* em que Cassirer polemiza com o sensualismo. Limitando a sensibilidade “ao mundo das ‘impressões’, ao dado imediato das simples sensações”, o sensualismo ignora “que também existe uma atividade do próprio sensível, [...] que se manifesta nos mais diversos campos da atividade espiritual”, e graças à qual é produzido um “*mundo de símbolos* próprio e livre, situado ao lado e acima do mundo das percepções: um mundo que, de acordo com a sua natureza imediata, ainda traz as cores do sensível, as quais, porém, representam uma sensibilidade já configurada e, portanto, dominada pelo espírito”.³¹ Esse domínio será tanto maior, quanto maior for o grau de abstração, e agora já se admite que, na passagem do caso à regra – o equivalente à passagem que, em Kant, a faculdade-de-julgar perfaz da intuição ao conceito –, seja violada a cláusula sensível que a *Crítica da razão pura* impusera ao processo de determinação de objetos. Já não vige mais a célebre fórmula, que figurava no início da lógica transcendental, de que “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”.³² Ao contrário, a progressiva supressão da realidade perceptiva é admitida, a ponto de Cassirer, no *Ensaio sobre o homem*, terminar afirmando que a ciência moderna, sabidamente abstrata, “é a última etapa do desenvolvimento mental do homem, e pode ser vista como a mais alta e característica façanha da cultura humana”.³³

Eis que desse modo Cassirer reinveste o conhecimento científico de velhas prerrogativas, para a quais a *Fenomenologia da percepção*, embora próxima em certos aspectos e sobretudo, problematizações da filosofia das formas simbólicas, tratou de cerrar as portas. Neste aspecto, a lembrança

³⁰ KANT, 2008, A 132/B 171 ss.

³¹ CASSIRER, 2001, p.33.

³² KANT, 2008, A 51/B 75.

³³ CASSIRER, 1994, p.337.

de Merleau-Ponty pode ajudar a esclarecer, em suas linhas gerais, o projeto de Cassirer. Lá, a reflexão é uma prática estruturada que permanece sempre lacunar, indeterminada, e é o caráter reflexionante da estrutura que a torna necessariamente inacabada;³⁴ aqui, a reflexão opera um recuo diante do sensível, inaugurando um movimento mediante o qual a consciência, diferindo dele, *realiza* sua função espiritual. Dizíamos que a significação simbólica é uma estruturação espiritual da realidade cujo princípio é exterior à matéria sensível. Com efeito, sempre caberá à consciência animar toda significação possível, coordenando o visível segundo modos de compreensão próprios; só que tais modos próprios, ao invés de terem sua origem na estrutura lógica de um entendimento atemporal, como em Kant, estão na origem e são a expressão da *progressiva estruturação* da experiência, desde sua conformação elementar a sua idealização mais radical. Ora, se os modos próprios abandonaram a estrutura lógica da razão para se alojarem por toda parte em que há cultura, o intuito crítico terá de cobrir um conjunto de elementos muito mais vasto do que aparentemente supusera Kant: é toda a história do homem e qualquer modalidade de simbolização, o que agora lhe concerne. As prerrogativas recobradas pela ciência operam nesse contexto e, de acordo com isso, não se fundam no fato de que elas, ciências, sejam mais próximas da verdade do que o mito ou a religião. Afinal, o único crivo para hierarquizar as formas simbólicas passou a ser o binômio sensível/abstrato: a medida do símbolo só pode ser obtida do recuo que ele promove frente à percepção.³⁵ Mas isso é o que basta para que Cas-

³⁴ "Merleau-Ponty busca a unidade da forma e da significação pela afirmação de que o objeto (sensível, cultural, científico, filosófico) é reflexionante e avesso à determinação completa. A noção de estrutura viria, justamente, revelar essa reflexão que é posição e reposição de uma unidade global (forma-significação, forma-matéria) e inacabada, que carrega em si mesma sua produção, isto é, sua historicidade imanente" (CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.223). Merleau-Ponty encontrou na reflexão da *Crítica da faculdade de julgar* inspiração contra o que apontara ser, em *As estruturas do comportamento*, o intelectualismo de Husserl, o que atesta a relevância que a terceira *Crítica* também exerceu no interior da tradição fenomenológica. Isso não quer dizer que o projeto merleau-pontiano de empreender uma gênese do sentido a partir de uma análise da percepção seja localizável em Kant. Para um excelente apanhado desta discussão, ver Luis D. Moutinho, *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006, p.86 e ss.

³⁵ "Em nossos conhecimentos científicos, reduzimos a diferença entre duas cores, digamos vermelho e azul, a uma diferença numérica. Declarar que o número é mais real que a cor é uma maneira muito inadequada de falar. O que se quer de fato dizer é que ele é mais geral" (CASSIRER, 1994, p.130).

sirer possa então reescrever sua própria teleologia do espírito, cuja história coincide com o paulatino conhecimento de si do homem, isto é, de sua faculdade de simbolização. Pois, se o homem *simboliza* desde tempos imemoriais, foi só recentemente, na modernidade – e sobretudo no século XVIII, com o iluminismo – que ele se tornou consciente disso, quando a utilização de símbolos ainda próximos ao sensível deu definitivamente lugar a uma simbolização manifestamente abstrata. Cassirer pode então adotar a linguagem da teleologia, e comentar como *progresso* processos como os que levaram ao abandono da astrologia em prol de uma astronomia complexa, sem, por força disso, abandonar o privilégio que outorga ao motivo analítico retomado de Kant.

Entende-se, então, em que medida, para Cassirer, a reconstrução do desenvolvimento das formas simbólicas ao longo da história humana coincide com a progressiva marcha do espírito rumo a sua auto-objetivação. Dizíamos que, embora esse léxico recorde Hegel, Cassirer chega a ele por uma via completamente diversa, pois reconstrói a história do espírito a partir da unidade metodológica que obtém através da ampliação da Analítica da razão pura kantiana. O pressuposto sobre o qual transcorre o alargamento do motivo analítico representa uma manobra especulativa surpreendente: com efeito, não é outro que a assunção do esquematismo transcendental kantiano, só que reinterpretado à luz da característica de Leibniz. Pois o processo de intelectualização que, ao ver de Cassirer, pauta as relações entre *forma e matéria*, somente tem êxito porque o signo não é apenas representação e recuo, mas, também, descoberta e “abertura para o desconhecido”:

Já o esquema da *Characteristica generalis* de Leibniz ressalta, como uma vantagem essencial e geral do signo, o fato de que ele não somente serve à representação, como, sobretudo, à *descoberta* de determinadas relações lógicas, e de que ele não apenas oferece uma abreviatura simbólica, do que já é conhecido, como abre novos caminhos rumo ao desconhecido e não dado (*Nicht-Gegebene*). Aqui se confirma, a partir de uma nova perspectiva, o poder sintético da consciência como tal, que se manifesta no

sentido de que cada concentração do conteúdo por ela alcançada a impulsiona, ao mesmo tempo, a ampliar suas fronteiras.³⁶

Dito de outro modo, contra Merleau-Ponty, somente o recuo diante da matéria permite *pensá-la*; contra Kant, esse pensar é invariavelmente *objetivante*. Daí que o movimento de progressão do espírito valha como uma nova e mais complexa determinação do “real”, este último sendo, a rigor, o conjunto de relações com maior ou menor espiritualidade instituído pela atividade simbólica. Como se pode concluir, é a retomada profundamente modificadora de Kant – a ponto de, por meio dele, sermos reconduzidos a Leibniz – o que possibilita a Cassirer introduzir na determinação do sensível pela atividade simbólica níveis de complexificação progressiva, os quais, contudo, *são sempre objetivos*.

Não são pequenas, portanto, as consequências da aceção sob a qual Cassirer toma o signo; tendo-a em vista, dir-se-ia que o neokantismo de Cassirer transcorre sob o fundo de uma concepção “neoleibniziana” da linguagem. Pois o signo, uma vez concebido como construção e descoberta, atravessa e ameaça suprimir a fronteira entre *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*, instituída pela *Crítica* através da reflexão transcendental em polémica aberta contra o que Kant entendia ser o intelectualismo leibniziano.³⁷ Atestando tal movimento, Cassirer, ao menos em um passo, adere explicitamente a Leibniz, afirmando que, “para a ‘característica universal’ [...] esta oposição [entre mundo sensível e inteligível] já não é mais irreconciliável e excludente, uma vez que o sensível e o espiritual estão agora ligados por uma nova forma de reciprocidade e de correlação”.³⁸

Dois pontos, que aqui estão aticulados, merecem destaque. Convenido sobre o caráter *expressivo* do signo, Cassirer terminará sendo levado a

³⁶ CASSIRER, 200, p.67-68 (tradução modificada).

³⁷ No mesmo Apêndice à “Anfibologia dos conceitos de reflexão” em que, nomeando Leibniz, polemiza com o “filósofo intelectualista.” (KANT, 2008, A 267/B 323), Kant define a reflexão transcendental como “o ato pelo qual aproximo a comparação das representações em geral com a capacidade de conhecimento, em que aquele é instituído, e pelo qual distingo se tais representações são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível.” (KANT, 2008, A 261/B 317).

³⁸ CASSIRER, 2001, p.32-33.

transgredir o princípio sobre o qual Kant instituíra a divisão da “Doutrina dos elementos” da primeira *Crítica*. Pois, se já não devemos opor rigidamente “a espontaneidade livre do espírito” à “passividade do sensível”,³⁹ por que deveríamos reeditar a partição elementar entre estética e lógica transcendentais? Por outro lado, a superação do “dualismo metafísico” entre o intelectual e o sensível e o reconhecimento de que sempre buscam um ao outro desobriga-nos de classificar as significações espirituais conforme possam ou não reportar-se à sensibilidade; e, caso possamos mesmo prescindir desta tarefa, que sentido poderia ainda haver em reafirmar a diferença, tão cara a Kant, entre *conhecer* e *pensar*? Como diz Cassirer, a “própria função pura do espiritual precisa buscar a sua realização concreta no mundo sensível, e ela, em última análise, *somente poderá encontrá-la aqui*”.⁴⁰ Em conformidade com isso, deparamo-nos em toda parte com “princípios formativos próprios”⁴¹ e “caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação, isto é, à sua autorrevelação”.⁴² E não poderia ser de outro modo, pois, ao edificar seu idealismo unicamente sobre a atividade categorial da consciência, toda significação passa a ser igualmente *objetiva*. A única diferença entre elas é o grau de emancipação do espírito em relação ao que lhe é dado – e, para Cassirer, quanto mais nos afastarmos deste material, melhor. A boa determinação será aquela que mais profundamente explicitar a autonomia do espírito diante do sensível, embora esta autonomia espiritual, já o sabemos, jamais deixe de visar o sensível como o meio de sua realização objetiva.

IV

Com base nessas indicações, pode-se, agora, arriscar algumas conclusões sobre a natureza da filiação de Cassirer a Kant.

³⁹ *Ibid.*, p.32.

⁴⁰ CASSIRER, 2001, p.33, grifo nosso.

⁴¹ *Ibid.*, p.64.

⁴² *Ibid.*, p.19.

A primeira delas é a de que, para Cassirer, sempre que há significação, há objetividade. O âmbito do pensável coincide com o âmbito da positividade simbólica. Ou seja: não há reflexão sobre a totalidade da experiência que, por sua vez, não seja ou não possa ser experiência, pois toda reflexão é objetivação de conteúdos espiritualizados. Na filosofia de Kant, as coisas se passam diferentemente. Com efeito, a teleologia kantiana se edifica com base na convicção de que nem toda significação é determinável. É isso o que atesta a reflexão tematizada na *Crítica da faculdade de julgar*, na qual se lê que a imaginação *é capaz de operar sem conceito*⁴³ – podendo, em seu livre jogo com o entendimento, prover uma significação não conceitual, cujo valor guarda autonomia em relação à objetividade da experiência e à normatividade prática. A posição sustentada aqui por Kant enraíza-se na primeira *Crítica*, em cuja dialética encontrávamos significações que, embora fossem irreduzíveis à determinação, forneciam para as determinações da experiência seu horizonte compreensivo.⁴⁴ Segundo Cassirer, em contrapartida, a reflexão, ao invés de exprimir uma finalidade entre forma e matéria que torna subjetivamente possível o conhecimento da experiência, torna-se a melhor prova da submissão da matéria à força *configuradora e objetivante* do espírito. Dai por que a noção de símbolo trazida por Cassirer nivele toda atividade espiritual à atividade categorial de determinação de objetos que, em Kant, era circunscrita à analítica transcendental da razão pura. Por conta desse nivelamento, Cassirer poderá alargar a analítica em direção aos “temas” que Kant discutira na dialética de 1781 antes de retomá-los na *Crítica da faculdade do juízo*. E isso não é tudo. Cassirer não só alarga a problemática do conhecimento em direção à percepção, como também a expande rumo à cultura, à história e à linguagem. Todas essas formas simbólicas são convocadas para integrar a história do homem. Em

⁴³ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução Valerio Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, p.64.

⁴⁴ †“Os conceitos da razão”, explica-nos Kant no início da Dialética transcendental, “contêm o incondicionado, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência; algo a que a razão conduz, a partir das suas conclusões extraídas da experiência, algo mediante o qual avalia e mede o grau do seu uso empírico, mas que nunca constitui um membro da síntese empírica.” (KANT, 2008, A 311/B 367-368)

suma, e por referência a Kant, vê-se que, na inflexão da crítica da razão em crítica da cultura, o motivo analítico coloniza e assimila para si o âmbito da Estética e da Dialética transcendentais.

Como é fácil prever, essa apropriação modificadora do idealismo crítico desloca a questão antropológica, tal como aparecera no kantismo, investindo-a de uma natureza muito diversa. Com efeito, em Kant, a humanidade não é tema de um saber analítico. A antropologia kantiana, lê-se no Prefácio da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), não é uma fisiologia; à tematização, ali proposta, do que o *homem é*, soma-se a *do que faz e deve fazer de si mesmo*.⁴⁵ A intersecção entre esses planos – isto é, o enlace entre os aspectos normativo e descritivo aí envolvidos – enseja aquela unidade peculiar entrevista pela perspectiva teleológica, com base na qual a antropologia assimila temas como o gosto, a civilização, o luxo, todos baseados em princípios econômicos cuja inteligibilidade só pode ser a da filosofia da história. Mas a história universal do mundo é só “uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais”;⁴⁶ ao filósofo da história concebido por Kant compete tomar os eventos *como se* configurassem um sistema das ações humanas – revelando-se, assim, mais versado no tipo de saber *não objetivo* próprio dos dialéticos do que na positividade com que se revestiram as ciências do espírito ao longo do século XIX. O motivo disso remonta à definição, apresentada por Kant na Dialética transcendental, das ideias racionais como significações que, avessas a toda e qualquer determinação positiva, permanecem todavia cruciais para o conhecimento:

Embora tenhamos de dizer dos conceitos transcendentais da razão que *são apenas ideias*, nem por isso os devemos considerar supérfluos e vãos. Pois ainda quando nenhum objeto possa por eles ser determinado, podem, contudo, no fundo e sem serem notados, servir ao entendimento

⁴⁵ KANT, I. *Kants Werke* (Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1902 ss., v. VII, p.119.

⁴⁶ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução R. Terra & R. Naves. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.22.

de *cânone* que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogêneo; por meio deles, o entendimento não conhece, é certo, nenhum objeto, além dos que conheceria por meio dos seus próprios conceitos, mas será melhor dirigido e irá mais longe neste conhecimento.⁴⁷

Desse enraizamento da teleologia kantiana na Dialética transcendental, conclui-se que a filosofia da história permanece irreduzível a toda determinação. Nisto, a posição de Kant é, rigorosamente falando, irreduzível ao que irá valer adiante – mas, como sugerimos aqui, a partir de premissas opostas, enraizadas em apropriações distintas da Doutrina Elementar da *Crítica* –, com Hegel e Cassirer.⁴⁸ Em Kant, para ir direto ao ponto, a humanidade ainda não é refém do saber absoluto, tampouco sendo, por isso, objeto de uma Analítica.

Podemos voltar, então, a nossa questão inicial, para retomá-la aludindo aos aspectos polêmicos que a filosofia das formas simbólicas trouxe consigo. Será viável escrever a história da humanidade a partir de uma ampliação do motivo da analítica kantiana, como pretendeu Cassirer? Como fazê-lo, sem atribuir ao homem uma essência que seja, a um só tempo, tema da análise e unidade de sua inscrição na história? Ao revelar suas implicações, o projeto de Cassirer de anexar à analítica as ciências humanas parece cobrar seu preço: a história, dissipando os contornos do homem e remetendo sua explicação a causas remotas, devolve-nos sua figura sob uma tal diversidade de formas expressivas que, sem uma natureza pressuposta pela análise, não teríamos sequer como nos assegurar da existência de um mesmo “sujeito” desse processo, capaz de ter assegurada sua unidade temática. Por outras palavras, como nos assegurarmos de estarmos diante de um único e mesmo “homem”? Da polêmica travada

⁴⁷ KANT, 2008, A 329/B 385.

⁴⁸ Tal conclusão reforça um esquema interpretativo do conjunto da filosofia contemporânea pelo qual Bento Prado Jr. manifestava especial apreço. “Não seria o debate filosófico atual, quando é vivo, essencialmente uma tentativa de restabelecer o corte que o pensamento de nosso século infringiu ao sistema kantiano, quebrando-lhe sua instável unidade?” (PRADO JR., 2001, p. 11). Bento há muito explorava a partição entre Estética e Analítica (e não apenas como intérprete – o que o tornou, por exemplo, leitor de G. Ryle –, mas também como filósofo/ensaísta, lançando-se de um território a outro e explorando sua unidade desaparecida). Aqui, busquei acenar para aquela outra partição, entre Analítica e Dialética.

com Heidegger em Davos, em 1929, à referência implícita que lhe faz Foucault no Prefácio de *As palavras e as coisas*, publicado em 1966, a mesma suspeita de fundo se reitera: como empreender uma filosofia da cultura, capaz de fornecer às ciências humanas uma fundamentação reflexiva, sem ceder ao duplo preconceito, antropológico e humanista, conforme o qual o homem dispõe de uma essência inscrita em um processo que a realiza historicamente? A filosofia das formas simbólicas representou o risco de realizar tal aposta.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas : I- a linguagem*. Tradução. M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. In: *Gesammelte Werke*. Bd.2. Hamburger: Ausgabe, 1999.

_____. *El problema del conocimiento – I*. Tradução W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução Tomás R. Bueno São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *Linguagem e mito*. Tradução J. Guinsburg e M. Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Symbol, Technik, Sprache*. Organização Ernst W. Orth e John M. Krois Hamburg: Meiner, 1985.

_____. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, in: *Gesammelte Werke*. Bd.6. Hamburger: Ausgabe, 2000a.

CHAUÍ, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERRARI, M. Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Richert. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, PUF., N. 3, p.367-388, set.,1998.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: NRF – Gallimard, 1966.

HEIMSOETH, R. *A filosofia no século XX*. Tradução L. Cabral de Moncada. São Paulo: Saraiva, 1938.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução. Valerio Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução R. Terra e R. Naves. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Kants Werke*. Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer (Akademie Text-Ausgabe), Berlin: Walter de Gruyter, 1902

MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.

ORTH, E. W. Zur Konzeption der cassireschen Philosophie der symbolischen Formen. In: CASSIRER, E., *Symbol, Technik, Sprache*. Organização Ernst W. Orth e John M. Krois Hamburg: Felix Meiner, 1985. p.165-201.

PHILONENKO, A. *L'école de Marbourg: Cohen – Natorp – Cassirer*. Paris: Vrin, 1989.

PRADO JR. C. Filosofia e belas-letas no século XVIII: prefácio a Franklin de Matos. In: *O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p.9-15.

“KANT FOI UM IDIOTA” OU O SIGNIFICADO CULTURAL DO KANTISMO SEGUNDO NIETZSCHE

Márcio Benchimol

Unesp/Marília

Igualdade com o inimigo – primeiro pressuposto de um duelo honesto...
(Nietzsche, *Ecce homo*)

Só ataco coisas que são vitoriosas...

Nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa apenas como que de uma potente lente de aumento com a qual se pode tornar visível uma situação de perigo geral, porém fugidia, pouco apreensiva.
(Idem).

É fato suficientemente conhecido que Schopenhauer, ao considerar o mundo como vontade e representação, toma como base e desenvolve a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si. Menos ainda sujeito à dúvida é que a filosofia de Nietzsche jamais poderia ter-se constituído tal como a conhecemos se não fosse pela indisputável influência que recebeu do pensamento de Schopenhauer, fundado na mencionada consideração dúplice do mundo. Assim é que sem Kant não teríamos Schopenhauer, e sem Schopenhauer...

Eis aí uma reflexão que não se deve deixar de fazer quando se fala na recepção nietzscheana de Kant, e que, em verdade, nos recomenda um distanciamento prudente quando nos confrontamos com a estridência algo malsoante das manifestações do Nietzsche mais maduro sobre o pensador de Königsberg. Outra coisa que se dever ter em conta é que a men-

cionada influência de Schopenhauer, por motivos facilmente perceptíveis, não poderia deixar de estender sua sombra sobre a relação de Nietzsche a Kant, a ponto de quase nunca ser tarefa simples distinguir, na recepção deste por aquele, o que foi recebido diretamente e o que foi coado pelo filtro schopenhaueriano. Além disso: claro, Nietzsche é filósofo, e, como muitas vezes ocorre na relação de um filósofo a outro, a sua apreciação de Kant é dependente de um juízo sobre o que seja filosofia, o qual é, conforme ele mesmo ressalta, completamente diverso do kantiano. Trata-se aqui, portanto, muito menos de uma questão de louvor ou demérito, do que de uma divergência quanto ao caráter e os escopos da filosofia. Esta divergência, porém, só poderá ser compreendida em considerando-se o papel e a função atribuída por Nietzsche à filosofia dentro do âmbito geral da cultura.

É quase um lugar-comum a classificação que conta o pensamento de Nietzsche entre as *filosofias da vida*. Mais rara é a percepção de que se trata também de uma filosofia da *cultura*, o que não exclui a referida classificação, mas a complementa e qualifica. Pois a vida que interessa a Nietzsche é, sobretudo e em primeiro lugar, a vida humana, a qual é, em seu modo de ver, necessariamente condicionada e tornada possível pela cultura. Quero com isto significar que para Nietzsche a cultura não é somente condição da existência, mas também instância formadora do homem, determinante de uma configuração específica do fenômeno humano; de maneira que cada formação cultural específica ensejaria o aparecimento de um *tipo humano* peculiar. A tarefa de pensar a vida torna então necessário pensar a cultura, no que está implicado uma tomada de posição frente a ela que será não apenas teórica ou crítica, mas também ativa e prática. Como *médico da cultura* o filósofo não deverá restringir-se a apontar os males da cultura, mas terá também de empreender seu tratamento e cura. Caberá portanto à filosofia, no entender de Nietzsche, a prerrogativa de participar ativamente da determinação dos rumos a serem seguidos pela cultura, e assim, da formação do homem futuro. Assim

sendo, o juízo nietzscheano sobre determinada filosofia será sempre dependente da sua apreciação sobre as formações e projetos culturais com os quais estaria ela comprometida, ou, dito de outra forma, de sua avaliação sobre o efeito que esta filosofia exerce ou deixa de exercer sobre o vir-a-ser da cultura e, portanto, do homem. Ora, como a própria posição de Nietzsche acerca dos destinos da cultura e do homem sofre considerável variação no decorrer de sua produção, não é de estranhar que sua apreciação de uma determinada filosofia possa variar drasticamente, mantendo-se porém inalterado o ponto de vista sob o qual essa apreciação é feita. Nas linhas que se seguem, procurarei indicar essa invariabilidade de ponto de vista no caso específico da filosofia kantiana, apesar da impactante transformação por que passa sua avaliação da mesma.

* * *

A primeira obra publicada por Nietzsche honra Kant como herói. O capítulo 18 de *O nascimento da tragédia* nos fala em tom francamente laudatório de como a *extraordinária coragem e sabedoria de Kant e de Schopenhauer* lograram obter a *mais difícil vitória*, a vitória sobre o frívolo e superficial otimismo que desde Sócrates jazia no seio da cultura ocidental.¹ Tinha origem esse otimismo em uma *representação ilusória (Wahnvorstellung)* vinda à luz por primeira vez na doutrina do mestre de Platão: a de que a razão estaria em condições de, seguindo o fio condutor da lógica, do conceito e da causalidade, penetrar a mais recôndita essência do real, de modo a conquistar um conhecimento absoluto e definitivo do mundo – e mesmo *corrigir* o mundo a partir do conhecimento daquela essência!² Tal era o esteio da poderosíssima *tendência socrática* que, renascida após o obscuro interregno medieval, procurara, desde o início dos tempos modernos, fazer da *ciência* – ou seja, do pensamento racional e conceitual – o princípio supremo e diretor da cultura, propi-

¹ *Die Geburt der Tragödie (GT)*, cap. 18, *Kritische Studienausgabe (KSA)* v. 1, p.118.

² *Idem*, cap. 15, p.99.

ciando, por um lado, o monstruoso e incontrolado espraiamento do saber científico por todas as regiões da realidade e, por outro, a supremacia absoluta e exclusiva de um determinado tipo humano, o homem *científico* ou *socrático*.

Mas aquela representação ilusória trazia consigo uma exigência ao mesmo tempo ética e epistêmica que lentamente preparava a ruína do projeto civilizatório por ela fundado. Refiro-me à exigência da *veracidade absoluta*, da criteriosa busca da verdade, por mais incômoda e inconveniente que se revele, da resoluta eliminação do erro, por mais útil e confortante que este seja. E é precisamente esta exigência que o jovem Nietzsche reconhece como motivação íntima da *filosofia crítica*. O preço da certeza racional é a eterna desconfiança quanto à solidez dos fundamentos de todo conhecimento particular, e mesmo do conhecimento em geral, desconfiança esta que, levada à sua máxima radicalidade, faz finalmente nascer a pergunta sobre os limites do conhecimento, sobre o limite da própria razão. No entanto, a possibilidade de colocar-se diante desta pergunta de forma alguma deve ser pressuposta em todos os filhos da *tendência socrática*, pois é apanágio apenas daqueles que mais profunda e seriamente incorporaram a sua exigência de veracidade, e que não vacilaram em transportá-la mesmo à perigosa região onde a ciência se inverte sobre si mesma. Se em *O nascimento da tragédia* Kant aparece como o grande herói dessa virtude temerária que um Nietzsche mais maduro chamará *probidade* (*Redlichkeit*), é porque seu pensamento marca o momento em que a tendência científica exige a mais absoluta veracidade a respeito de seu próprio fundamento, e acaba por descobrir, malgrado seu, a vacuidade do mesmo. Na primeira crítica, o pensamento científico, que se havia historicamente afirmado em oposição à crença, derrota o que pareceria ser a última crença a restar ilesa: precisamente aquela que fundamentava a sua pretensão de constituir uma cultura universal e eterna sob sua égide. Kant não apenas estabelece os limites do pensamento racional, mas demonstra que por trás destes limites há de permanecer sempre a tão al-

mejada essência do real, castamente escondida do impudente e inquieto olhar da razão. Com a percepção de que o absoluto é intocável pela razão e pelo conceito, se desenha o limite do projeto iluminista da *cultura científica*, abrindo-se espaço para o *conhecimento trágico* e ao possível ressurgimento da *cultura trágica* e do *homem trágico*, segundo o modelo da Grécia de Sófocles, Ésquilo e Heráclito.³

Mas caberia somente a Schopenhauer dar os primeiros passos na efetiva reconquista da sonhada pátria espiritual grega. Kant demonstrou o limite da ciência servindo-se das próprias armas desta, mas, porquanto desconhecesse quaisquer outras, não foi capaz de ir além deste limite. Nisso reside a causa de certa ambiguidade já presente na primeira apreciação nietzscheana do autor das três *Críticas*. Ignorando o potencial civilizatório da arte, que para Nietzsche deveria substituir a ciência como força diretora da cultura, Kant só poderia aparecer-lhe como o último e mais probo dos grandes representantes de uma cultura em vias de extinção, mas não como intelectual intrinsecamente comprometido com o vir-a-ser da cultura e do ser humano, e, portanto, não como filósofo, no sentido autêntico do termo.

* * *

Compreende-se assim, que, já na *Terceira consideração extemporânea*, publicada dois anos após o aparecimento de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche, sem deixar de reconhecer-lhe os grandes méritos, nega explicitamente a Kant o título de filósofo. Terá sido um grande pensador, inclusive dotado de gênio, mas não haveria ultrapassado o grau de douto (*Gelehrter*): *Um douto jamais poderá tornar-se filósofo; pois mesmo Kant não o pôde, mas, em que pese o ímpeto inato de seu gênio, permaneceu até o fim em uma espécie de estado de crisálida. Quem acredite que com essa sentença faço injustiça a Kant não sabe o que é um filósofo, nomeadamente não apenas um*

³ Cf. GT, p.16.

*grande pensador, mas também um homem em sentido pleno; e quando foi que de um douto surgiu um homem?*⁴

É ainda este tipo de concepção da filosofia que está por traz da apreciação nietzscheana do kantismo que vem a lume no aforismo de número 210 de *Para além de bem e mal*. É verdade que ali Kant continua grande, mas não é mais uma *grande natureza*, e sim um *grande crítico* e um grande... *chinês*! *Críticos*, diz Nietzsche, *são ferramentas do filósofo, e por conseguinte, enquanto ferramentas, de forma alguma seriam eles mesmos filósofos. Também o grande chinês de Königsberg foi apenas um grande crítico.*⁵

Na figura do *crítico*, tal como aparece em *JGB*, a exigência de veracidade absoluta ganha uma determinação puramente negativa. Seu talento é muito mais o de negar do que o de afirmar, sua coragem muito mais a de destruir do que a de criar. Já é neste sentido que a *Segunda consideração extemporânea* aponta a *crítica* como uma das três atitudes básicas que o historiador pode adotar frente ao passado. Na verdade, não é tanto o passado o que a *historiografia crítica* quer conhecer e esquadriñar, mas antes o presente, a fim de nele descobrir tudo aquilo que indevidamente sobreviveu à passagem do tempo. Com olhar perscrutador, objetivo e imparcial, ela condena ao desaparecimento tudo o que se funda nos antigos erros e superstições, tudo o que no presente ainda o conecta a uma época ultrapassada da cultura e, com isso, a um tipo humano já superado. Mas é na *Terceira consideração extemporânea* que a atitude crítica é mais claramente relacionada com a filosofia de Kant, contexto em que se destaca, mais que no escrito precedente, sua suposta periculosidade para a cultura. A interdição kantiana ao conhecimento da essência e da *coisa-em-si*, sugere Nietzsche, priva de seus fundamentos metafísicos todas as máximas representações e instituições da cultura, ocasionando sua progressiva eli-

⁴ *Ein Gelehrter kann nie ein Philosoph werden; denn selbst Kant vermochte es nicht, sondern blieb bis zum Ende trotz dem angeborenem Drange seines Genius in einem gleichsam verpuppten Zustande. Wer da glaubt, dass ich mit diesem Worte Kantem Unrecht thue, weiss nicht, was ein Philosoph ist, nämlich nicht nur ein grosser Denker, sondern auch ein wirklicher Mensch; und wann wäre je aus einem Gelehrten ein wirklicher Mensch geworden? Unzeitgemässe Betrachtungen, Drittes Stück, KSA, v 1, p.409-410.*

⁵ *Kritiker sind Werkzeuge des Philosophen und eben darum, als Werkzeuge, noch lange nicht selbst Philosophen! Auch der grosse Chinese von Königsberg war nur ein grosser Kritiker. Jenseits von Gut und Böse (JGB), 210, KSA v. 5, p.144.*

minação pela crítica. Sem nenhuma reverência à tradição nem condescendência para com os homens, o espírito crítico aniquila religiões, mitologias, leis, costumes, representações, sem se importar com o significado que tais coisas possam guardar para a vida humana.

Em *JGB*, essa mesma negatividade da crítica é louvada como importante virtude intelectual, e mesmo como momento indispensável da atividade filosófica, porém não suficiente para defini-la. Exatamente por ser meramente negativa, a crítica carece do elemento criativo e formador que para Nietzsche continua a ser a marca distintiva da filosofia. Ao filósofo, ainda aqui, cabe a tarefa máxima de criar novas e mais elevadas possibilidades de existência humana, o que, na linguagem característica da última fase nietzscheana, se traduz na exigência de que o filósofo seja capaz de *criar valores*, ou seja, representações e objetivos últimos através dos quais a vida possa adquirir significado, grandeza, profundidade e beleza. A crítica é portanto um dos degraus pelos quais a filosofia se eleva à sua suprema tarefa, um degrau em que Kant, não obstante, permaneceu, motivo pelo qual chega a ser um importante *trabalhador filosófico*, mas não um *filósofo* em sentido próprio.

É de se notar como ainda em *Para além de bem e mal* esta presumida deficiência da filosofia kantiana continua a articular-se com o tema do confinamento de Kant no interior da cultura moderna ocidental, o que paradoxalmente se expressa, segundo meu modo de ver, na metáfora do *chinês*. Encontra-se nesta obra um aforismo que condensa em poucas palavras o essencial do sentido emprestado por Nietzsche à sua noção caricaturesca de *chinês*, concedendo-nos com isso uma chave interpretativa direta para a passagem recém-citada: *Há um ditado entre os chineses*, diz-nos o aforismo 267, *que já as mães ensinam aos filhos: siao-sin “faz pequeno o teu coração!” Esta é a genuína tendência fundamental em civilizações tardias: não duvido de que um grego antigo reconhecesse por primeiro mesmo em nós europeus de hoje o autoapequenamento – só com isto ser-lhe-íamos já “contrários ao gosto”*.⁶

⁶ *Es giebt ein Sprüchwort bei den Chinesen, das die Mütter schon ihre Kinder lehren: siao-sin „mache dein Herz klein!“ Dies ist der eigentliche Grundhang in späten Civilisationen: ich zweifle nicht, dass ein antiker Grieche auch an uns Europäern von Heute zuerst die Selbstverkleinerung herauserkennen würde, — damit allein schon giengen wir ihm „wider den Geschmack“.* *JGB*, 267; *KSA*, v.5, p.220-221.

Chegar-se-ia assim à algo desconcertante conclusão de que Kant, o *grande chinês*, seria, para Nietzsche, o *grande pequeno*. Mas em que consistiria, precisamente, sua pequenez? Para compreendê-lo é útil considerar este curto fragmento póstumo datado de 1884: *O cru pedantismo-provincianismo do velho Kant, a grotesca falta de gosto desse chinês de Königsberg, que no entanto foi um homem da obrigação e um funcionário prussiano*.⁷ Nesta anotação, que chistosamente alude à conhecida permanência de Kant por toda a vida dentro dos limites de sua cidade natal, a ideia de provincianismo (*Kleinstädtereie*) nos parece sugerir que a alegada pequenez do filósofo teria algo a ver com aquela típica tacanhez dos habitantes das cidades pequenas (especialmente no século XVIII, mas não somente...), que pretendem ver nas ideias, leis e costumes vigentes entre seus concidadãos a única norma válida para a vida e convivências humanas. A suposição é reforçada e aprofundada por outro fragmento póstumo, já do ano seguinte, em que a *Kleinstädtereie* é apontada como característica incorporada (*eingefleischte*) à alma alemã, resumindo em si a *pequenez e mesquinhez* (*Kleinheit und Erbärmlichkeit*) de uma alma sempre propensa ao *assentar-se em um rincão* (*Im-Winkel-sitzen*), e incapaz de perceber as coisas grandes, por mirá-las desde uma pobre *perspectiva de rã* (*Froschperspective*).⁸

Ora, considerando-se a *filosofia transcendental* a partir do único ponto de vista que para Nietzsche é decisivo, ou seja, do ponto de vista de sua relação com o ser humano, considerando-se, portanto, o *tipo humano* por ela preconizado, poderemos certamente vê-la como uma nada pequena (mas em verdade grandiosa) síntese de um ideal de humanidade gestado durante todo o século das luzes, no qual se articulam harmoniosamente uma apreensão científico-racional da natureza, uma moralidade universalista e igualitária e uma percepção estética que prio-

⁷ *Die plumpe Pedanterie und Kleinstädtereie des alten Kant, die groteske Geschmacklosigkeit dieses Chinesen von Königsberg, der aber doch ein Mann der Pflicht und ein preußischer Beamter war. Nachgelassene Fragmente (N.F.) 26[96], KSA, v.11, p.175.*

⁸ *Die Kleinheit und Erbärmlichkeit der deutschen Seele, ihr theils genüßliches, theils neidisches Im-Winkel-sitzen, ihre eingefleischte „Kleinstädtereie“, um an Kotzebue zu erinnern, ihre „Froschperspective“ für alle hohen Dinge, um mit den Malern zu reden, — wie schmerzlich. N.F. 36[41], KSA, v. 11, p.568.*

riza a forma, profundamente aparentada com um íntimo sentimento de assombro quase religioso diante da ordenação perfeita dos fenômenos da natureza.

Mas, por admirável que se mostre esta síntese, ela diz respeito a apenas *uma* possibilidade humana, a saber, àquela propugnada e incentivada pelo Ocidente iluminista. *Este* Ocidente é a verdadeira Königsberg que Kant jamais deixou, o rincão em que permaneceu assentado. Seu pedantismo é o de pretender que o homem ocidental seja *o homem* enquanto tal, e que a cultura moderna europeia seja a culminância e forma mais alta de todas as culturas. Sua falta de gosto e provincianismo é seu desconhecimento da infinita multiplicidade e riqueza dos tipos humanos e culturas. Tais riqueza e multiplicidade requerem, para serem contempladas, não um olhar de baixo para cima, como no caso da *perspectiva de rã* (*para falar como os pintores*), mas [...] *o olho de Zarathustra, um olho que contempla o fato total homem[...] abaixo de si.*⁹

* * *

Quero por fim deter-me em uma reaparição do mote do *chinês de Königsberg* na última fase da produção nietzscheana. É, de fato, no aforismo de número 11 de *O anticristo* que o vemos retornar, porém, em um contexto em que necessita ser compreendido em um sentido mais amplo do que o implicado em *Para além de bem e mal*. Eis a passagem em questão:

[...] a “virtude”, a “obrigação”, o “bom em si”, o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral – ficções mentais nas quais se exprime a queda, o último enfraquecimento da vida, a chinesidade königsberguiana [...] Uma ação à qual o instinto de vida impele tem no prazer a prova de ser uma ação correta: e aquele niilista de entranhas cristãs e dogmáticas entendeu o prazer como objeção [...] O que destrói mais rápido do que

⁹ ...*das Auge Zarathustra's, ein Auge, das die ganze Thatsache Mensch aus ungeheurer Ferne übersieht, — unter sich sieht ... Der Fall Wagner, Vorrede, KSA, v. 6, p. 12.*

trabalhar, pensar, sentir sem uma interna necessidade, sem uma profunda escolha pessoal, sem prazer? Como autômato da "obrigação"? Esta é exatamente a receita para a *décadence*, mesmo para o idiotismo[...] Kant foi um idiota.¹⁰

Aqui se vê exemplificada uma tendência experimentada pelo personagem-conceito do *chinês* no decorrer da produção de Nietzsche. Com efeito, quanto mais esta produção se aproxima de seu prematuro termo, mais esta figura se verá associada a uma série de características e atributos correlacionados, tais como humildade, modéstia, subserviência, capacidade de obedecer, incansável e paciente aplicação ao trabalho, adaptabilidade à rotina, ausência de maiores pretensões além da máxima duração da vida e ausência de traços individuais distintivos (igualdade). Por todos estes atributos, o tipo humano assim designado pode ser visto como produto final daquela modalidade de valoração que a *Genealogia da moral* caracteriza como *moral do escravo*, chegando inclusive a identificar-se a um outro personagem conceitual de grande importância na filosofia madura de Nietzsche: o *último homem*. Porém, é o caráter bombástico da última assertiva do trecho recém-citado que aqui mais parece exigir uma explicação.

Cabe então esclarecer que a designação de Kant como *idiota* se inscreve no contexto da caracterização que *O Anticristo* faz da figura de Jesus, ali contemplado com idêntico qualificativo. E este contexto é precisamente o da crítica à imagem do Salvador como *herói*, apresentada na *Vie de Jésus* por Renan. A ação do herói, argumenta Nietzsche, representa a sua máxima autoafirmação, sua luta contra toda circunstância exterior que se oponha à realização de seu destino individual e que o impeça de ser plenamente quem é. Ela é índice de um extravasamento de um excesso de força,

¹⁰ Die „Tugend“, die „Pflicht“, das „Gute an sich“, das Gute mit dem Charakter der Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit — Hirnspinnste, in denen sich der Niedergang, die letzte Entkräftung des Lebens, das Königsberger Chinesenthum ausdrückt. Eine Handlung, zu der der Instinkt des Lebens zwingt, hat in der Lust ihren Beweis, eine rechte Handlung zu sein: und jener Nihilist mit christlich-dogmatischen Eingeweihten verstand die Lust als Einwand ... Was zerstört schneller als ohne innere Nothwendigkeit, ohne eine tief persönliche Wahl, ohne Lust arbeiten, denken, fühlen? als Automat der „Pflicht“? Es ist geradezu das Recept zur *décadence*, selbst zum Idiotismus ... Kant wurde Idiot. Der Antichrist (AC), cap. 11, KSA, v. 6, p.177.

que, enquanto tal, é sempre causa e fonte de prazer. Jesus, porém, seria de todo avesso à luta, tendo por princípio a não oposição, o *não resistais ao mal, o dai a outra face*. Falando-se com o rigor do fisiólogo, diz Nietzsche,

Seria de se empregar aqui uma palavra bem diferente: a palavra idiota (*Idiot*). Conhecemos um estado de excitabilidade doentia do sentido do tato, no qual este, face a qualquer contato, a qualquer apreensão de um objeto firme, retrai-se imediatamente. Traduza-se um tal *habitus* fisiológico em sua lógica última – como ódio instintivo contra toda realidade, como fuga ao “impalpável”, ao “inconcebível”, ...como um estar em casa em um mundo em que nenhum tipo de realidade nos alcança, um mero mundo só e meramente “interior”, um mundo “verdadeiro”, um mundo “eterno”[...] “o reino de Deus está em vós”.¹¹

Semelhante fuga da realidade empírica em direção a um mundo interior está, segundo Nietzsche, na base da ética kantiana. Como é sabido, Nietzsche é um dos primeiros a sublinhar a ambiguidade da posição kantiana em relação à metafísica. O próprio *O anticristo* não deixa de observar que a mesma atitude cética e crítica, que no âmbito da razão especulativa impedira qualquer afirmação de uma realidade extra-fenomenal, deixa, no campo da filosofia prática, sub-repticiamente em aberto a possibilidade de sua existência, já que os mesmos motivos que impedem aquela afirmação também impedem sua negação.¹² A ação preconizada por Kant como moralmente boa, tendo como pressuposto a assunção da participação do indivíduo em um puro *reino dos fins*, seria então, assim como a derivada do exemplo de Jesus, o oposto da ação heroica. Não nasceria do embate entre uma vontade individual e uma realidade exterior que se lhe opusesse, mas de uma imersão do sujeito em uma interioridade absoluta

¹¹ *Mit der Strenge des Physiologen gesprochen, wäre hier ein ganz andres Wort eher noch am Platz: das Wort Idiot. Wir kennen einen Zustand krankhafter Reizbarkeit des Tastsinns, der dann vor jeder Berührung, vor jedem Anfassen eines festen Gegenstandes zurückschudert. Man übersetze sich einen solchen physiologischen habitus in seine letzte Logik — als Instinkt-Hass gegen jede Realität, als Flucht in's „Unfassliche“, in's „Unbegreifliche“, als Widerwille gegen jede Formel, jeden Zeit- und Raumbegriff, gegen Alles, was fest, Sitte, Institution, Kirche ist, als Zu-Hause-sein in einer Welt, an die keine Art Realität mehr rührt, einer bloss noch „inneren“ Welt, einer „wahren“ Welt, einer „ewigen“ Welt ... „Das Reich Gottes ist in euch“ AC, Cap. 29; KSA, v. 6, p.200.*

¹² *O Anticristo*, p.10.

por meio da qual este se retiraria do mundo empírico e se descobriria membro de um mundo superior e mais autêntico, no qual Nietzsche pensa poder reconhecer um sucedâneo do *reino dos céus*.

Concluirá Nietzsche, portanto, ser a filosofia prática de Kant incompatível com qualquer ética da afirmação da individualidade, precisamente naquilo que ela tem de específico e único. A universalidade do imperativo categórico implica não só que perante ele todos são iguais – assim como na doutrina cristã todos o são perante Deus –, mas também que cada um deve esforçar-se para igualar-se a todos. *Age sempre de acordo com uma máxima que possas querer ver tornada em lei universal* – isto para o último Nietzsche significa: iguala-te a todos, renuncia a ti mesmo, mitiga e arrefece tua vontade, ou, para falar como as mães chinesas, *faz pequeno o teu coração*.

FREGE CRÍTICO DE KANT

Lúcio Lourenço Prado

Unesp/Marília

APRESENTAÇÃO

O presente texto foi motivado pela ocasião do II Colóquio Internacional de História da Filosofia organizado pelo Departamento de Filosofia da Unesp/Marília em agosto de 2006, que teve como tema “Kant e o kantismo: heranças interpretativas”. Na ocasião, foi apresentado, com base na discussão que trava com Kant em importantes páginas dos *Fundamentos da aritmética*, o logicismo de Frege a partir de um ponto de vista que explicitou seu extremo racionalismo e que, de alguma forma, mostrou de que maneira sua divergência com Kant com respeito ao status epistemológico da aritmética consiste em algo como uma valorização da razão pura. Na medida em que busca reduzir a aritmética à lógica e, com isso, excluir qualquer participação da intuição na formação ou estabelecimento do conceito de número natural, Frege rebate Kant num aspecto fundamental da *Crítica da razão pura*, a saber, a tese de que não existe conhecimento cumulativo e extensivo (ou seja, não meramente explicativo) sem que a intuição jogue algum papel, e que se fundamente exclusivamente nos princípios estabelecidos pela pura razão. E será exatamente este o status que receberá a aritmética no sistema fregeano. A presente exposição busca apresentar alguns aspectos importantes desta disputa.

1. CIÊNCIA PARA KANT: NECESSIDADE, UNIVERSALIDADE E ACUMULAÇÃO

Para Kant as ciências – e em especial, as matemáticas – devem produzir juízos sintéticos *a priori*. Sem entrarmos em problemas mais complexos referentes aos “processos transcendentais” envolvidos na produção de juízos dentro do universo da *Crítica da razão pura*, importa-nos aqui, salientar que a posição kantiana com respeito à natureza sintética *a priori* dos juízos matemáticos é bastante compreensível dentro dos supostos mais gerais que mantém, e está em perfeita harmonia com seu conceito de ciência. Kant possui uma concepção de ciência típica e fortemente aristotélica: conhecimento científico, para Kant, é conhecimento *necessário e universal*. Não pode, pois, estar submetido às contingências da realidade empírica. Bebendo em fontes radicalmente racionalistas, sobretudo Leibniz, Kant tem muito claro que a necessidade de qualquer conhecimento não pode em hipótese alguma estar submetida à contingência dos fatos. A enigmática passagem das primeiras linhas da Introdução da *Crítica da razão pura*,¹ na qual Kant nos diz que todo conhecimento se inicia com a experiência, mas nem todo deriva necessariamente dela, busca estabelecer e faz referência justamente à necessidade de um lugar para o *a priori*, mesmo naquele conhecimento que em última análise se dirigirá à realidade empírica. E o lugar do *a priori* no universo kantiano é o lugar da necessidade e universalidade da ciência. Portanto, uma vez que as matemáticas, no sistema kantiano, são consideradas ciências, seus juízos devem ser estabelecidos de maneira absolutamente *a priori*. Nenhum juízo empírico pode almejar o *status* de enunciado científico.

No entanto, a *aprioridade* é uma característica necessária aos juízos científicos, mas não suficiente. Conhecimento científico, além de ser necessário e universal, deve possuir ainda uma terceira característica fundamental: ciência, para Kant, é algo que progride, que avança; o conhecimento

¹ CRP-B2

científico deve, pois, ser *necessário, universal e cumulativo* (ou extensivo). Como bem sabemos, uma das constatações que levaram Kant a negar o caráter científico da metafísica foi o fato de que nela, ao contrário do que ocorre com a física e as matemáticas, por exemplo, cada novo sistema, cada novo autor que se dedica a refletir sobre seus velhos problemas (que em B21 Kant afirma ser uma disposição natural dos homens, uma inclinação inerente à razão especulativa) simplesmente joga no lixo os sistemas anteriores e constrói outro no lugar. Não há acumulação de conhecimentos, mas sempre a substituição de um sistema pelo outro; portanto, não há progressos. No Prefácio à segunda edição da *Crítica*, ao falar sobre “via segura da ciência”, Kant nos diz:

Se, após largos preparativos e prévias disposições, se cai em dificuldades ao chegar à meta, ou se, para atingi-la, se volta atrás com frequência, tentando outros caminhos, ou ainda se não é possível alcançar unanimidade entre os diversos colaboradores, quanto ao modo como se deverá prosseguir o trabalho comum, então poderemos ter certeza que esse estudo está longe ainda de ter a via segura da ciência.²

As palavras de Kant nos impõem o seguinte quadro: uma pretensa ciência que frequentemente se autorrefuta não é propriamente uma ciência; conhecimento científico é conhecimento que se acumula. Ciência, portanto, é algo que deve sempre produzir conhecimentos novos. E esses conhecimentos, por serem necessários e universalmente verdadeiros, devem ser os alicerces sobre os quais outros conhecimentos serão produzidos dentro da via segura da ciência. Assim sendo, algum tipo de conhecimento que, mesmo sendo necessário e universalmente verdadeiro (e, portanto, de acordo com os pressupostos em questão, absolutamente *a priori*) seja meramente explicativo, meramente clarificador, que simplesmente torne mais claro o que já sabemos, mas não aumente em nada o edifício de nosso conhecimento, um sistema de conhecimento cujos enun-

² Idem: B VII

ciados não sejam pedras assentadas sobre outras já estabelecidas e que por sua vez servirão de fundamento para que outras pedras se assentem, não poderá ser considerado científico, ou, ao menos, não sem uma série de ressalvas. É o que acontece, especificamente, com a lógica. Sobre a lógica Kant nos diz no mesmo lugar:

Pode-se reconhecer que a lógica, desde os remotos tempos, seguiu a via segura (no caso, a via segura da ciência) pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás, a não ser que se leve a conta de aperfeiçoamento a abolição de algumas sutilezas desnecessárias ou a determinação mais nítida de seu conteúdo, coisa que mais diz respeito à elegância que à certeza da ciência. Também é digno de nota que não tenha até hoje progredido, parecendo, por conseguinte, acabada e perfeita, tanto quanto se nos pode afigurar.³

E em seguida: “[...] os limites da lógica estão rigorosamente determinados por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstram rigorosamente as regra formais de todo pensamento”.⁴

A lógica de Frege, com seus sofisticados mecanismos quantificacionais e sua nova sintaxe proposicional demonstrou, um século mais tarde, que Kant estava errado ao dizer que a lógica estava pronta e acabada, estava errado com relação ao seu caráter não cumulativo. No entanto, não é isso o que nos interessa agora. Importa-nos notar que aquilo que Kant fala sobre a lógica demonstra em que sentido devemos entender sua posição com respeito ao caráter cumulativo e extensivo das ciências: por ser a razão tratando de suas próprias regras formais – a razão tratando de si mesma – a lógica não tem, digamos assim, para onde se expandir; por isso, nas palavras de Kant, a lógica é uma propedêutica, é a antecâmara das ciências; não propriamente uma ciência em sentido estrito. Ela é meramente explicativa, clarificadora e demonstrativa; não extensiva e acumuladora. Ora, é

³ Idem; B VIII

⁴ Idem; B IX e X

essa justamente a característica que possuem os juízos analíticos e que faz com que Kant os exclua do chamado saber científico: juízos analíticos são meramente explicativos um vez que neles, pela definição, “o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito e apenas pela análise o decompõe nos conceitos parciais que já estavam pensados”.⁵ Nesse sentido, embora Kant não o tenha afirmado explicitamente, parece natural a tendência de considerar que, para ele, a lógica é um *ciência analítica*.⁶

Por que foram feitas essas observações a respeito do caráter não cumulativo da lógica e, por isso mesmo, seu status *sui generis*? Simplesmente para salientar que os juízos científicos, no universo kantiano, além de terem que ser *a priori*, graças à exigência da necessidade e universalidade, devem também ser sintéticos, pois somente esses produzem, de fato, conhecimentos novos e podem servir à exigência de avanço cumulativo do saber científico. Os juízos analíticos, embora necessários e universais, são definidos por Kant como sendo aqueles juízos nos quais o predicado está contido no sujeito. Ou seja: os juízos analíticos versam sempre sobre conceitos, e não sobre objetos do mundo, e simplesmente explicitam que determinado predicado faz parte do conceito; conceito esse que já está estabelecido, de modo que todos esses predicados são, de alguma maneira, pensados quando se pensa no conceito. Assim, quando se afirma, por exemplo, “o homem é mortal” não se está agregando nenhum tipo de conhecimento novo ao sujeito “homem” (que no caso não é nenhum homem particular, mas o conceito de homem), mas tão somente estabelecendo, por análise, que a mortalidade é um predicado inerente ao conceito de homem. E justamente por esse motivo, os juízos analíticos têm sua fundamentação no princípio lógico da não contradição. Um juízo analítico é necessariamente verdadeiro por ser contraditório afirmar que um predicado que pertence a um determinado conceito não pertence a esse mesmo con-

⁵ Idem: B 11

⁶ É certo que a expressão “ciência analítica”, no universo da *Crítica da razão pura*, soa até contraditório – pois se é *analítica* não se expande e se não se expande não é *ciência* propriamente dita – mas para os nossos propósitos nesta exposição, e uma vez feitas as devidas ressalvas, a expressão ‘ciência analítica’ para se referir à lógica de Kant parece apropriada, pois acentua seu caráter não cumulativo.

ceito; é contraditório dizer, por exemplo que “o homem (que é mortal pois a mortalidade é um predicado que constitui seu conceito) não é mortal”.

Ora, tomadas as coisas a partir deste enfoque, torna-se evidente a estreita vinculação existente entre *analiticidade, lógica e conhecimento não cumulativo* dentro do universo sistemático de Kant. O que fundamenta a analiticidade é o princípio lógico da não contradição; a Lógica, enquanto disciplina autônoma, é analítica e, portanto, não cumulativa, pois a analiticidade é meramente explicativa e clarificadora. Isso, contudo, não ocorre com a aritmética – que é a ciência que interessará a Frege particularmente. Ao contrário da lógica, a aritmética não está, segundo Kant, pronta e acabada, não é a razão voltada para si própria; ela progride e acumula conhecimentos; é, portanto, uma ciência sintética. Assim, os juízos aritméticos, no universo kantiano, são todos sintéticos, frutos do trabalho do entendimento realizado a partir da intuição; não uma intuição empírica, mas a própria intuição pura do tempo. Acentuando bem a diferença entre lógica e aritmética para Kant: a lógica é a razão sistematizando seus próprios princípios, é a *razão* voltada para si própria. A aritmética, por seu turno, é o *entendimento* “pensando” a *intuição pura do tempo*. Os primeiros princípios a partir dos quais se assenta a aritmética derivam da forma pura de nossa intuição temporal, e não princípios puramente racionais, como na lógica. Será justamente este o ponto de divergência entre Frege e Kant: o distinto status epistemológico delegado à aritmética.

2. FREGE: LÓGICA, ARITMÉTICA E ANALITICIDADE

Nas primeiras páginas de sua principal obra, *Os fundamentos da aritmética*, Frege coloca sua posição com respeito ao status da aritmética: segundo ele, a aritmética não é uma ciência autônoma, mas, ao invés disso, é uma parte, um capítulo da própria lógica. Nesse sentido, os teoremas aritméticos nada mais são do que teoremas da lógica. Ora, se Frege vin-

cula e submete a aritmética à lógica, e se, como afirmamos há pouco, a Lógica, mesmo em Kant, é uma ciência fundamentalmente analítica, a posição de Frege não poderia ser outra: os juízos aritméticos são analíticos, e não sintéticos *a priori* como queria Kant. Ora, conforme acabamos de ver, Kant defende que os juízos analíticos são meramente explicativos e não produzem conhecimentos novos. Será, então, que Frege está afirmando que a aritmética, uma vez sendo analítica, é meramente explicativa e elucidativa, e que, portanto, não produz nada de novo? Será que o que Frege quer dizer, por exemplo, é que todas as leis aritméticas estão já contidas no conceito de número natural (que é o ponto de partida da aritmética) e que, portanto, os teoremas aritméticos e as propriedades todas dos números são obtidos por meio da análise desse conceito por aplicação pura e simples do princípio da não contradição? Enfim: que aquele que conhece o conceito de número natural, conhece também, ao menos de forma ainda implícita, toda a aritmética, e que o trabalho do matemático é simplesmente tornar isso explícito? A resposta é: não; pelo fato de que o conceito fregeano de analiticidade é significativamente diferente do de Kant. E isso porque a lógica que Frege inaugurou em seu *Begriffsschrift* é bastante diferente daquela lógica que Kant tinha em mente. Sobre a analiticidade Frege nos diz no parágrafo 3 dos *Fundamentos da aritmética*:

[...] importa, pois, encontrar sua demonstração (de uma verdade) e nela remontar até as verdades primitivas. Se neste caminho somente encontramos leis lógicas gerais e definições, temos uma verdade analítica, presumindo-se que também sejam consideradas as proposições sobre as quais se assenta a admissibilidade de uma definição[...]⁷

Claro está, de acordo com a posição fregeana, que a analiticidade não se relaciona ao conteúdo dos conceitos, como em Kant, mas às razões demonstrativas que sustentam as inferências. A demonstração de qualquer teorema da aritmética, se a considerarmos analítica em sentido fre-

⁷ *Fundamentos da aritmética*, § 3

geano, deve, pois, ser levada adiante até que se chegue aos primeiros princípios; esses devem ser ou princípios lógicos elementares, como os de não contradição ou de identidade, ou definições. Tais definições, entretanto, não podem ser estipuladas senão por meio de mecanismos e categorias de natureza puramente lógicas. Daí a necessidade fregeana de elaborar uma definição lógica do conceito de número natural. As verdades aritméticas serão consideradas analíticas se o edifício sistemático da aritmética estiver assentado sobre alicerces que são da natureza exclusivamente lógica, sejam esses alicerces princípio lógicos, sejam definições obtidas no âmbito da lógica, sem referência a nenhuma outra ciência particular e sem apelo também à intuição ou outra faculdade qualquer que não seja a pura razão; se não fosse assim, seriam sintéticas: “[...] se não é possível, entretanto, levar a demonstração sem servir-se de verdades que não são de natureza lógica geral, mas que remetem a um domínio científico particular, a proposição é sintética”.⁸

Há de se destacar aqui que, ao contrário do que ocorre em Kant, é possível, de acordo com o conceito fregeano de analiticidade, que uma verdade analítica não seja trivial e aumente nosso conhecimento. Analiticidade, em Frege, está diretamente relacionada às razões demonstrativas e não à maneira como os termos sujeito e predicado se relacionam em referência a um conceito (até porque não temos mais sujeito e predicado na lógica de Frege). Portanto, derivar teoremas a partir das verdades primitivas da aritmética, se realmente Frege conseguir estabelecer sua natureza lógica, será um procedimento analítico e, no entanto, uma atividade científica que está longe de ser trivial, de ser uma simples clarificação daquilo que já sabemos acerca das propriedades dos números. Não estão contidas no conceito de número natural, que deve ser o ponto de partida de toda aritmética, todas as propriedades de todos os números, nem tampouco as leis aritméticas gerais; elas são deduzidas a partir dos princípios fundamentais da aritmética, seguindo determinadas regras de inferência. Ver-

⁸ Idem

dades analíticas, para Frege, produzem conhecimento efetivamente. Uma verdade analítica se obtém não pela decomposição de um conceito, mas por meio da derivação e dedução de verdades mais complexas a partir de verdades mais elementares, desde que essas verdades sejam *a priori* e eminentemente racionais.

De acordo com a definição fregeana de analiticidade, para fundamentar a aritmética enquanto ciência analítica será necessário comprovar que as leis fundamentais da aritmética, a partir das quais estão assentados seus teoremas, são todas verdades lógicas gerais ou definições obtidas dentro do âmbito da lógica. Nos parágrafos 12 a 17 dos *Grundlagen*, Frege trata de resolver esta questão. Basicamente, dois argumentos são oferecidos para justificar sua opção pela analiticidade da aritmética: um com referência à necessidade inabalável das suas verdades, outro com relação à universalidade de suas aplicações.

Vamos, primeiramente, abordar o argumento da necessidade. Kant imaginava que o caráter sintético *a priori* reivindicado por ele para as ciências em geral era suficiente para garantir a absoluta necessidade e universalidade das leis científicas. Isso graças ao caráter transcendental reivindicado por ele para as categorias subjetivas que determinariam a objetividade do conhecimento. Para Kant, objetividade é sinônimo de intersubjetividade e, nesse sentido, as formas puras da intuição sensível e as categorias do entendimento, embora subjetivas, seriam suficientes para garantir a objetividade, necessidade e universalidade dos juízos que fossem obtidos de forma *a priori*, ou seja, fundamentados ou pelo princípio lógico geral da não contradição (juízos analíticos) ou pela referência somente às formas puras da intuição e às categorias do entendimento (juízos sintéticos *a priori*). No entanto, a história se incumbiu de refutar Kant nesse particular. A descoberta de físicas não newtonianas e de geometrias não euclidianas comprovou definitivamente que, ao menos nos moldes kantianos, a universalidade da ciência não pode ser fundamentada a partir de categorias subjetivas. É possível construir todo um

sistema geométrico, assentado em axiomas e definições, no qual, por exemplo, o postulado das paralelas não valha. É possível estabelecer princípios para uma geometria, e efetivamente levar adiante uma tal ciência demonstrativa, no qual o espaço possua outras propriedades que não aquelas estabelecidas por Euclides. Mesmo que isso não seja intuitivo. Ora, qual a importância dessas constatações para nossos propósitos? Segundo Frege, a possibilidade de geometrias não euclidianas demonstra que os princípios a partir dos quais a geometria se assenta não são princípios absolutamente universais, mas, ao invés disso, repousam sobre nossa intuição do espaço; e a intuição, agora, fora do universo da *Crítica da razão pura*, não mais garante necessidade e universalidade. Frege afirma de forma incisiva que a intuição pode, ao menos em hipótese, ser contradita sem que isso implique em alguma impossibilidade lógica. E uma ciência dedutiva estabelecida a partir de princípios que contradizem a intuição, mas não contradizem os princípios lógicos mais elementares, não será uma ciência contraditória ou inconcebível racionalmente; será anti-intuitiva, porém pensável. Frege nos diz:

Do ponto de vista do pensamento conceitual, sempre é possível assumir o contrário de um ou outro axioma da geometria, sem incorrer em contradições ao se fazer deduções a partir de tais assunções contraditórias à intuição. Tal possibilidade demonstra que os axiomas geométricos são independentes entre si e em relação às leis lógicas primitivas, e, portanto sintéticos[...]⁹

Aliás, segundo Frege, foi justamente no momento em que se começou a indagar pelos fundamentos lógicos da geometria que o axioma das paralelas foi questionado,¹⁰ e abriu-se o caminho para a edificação de uma geometria do espaço não plano. Isso é o suficiente, segundo Frege, para determinar o caráter sintético da geometria euclidiana (e das geometrias

⁹ (Idem: §14)

¹⁰ (Idem: §2)

em geral): demonstrando os teoremas geométricos a fim de remontar às verdades mais elementares que estão em sua base não encontramos somente princípios lógicos ou definições estabelecidas no âmbito da própria lógica, mas princípios fundamentados na intuição pura do espaço. Negar alguns desses princípios pode gerar uma geometria “não intuitiva”, mas ainda assim, uma geometria pensável.

Já na aritmética, isso não acontece. Kant havia considerado as matemáticas (geometria e aritmética) e a física como sintéticas *a priori* e, por isso mesmo, de acordo com seu ponto de vista, necessários e universais. Os fatos mostraram, contudo, a possibilidade tanto da edificação de físicas não newtonianas, quanto de geometrias não euclidianas. Mas não se pode, de maneira alguma, conceber alguma outra aritmética na qual os princípios fundamentais sejam outros e, consequentemente, as propriedades dos números sejam diferentes daquelas que conhecemos. Podemos conceber uma geometria na qual as “paralelas” se cruzam, mas não podemos conceber uma aritmética na qual as propriedades dos números sejam outras; na qual, por exemplo, os números pares não sejam divisíveis por dois. A conclusão que Frege pôde extrair, a partir desse argumento particular, é que a aritmética, ao contrário do que ocorre na geometria que é eminentemente intuitiva, deve assentar-se sobre princípios puramente lógicos, e, por isso mesmo, absolutamente objetivos e necessários. Somente uma fundamentação puramente racional pode proporcionar necessidade inabalável às leis aritméticas. Portanto, de acordo com a definição de analiticidade exposta acima, a aritmética deve ser uma ciência analítica. Podemos pensar a partir de premissas contrárias à intuição, mas não podemos pensar senão obedecendo as leis do pensamento.¹¹ Portanto, para Frege, aritmética é, como a lógica, a manifestação pura dessas leis necessárias da razão.

¹¹ O conceito de pensamento (*Gedanke*) é muito caro ao pensamento de Frege; de acordo com o autor, pensamento não é o processo subjetivo de pensar, mas o conteúdo objetivo expresso pela proposição. É, pois, aquilo ao qual se atribui verdade ou falsidade. Nesse sentido, Frege pode identificar o que ele chama de “leis do pensamento” com o que chama de “leis do ser verdadeiro”, isto é, as leis da lógica. Ver: *O pensamento* (*Der Gedanke*)

Há um outro argumento, diretamente relacionado ao anterior, que Frege utiliza em favor da analiticidade da aritmética; ele diz respeito não à necessidade, mas à universalidade de suas leis. Por estar relacionada com nossa intuição pura do espaço, certamente estão sob os domínios da geometria todos os fenômenos espaciais. Nesse sentido, ela está restrita ao reino do que é intuível ou do efetivamente real.¹² A aritmética, por sua vez, tem uma abrangência muito maior, estando envolvida em qualquer âmbito da atividade racional. A aritmética é, pois, ao contrário da geometria, absolutamente universal, pois se aplica a todo universo humano do conhecimento humano, seja do que é real, ou o meramente pensável.

Os delírios extravagantes, as invenções mais atrevidas das lendas dos poetas, que fazem animais falarem, as estrelas imobilizarem-se, as pedras transformarem-se em homens e os homens em árvores, e contam como sair de um pântano puxando os próprios cabelos, tudo isso, na medida em que permanece intuível, está preso aos axiomas da geometria [...] As verdades aritméticas governam o domínio do enumerável. Este é mais inclusivo; pois não lhe pertencem apenas o efetivamente real nem apenas o intuível, mas todo o pensável.¹³

Isso significa que, mesmo onde a intuição espacial não joga nenhum papel, como, por exemplo, no âmbito das maneiras possíveis de resolver um problema matemático, no âmbito de conceitos abstratos como os de felicidade, liberdade ou justiça; enfim, fora daquilo que podemos conceber como submetido ao reino do espacial, ainda assim, as

¹² Uma das principais teses fregeanas é aquela que distingue o que é efetivamente real do que é objetivo, e que essa é uma tese eminentemente epistemológica que fundamenta o chamado "terceiro reino" fregeano. A distinção epistemológica entre o que pode ser conhecido por meio dos sentidos e o que pode ser "captado" pelo pensamento, que em Frege tem um caráter absolutamente objetivo, determinará os âmbitos do real e/ou intuível e do objetivo não real, ou seja, o meramente pensável. Ver: *Der Gedanke*.

¹³ (idem: §14)

leis da aritmética valem e operam. Não é possível conceber espacialmente a *justiça*, a *liberdade* ou a *felicidade*, não é possível operar geometricamente sobre tais conceitos, mas é possível enumerá-los. Não é possível intuir espacialmente maneiras distintas de se demonstrar um mesmo teorema, mas posso dizer que existem duas ou três maneiras de se chegar a uma tal demonstração. Enfim, não se pode exercer a atividade racional do pensamento prescindindo das leis aritméticas, como também não o podemos prescindindo da lógica. A aritmética, ao contrário da geometria, possui a objetividade, necessidade e universalidade comparáveis somente às da própria lógica enquanto tal. Essas razões parecem ser suficientes para endossar a posição logicista fregeana: somente estabelecida dedutivamente a partir de verdades lógicas elementares e de definições realizadas por meio de mecanismos puramente lógicos a aritmética pode se assentar, dada sua total abrangência e necessidade.

3. CONCLUSÃO: FREGE E O ELOGIO DA RAZÃO PURA

O que há de mais significativo a ser apontado na crítica fregeana à aritmética intuitiva de Kant é o fato de que o fundador da lógica contemporânea, num importante sentido, realizou algo com uma revalorização da razão pura enquanto faculdade cognitiva capaz de proporcionar conhecimento necessário, universal e cumulativo. É na aritmética – e não propriamente na metafísica ou na geometria, como a tradição pretendeu durante séculos – que Frege vislumbrou a possibilidade de edificação de um sistema dedutivo fundado em bases puramente racionais. Os autores divergem quanto à faculdade cognitiva responsável pela fundamentação da aritmética. Trata-se, pois, de uma crítica prioritariamente epistemológica e, nesse sentido, Frege trafega, diferentemente do que

acreditam alguns intérpretes,¹⁴ nas mesmas vias de Kant; chegam, no entanto, a destinos diferentes. Onde Kant viu a necessidade de apelo à intuição sensível do tempo, Frege viu a necessidade de reformulação sintática da lógica; onde Kant viu a atividade transcendental do sujeito realizando sínteses a partir de intuições fornecidas por nossa faculdade sensível, Frege viu processos analíticos de inferência a partir de premissas puramente racionais, uma vez obtidas no âmbito da própria lógica, como seu conceito de número natural. Portanto, trata-se de respostas diferentes a um mesmo problema. Nesse sentido, talvez seja exagerado acreditar que Frege rompeu definitivamente com o modelo de filosofia tipicamente epistemológica que marcou a modernidade crítica ao inaugurar um novo modelo lógico-analítico de se fazer filosofia. Os problemas lógico-semânticos que se impuseram a Frege em sua empreitada, cujas respostas geraram nada menos do que os célebres escritos semânticos da década de 1880,¹⁵ surgiram muito mais como consequências sistemáticas do projeto fregeano prioritário, exposto com todas as letras nos *Fundamentos da aritmética*, do que propriamente por um projeto consciente e deliberado de reformulação metodológica da filosofia a partir da análise lógica da

¹⁴ DUMMETT, M, por exemplo, defende uma posição que coloca Frege como uma espécie de inaugurador de um certo modelo de se fazer filosofia desvinculado da preocupação prioritariamente epistemológica típica do pensamento moderno em favor de um modelo filosófico lógico-semântico-analítico. Ele nos diz:

"Desde el tiempo de Descartes hasta hace muy poco, la pregunta básica para la filosofía era qué podemos conocer y como podemos justificar nuestras pretensiones de conocimiento; y el problema filosófico fundamental era hasta dónde puede refutarse el scepticismo u qué tanto debe aceptarse. Frege fue el primer filósofo posterior a Descartes que rechazó totalmente esta perspectiva y en este respecto vio más allá de Descartes hacia Aristóteles y los escolásticos. Para Frege, como para ellos, la lógica era el principio de la filosofía; si no tenemos una lógica correcta, no obtendremos nada más correcto. La epistemología, por otro lado, no es prioritaria con respecto a ninguna rama de la filosofía; podemos desarrollar la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la ciencia, la metafísica, o cualquier cosa que nos interese, sin tener que realizar primero una investigación epistemológica. Es este cambio de perspectiva, más que ninguna otra cosa, lo que constituye la diferencia principal entre la filosofía contemporánea e sus antecesoras y, desde este punto de vista, Frege fue el primer filósofo moderno" (DUMMETT, M. *La verdad y otros enigmas*. Tradução de Patiño, A. H., p. 159).

De acordo com nossa posição, o diagnóstico que faz Dummett com relação ao que significou o advento da filosofia analítica contemporânea em oposição ao subjetivismo tipicamente moderno é correto. Ele peca, porém, ao colocar o pensamento de Frege como o marco da virada lógico-semântica na história da filosofia. Basicamente por dois motivos: a) porque antes de Frege, Stuart Mill em seu *sistema de lógica* assumiu posição muito mais próxima ao modelo lógico-analítico predominante na filosofia anglo-saxônica no século XX; b) porque Frege não rompe definitivamente com o modelo epistemológico representado, sobretudo, pela filosofia crítica kantiana. Este tema foi desenvolvido mais agudamente em minha tese de doutorado *J. S. Mill e o psicologismo: o System of logic nas origens da filosofia contemporânea*. PUC-SP, 2006.

¹⁵ *Função e conceito, Sentido e referência e Conceito e objeto.*

linguagem. Os *Fundamentos da aritmética* não são um livro de matemática, de lógica ou de semântica, mas de epistemologia das matemáticas, tal como a *Crítica da razão pura*,¹⁶ em parte, também o é. Importa a Frege, prioritariamente, demarcar que ciências são da alçada de que faculdades cognitivas, e esse é um problema fortemente kantiano. A suposta ruptura, como quer Dummet, representada pelo pensamento de Frege com relação ao modelo filosófico representado por Kant nada mais é, de fato, do que uma divergência pontual. E essa divergência pontual manifestada por Frege com relação ao fundamento epistemológico da aritmética, certamente, o lançará para bem longe do universo no qual Kant transita. Mas o mais importante a ser salientado é que tal divergência somente ocorre porque ambos “falam a mesma língua”.

REFERÊNCIAS

FREGE, G.: *Der grundlagen der arithmetik*. Georg Olms Verlag; Hildesheim, Zürich, New York, 1990. Tradução disponível: *Os fundamentos da aritmética*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

_____. *Der Gedanke*. In: *Kleine Schriften*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildenshein, 1967. Tradução disponível: *O pensamento*. Tradução de Paulo Alcoforado. In: *Investigações lógicas e outros ensaios; Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, 1998.

DUMMET, M.: *La verdad y otros enigmas*. Tradução de. Patiño. A. H.. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

¹⁶ Certamente seria muito simplório e, por isso, equivocado, reduzir a CRP a uma epistemologia das matemáticas; porém, não se pode negar que o projeto global da grande obra kantiana inclui também, e exercendo um papel fundamental na arquitetura sistemática da filosofia crítica, uma epistemologia da matemática.

_____. *The interpretation of Frege's philosophy*. Londres: Duckwork, 1982.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*; SCHMIDT, R. 1958 Hamburg, 1781. Tradução disponível: *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

Impressão e Acabamento



O problema da liberdade de pensar; a relação da razão, no papel de crítica racional, tanto com o poder, quanto com as representações comuns; o problema dos meios pelos quais se busca uma resposta à questão última do sentido da existência não só da vida humana, mas de todas as formas vivas, que nenhum saber ou crença consegue satisfazer plenamente, são alguns dos conceitos atuais que têm sua fonte em Kant.

Esta obra busca preservar a tradição do pensamento crítico desse pensador e permitir revivê-lo nas reflexões filosóficas da atualidade. Os textos que compõem esta coletânea foram apresentados no Colóquio de História da Filosofia, realizado em agosto de 2006, na Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, em Marília. A exposição de tais interpretações, dúvidas e críticas demonstra que a filosofia não só representa uma tarefa intelectual, mas também uma garantia de possíveis reformas do pensamento, para melhor entender a razão.

brasiliense
B

ISBN 978-85-11-00162-4



9 788511 001624