

# Studia Kantiana

**REVISTA  
DA SOCIEDADE  
KANT BRASILEIRA**

**número 6/7  
março de 2008  
ISSN 1518-403X**

### **Editor**

Christian Hamm  
Universidade Federal de Santa Maria

### **Editor administrativo**

Pedro Costa Rego  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

### **Comissão Editorial**

José Henrique Santos  
Universidade Federal de Minas Gerais

Valerio Rohden  
Universidade Federal de Santa Catarina

Zeljko Loparic  
Universidade Estadual de Campinas

### **Endereço para correspondência**

Christian Hamm

Depto. de Filosofia-CCSH/UFSM  
Avenida Roraima, 1000  
Cidade Universitária Camobi  
97105-900 Santa Maria – RS  
Tel: (55) 3220.8132 Fax: (55)3220.8462  
e-mail: christianhamm@smail.ufsm.br

### **Conselho editorial**

Antonio Marques  
Universidade de Lisboa

Eckart Förster  
Universidade de München

Francisco Javier Herrero Botin  
Universidade Federal de Minas Gerais

Guido A. de Almeida  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Henry Allison  
Universidade de Boston

José Alexandre D. Guerzoni  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Julio Esteves  
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Marco Zingano  
Universidade de São Paulo

Marcos Lutz Muller  
Universidade Estadual de Campinas

Mario Caimi  
Universidade de Buenos Aires

Otfried Höffe  
Universidade de Tübingen

Oswaldo Giacóia  
Universidade Estadual de Campinas

Paul Guyer  
Universidade da Pennsylvania

Ricardo Terra  
Universidade de São Paulo

Vera Cristina Andrade Bueno  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

## **Nota de apresentação**

É com grande prazer que lançamos, depois de um longo intervalo, mais um número da Studia Kantiana. Vale ressaltar que a suspensão temporária da publicação da revista não foi motivada pela falta de autores nem pela falta de qualidade dos trabalhos enviados, mas pura e simplesmente pela falta de recursos. Na expectativa do melhoramento sucessivo da nossa situação financeira, pretendemos fazer tudo para garantir, daqui em diante, a periodicidade da Revista, retomando, inclusive, a idéia inicial de publicar dois números por ano.

A maioria dos textos aqui publicados - que, em grande parte, estão dedicados a questões sistemáticas centrais da filosofia teórica e prática de Kant - é da autoria de pesquisadores brasileiros ou radicados no Brasil. Pudemos também contar com a colaboração de vários autores estrangeiros, pela qual ficamos particularmente agradecidos. Esperamos que todos os trabalhos reunidos neste volume, independentemente da sua proveniência geográfica, sejam bem recebidos pelos seus leitores, contribuindo, assim, para o enriquecimento da discussão sobre a filosofia kantiana no Brasil.

Gostaríamos de aproveitar mais uma vez a ocasião para conclamar os estudiosos e pesquisadores no sentido de submeterem resenhas (críticas) de livros ou artigos sobre a filosofia kantiana ao conselho editorial da Studia Kantiana. Pois estamos convencidos de que somente com a publicação de resenhas, juntamente com a de artigos, nossa Revista terá cumprido seu papel de divulgadora e estimuladora de debates e de reflexão crítica.

Os Editores



# Studia Kantiana

número 6/7

março de 2008

ISSN 1518-403X

## Artigos

- 07 **Confiança condicional. Certeza metafísica em um mundo contingente**  
Marcus Willaschek
- 29 **A palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant**  
Márcio Suzuki
- 62 **Determinação categorial e síntese da apreensão**  
João Carlos Brum Torres
- 83 **Sobre o argumento da dedução transcendental na Segunda Edição da *Crítica da razão pura***  
Adriano Perin
- 121 **As concepções kantianas do ceticismo acerca do mundo externo nas duas edições da *Crítica da razão pura***  
Christian Klotz
- 135 **Algumas observações sobre a *Dialética Transcendental*: o fim da *Crítica da Razão Pura***  
Paulo R. Licht dos Santos
- 180 **Veracidade, direito e mentira**  
Bernward Grünewald
- 193 **El descubrimiento del problema de la libertad en el proyecto filosófico de Kant**  
Suzanne Islas Azais
- 207 **‘Círculo vicioso’ e idealismo transcendental na *Grundlegung***  
Cláudio Almir Dalbosco
- 236 **A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica kantiana**  
Andréa Faggion

**Resenhas:**

- 265**      **IMMANUEL KANT, *Crítica da razão prática*. Edição bilíngüe. Trad. de Valério Rohden.**  
Vinicius de Figueiredo

## **Confiança condicional. Certeza metafísica em um mundo contingente\***

Marcus Willaschek

Universität Frankfurt

Nós vivemos em um tempo de mudança. Superpotências desmoronam, Estados se dissolvem, pequenas empresas são incorporadas por grandes, algumas vezes também grandes por pequenas, homens perdem os postos trabalhos que julgavam nunca perder. Com a múltipla rejeição do mundo político e social se dissemina um sentimento geral de insegurança e incerteza. Sem dúvida tal sentimento não é um fenômeno historicamente novo. Na Grécia helenista era tão disseminado quanto na baixa Idade Média, e caracteriza tanto o período da Reforma quanto o da Revolução. E também em tempos menos movimentados a maioria dos homens deveria ter tido consciência da mutabilidade das circunstâncias da vida humana. Contudo não são apenas amplos fatores políticos, econômicos e sociais que determinam a vida dos homens, mas também fatores locais, individuais e privados. Todo o avanço médico, técnico e social não alterou isso, que a sorte e a saúde do indivíduo são em qualquer momento bens ameaçados. A vulnerabilidade física e psíquica do homem pertence às condições fundamentais de nossa vida.

Não necessita nenhuma atenção especial, que se reconheça na ansiedade de muitos homens por certezas absolutas uma reação à experiência da insegurança existencial. Em nossa cultura ocidental a necessidade por certeza e orientação criou dois produtos culturais estritamente implicados um com o outro, a religião monoteísta e a metafísica. Desde a oposição de Platão entre Logos e Mito é usual considerar a metafísica como forma secularizada da crença religiosa, que em essência responde, como a religião, por uma necessidade idêntica, contudo sua legitimação reside diferentemente dessa, não na tradição e

---

\* Aula inaugural na Universidade de Frankfurt a. M., em 27.10.2004. – Tradução: Fabian Scholze Domingues e Gérson Neumann. Revisão técnica: Valério Rohden.

na revelação, mas na atribuição de um fundamento racional. Porém a ambas é comum que satisfaçam à necessidade que as fundamenta, na medida em que remetem a uma *ordem invisível*, que está na base da *desordem visível* do mundo da vida humana: a causas primeiras, leis imutáveis e objetivos últimos.

Talvez seja natural aludir a motivos subjetivos por trás da Religião e da Metafísica contra suas pretensões de validade objetivas. Tal despotencialização (*Depotenzierung*) não é de forma alguma automática. Que uma crença religiosa ou uma teoria metafísica satisfaça a uma necessidade subjetiva, não é, contudo, a comprovação de sua verdade, mas que também em si não mostra que as *proposições* metafísicas e religiosas são falsas. Por que uma necessidade subjetiva por uma ordem objetiva não deveria ser o modo em que essa ordem se nos desvela?

Então o que acontece caso *nenhuma* ordem mais profunda fundamente de fato o mundo? O que virá a ser da necessidade por certeza e orientação, caso inconstância e acaso não apenas caracterizem a superficialidade das coisas, mas surjam em todo contexto descritivo? No que se segue avançarei as perguntas pela possibilidade da metafísica num mundo contingente. Com isso, eu gostaria de lhes apresentar as idéias fundamentais de um projeto, que eu gostaria de desenvolver no âmbito de meu trabalho nessa Universidade nos próximos anos: o projeto de uma *transformação pragmatista da metafísica*. Para isso, esclarecerei primeiro até que ponto metafísica e contingência se contradizem, e então apresentarei o diagnóstico de *Kant* da necessidade metafísica, para finalmente esquematizar, como essa necessidade se deixa satisfazer de modo racional em um mundo contingente.

## I. Contingência e Metafísica

Eu vou aceitar que contingência não é simplesmente um fenômeno superficial, atrás do qual se esconde uma ordem imutável, mas que toda a realidade é por assim dizer contingente de forma *radical* até a sua essência. Desde as menores unidades da matéria, passando pela origem da vida até a história de todo o universo, o mundo natural é, portanto, tão contingente e mutável quanto a história humana e as circunstâncias da vida dos homens singulares. Antes de tudo, é a moderna teoria da evolução que possibilitou essa perspectiva sobre os eventos do mundo,

pois ela permite compreender a formação da complexidade como um processo natural e não orientado. O modelo explicativo de mutação e seleção em relação à aceitação de longos irrepresentáveis períodos de desenvolvimento torna possível considerar não apenas a formação dos seres vivos, mas o caminho de toda natureza como um processo que, embora demonstre legalidades, não segue leis eternas, que na verdade têm um início, mas não surge de uma vontade, e percorre um desenvolvimento sem ambicionar um objetivo. Neste sentido – esta é minha hipótese – o mundo é radicalmente contingente.<sup>1</sup>

Que tudo é contingente, sem dúvida, não se deixa nem provar nem negar. Nesse sentido se trata na tese da contingência, de uma hipótese metafísica, que perante o pano de fundo da atual concepção científica do mundo parece ser plausível, mas da qual não resulta necessariamente. – Em um outro sentido da palavra “Metafísica” a tese da contingência é por sua vez não metafísica, mas justamente a negação da Metafísica. Neste sentido a Metafísica está sempre ligada à diferença entre Ser e Aparecer, entre a imutável natureza das coisas e suas aparências mutáveis. Enquanto nossos sentidos, segundo uma tão longa tradição metafísica, somente captam a instável superfície da realidade e assim não nos fornecem nenhum conhecimento estável, se abre com a razão a verdadeira e permanente essência das coisas. Se a tese da contingência é justificada, então não existe essência permanente das coisas: o mundo material tem em verdade uma estrutura microfísica, porém até mesmo os elementos mais simples da matéria não são átomos imutáveis, mas mantêm uma instável existência entre a realidade e a possibilidade. Os seres vivos têm em verdade um código genético, contudo esse muda no curso da vida individual como também no curso

---

<sup>1</sup> Essa tese da contingência radical precisa ser especificada a partir de diversos pontos de vista. Aqui deve bastar a indicação, que ela não exclui, que determinados acontecimentos são necessários sob circunstâncias determinadas: uma pedra, que se solta, deve (sob essas circunstâncias dadas) cair ao chão. Isso não significa, contudo, que a pedra não pudesse ter se movimentado para cima, se as circunstâncias fossem outras: a pedra poderia estar, por exemplo, exposta a forte força gravitacional ou poderia se encontrar no estado de falta de peso. Nós temos de diferenciar aqui entre contingência em um sentido relativo e absoluto. Se B necessariamente segue A, então B é relativamente necessário a A. Disso, contudo, não segue que B também não seja *absolutamente* necessário. *Absolutamente* necessário é algo somente então que em si não pôde ficar de fora, ou se necessariamente segue algo, que não pôde em si ficar de fora. *Absolutamente* contingente é um acontecimento somente então, quando não foram possíveis circunstâncias, sob as quais pudesse ter ficado de fora. Minha hipótese, da qual quero partir na seqüência, diz mais precisamente que o mundo é contingente em um sentido absoluto: tudo, o que acontece, poderia também ter acontecido de forma diferente ou sob circunstâncias reais ou outras, da mesma forma, porém, possíveis. (Auto-aplicação da tese da contingência: é contingente, que nada no mundo é necessário?).

do desenvolvimento da espécie biológica. O mundo social e cultural finalmente é um produto do homem, cuja existência, se Darwin está certo, deve-se a uma cadeia de acasos. Tivesse a mãe africana primitiva da humanidade morrido de gripe quando criança, então nunca teria existido o homem moderno e as culturas por ele produzidas. Talvez então outros hominídeos tivessem, livres da concorrência do homem moderno, produzido outras culturas: então essa possibilidade enfatiza mais uma vez a contingência radical de nosso próprio ambiente social e espiritual.

Encontramos-nos, portanto, perante a seguinte situação: a insegurança constitutiva da vida do homem clama pela necessidade de certezas fundamentadas metafisicamente. Se a tese da contingência está certa, então não existem tais certezas. E isso parece significar que a necessidade metafísica deve permanecer insatisfatória em um mundo radicalmente contingente. Quem simplesmente não fecha os olhos para a contingência do mundo deve renunciar à orientação que a crença em uma ordem necessária das coisas fornece.

Contudo, podemos renunciar realmente a essa crença? Podem os homens levar uma vida plena, sem acreditar numa ordem duradoura, que dá sentido e objetivo à sua vida? “É tudo vão”, diz Gryphius, se “não há nada, que seja eterno<sup>2</sup>”. Um homem nasce, vive e morre. O que dele permanece – lembranças, descendentes, obras – desaparece também em algum momento. Em um mundo contingente ninguém deixa uma marca permanente – um pensamento inquietante, em última análise não porque a longa insignificância da própria vida também parece enterrar seu significado presente: se finalmente fica sem consequência, *que* nós vivemos, como pode então interessar-nos *como* viver? Bom ou mau, piedoso ou impiedoso, feliz ou infeliz – visto a partir de um par de séculos tudo isso não faz diferença. Os efeitos desestabilizadores tanto individuais quanto sociais da tese da contingência são óbvios.

Até agora eu descrevi a crença em certezas metafísicas como expressão de uma necessidade vital de segurança e orientação – um diagnóstico, que no seu âmago está de acordo com uma longa tradição

---

<sup>2</sup> Gryphus podia lastimar a vaidade de todas as aspirações humanas, sem dela se desesperar, porque ele acreditava num *além* paradisíaco, que perante o fundo dessa queixa nos brilha ainda mais intensamente. Contudo, se o mundo é radicalmente contingente, então também a felicidade humana é contingente e fugaz. Um paraíso, portanto, um estado de felicidade estável e permanente não pode então existir.

crítica metafísica e religiosa.<sup>3</sup> Immanuel Kant, contudo, esclareceu que este diagnóstico, se não é falso, é contudo incompleto. Conforme Kant, a necessidade metafísica não surge apenas de uma insegurança existencial e como que pré-racional, porém ela está inscrita na estrutura do pensamento racional sobre o mundo. Eu gostaria agora de aprofundar mais minuciosamente o diagnóstico de Kant, porque ele servirá como ponto de partida para a apresentação de meu próprio projeto.

## II. Kant sobre Metafísica

Razão é segundo Kant a capacidade de levar nossas convicções a uma conexão universal consistente. Para isso nós temos de trazer unidade à multiplicidade de nosso conhecimento, na medida em que perguntamos por fundamentos mais gerais possíveis e por explicações abrangentes. Ora, a relação entre questões de fundamentação e fundamentações é *recursiva*: se “A” é a resposta a uma pergunta-por que significativa, então é “Por que A?” também uma pergunta-por que significativa. Em outras palavras: a resposta a uma pergunta pela fundamentação pode, a cada momento, novamente se tornar objeto de uma pergunta pela fundamentação: “Por que eu deveria te dar dinheiro?” – Resposta: “Porque tu me prometeste e promessas precisam ser cumpridas!” – “E por que a gente tem de cumprir promessas?” Ou: “O que causou o incêndio na biblioteca de Anna Amália?” Resposta: “Um cabo defeituoso” – “E por que o cabo tinha defeito?” Como os dois exemplos indicam, não faz nenhuma diferença a esse respeito, se nós perguntamos por fundamentos racionais ou por causas naturais: a estrutura recursiva das perguntas é em ambos os casos idêntica.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Apesar dessa concordância eu gostaria de me distanciar em dois pontos dessa tradição, ou ao menos de alguns de seus representantes. Primeiro, eu não acredito, como já mencionado, que a origem subjetiva das crenças religiosas e metafísicas seja um argumento contra a sua verdade. Se existe ou não uma ordem necessária no mundo, é uma pergunta, que é completamente independente da gênese da necessidade metafísica. O segundo ponto de diferença da crítica tradicional da metafísica e da religião leva à tese central, que eu gostaria de defender no que se segue. Ela afirma que certezas religiosas e especialmente metafísicas também são possíveis em um mundo radicalmente contingente. Meu objetivo não é o sacrifício, mas a *transformação da metafísica sob condições de contingência radical*. Essa transformação exige sobretudo algo aparentemente impossível, isto é, que as certezas metafísicas são ao mesmo tempo certas hipóteses, por um lado necessárias e inalteráveis, por outro lado provisórias e reversíveis. Que se trata aqui apenas de contradições aparentes, procurarei mostrar na seqüência.

<sup>4</sup> Resulta disso, que gramaticalmente é sempre correto e assim significativo reagir a uma asserção com a pergunta, *por que* o asserido é o caso.

Essa estrutura conduz, como Aristóteles já viu, a um trilema: ou nós caímos em um regresso ao infinito, na medida em que cada resposta gera novamente uma pergunta: “Por que A?” – “Porque B.” – “Por que B?” – “Porque C.” etc. Ou as respostas acabam em um círculo, na medida em que se dá como resposta, o que já estava em questão: “Por que A?” – “Porque B.” – “Por que B?” – “Porque C.” etc., até se responder finalmente à pergunta “Por que Z?” – “Porque A”. Ou, então, se interrompe arbitrariamente o discurso em algum momento. Em nenhum dos três casos se deu à pergunta inicial uma resposta satisfatória.

Ora, um círculo em uma fundamentação é um erro comprovável e em princípio evitável. E a interrupção arbitrária de um discurso é uma conseqüência de impaciência ou cansaço humano. Contudo, a possibilidade em princípio de sempre perguntar novamente, que leva a um regresso infinito, está segundo Kant inserido na estrutura de nossa própria razão. Em verdade, devido a finitude de nossa vida e de nosso saber, *de fato* não podemos fazer interminavelmente muitas perguntas e dar muitas respostas, não obstante isso parece ser uma limitação exterior de um processo que, conforme a sua lógica interna, leva ao infinito. Se nós queremos realmente fundamentar ou explicar uma coisa, então nós não devemos nos dar por satisfeitos com nenhuma resposta racional, que não esteja ela mesma suficientemente fundamentada ou explicada. E assim, segundo Kant, a capacidade de fazer perguntas racionais leva necessariamente à aceitação de que a cadeia infinita de perguntas e respostas poderia *em princípio* ser percorrida completamente, de modo que para cada pergunta, independente de sua posição na série, exista uma resposta. E ainda que cada resposta levante novamente uma pergunta-por que, a cadeia infinita de perguntas *em sua totalidade* não deixa mais nenhuma pergunta em aberto.

O próprio Kant não fala de perguntas e respostas, mas de condicionado e condições. Contudo isto é apenas uma diferença terminológica. Se à pergunta “Por que A?” se responde: “Porque B”, então afirma-se com isso, que B é uma condição necessária, suficiente ou, melhor, uma condição necessária e suficiente para isso, que A é o caso. E como a indicação das condições para A traz consigo a pergunta pelas condições das condições para A e assim por diante, constitui em última instância a tarefa da razão, segundo Kant, “encontrar para o conhecimento condicionado [...] o *Incondicionado*” (CRP A307/B364), quer dizer não descansar, até que sejam respondidas todas as perguntas-por que a respeito de um fato dado. Mas isto é somente então um problema significativo, se se supõe que realmente para tudo o que é

condicionado, existe uma condição, de modo que valha: “Se o condicionado é dado, é também dada a série total das condições entre si, a qual é, por conseguinte, ela mesma incondicionada” (CRP A308 / B364). Portanto, segundo Kant, a lógica interna do pensamento racional nos leva da inquestionável afirmação, de que há algo condicionado, contingente e mutável, para a admissão de que tenha de existir algo incondicionado e, pois, necessário e imutável. Com vistas a nossa própria consciência é este incondicionado nossa *alma imortal*, com vistas ao processo da natureza, ele é o *mundo como totalidade (Ganzes)*, e com vistas a todas as coisas em geral ele é *Deus*. A admissão de que exista Deus, uma vida depois da morte e uma realidade absoluta não é, portanto, apenas expressão de uma necessidade vital e pré-racional por sentido e orientação, mas corresponde a uma, como indica a expressão de Kant, “necessidade da razão” (A 309/B 365). Se o diagnóstico de Kant é justificado, então não se pode dar-se *racionalmente* por satisfeito com um mundo contingente.<sup>5</sup>

Entretanto, isto é apenas um lado do diagnóstico kantiano. O outro, o lado moderado constitui-se da tese conhecida, que nós nunca podemos saber se Deus, uma totalidade do mundo e uma alma imortal realmente existem. Conhecimento seguro, para Kant, nós poderíamos alcançar apenas com objetos no espaço e no tempo, porque apenas a referência ao tempo e ao espaço, como diz Kant, pode conferir “sentido e significado” aos nossos conceitos. Deus, o mundo como totalidade e uma alma imortal não são coisas no espaço e no tempo; deles nós temos, por conseguinte, quando muito, um conceito aproximado, mas nenhum conhecimento. Na medida em que nós concluímos logicamente do condicionado (*Bedingen*) à condição (*Bedingung*) e de lá passamos para o incondicionado, transcendemos sem notar a fronteira entre o cognoscível e o incognoscível. Apenas uma *Crítica da razão pura*, portanto, um exame crítico do alcance do conhecimento não-empírico, pode nos chamar a atenção para esse erro.

Mas essa também não é ainda a última palavra de Kant em matéria de metafísica. Então a mesma necessidade, que não pode satisfazer a razão no âmbito do conhecimento, encontra o seu objetivo no

---

<sup>5</sup> Diagnóstico psicológico e filosófico-transcendental da necessidade metafísica não se excluem. O perguntar por “fundamentos” racionais é, como a palavra alemã “*Grund*” muito bem ilustra, a busca por algo sobre o que se constrói e em que se pode confiar. Racionalidade é a faculdade de trazer o pensar e o agir próprios para uma ordem confiável e durável. A necessidade existencial por certeza e a necessidade racional da razão, de concluir do condicionado a algo incondicionado, sejam talvez apenas dois lados da mesma coisa.

campo da ação. Segundo Kant é mesmo inteiramente racional acreditar em Deus e numa alma imortal. Com isso, de modo algum, Kant se desvencilha das suas restrições teórico-críticas ao conhecimento. Justamente elas o forçam a escolher um novo tipo de argumentação, que ele qualifica de “prova prática”. Diferentemente de argumentos teóricos tradicionais, ele não tem em vista mostrar, que certas afirmações sejam *verdadeiras* (pois exatamente isso nós não podemos produzir no caso de afirmações metafísicas), mas apenas que é racionalmente exigido *acreditar* em sua verdade, e precisamente sob a pressuposição de que sua verdade ou falsidade não é verificável para nós. Eu não posso discutir a prova prática de Kant aqui em detalhe. Sua idéia fundamental soa, em todo caso, que nós, como atores racionais, somente então poderíamos sempre resistir ao iminente conflito entre interesse próprio legítimo e dever moral, se nós acreditamos na justiça compensatória de Deus em relação a uma vida depois da morte. Sem o postulado da existência de Deus e da imortalidade da alma, nós deveríamos desesperar do conflito entre o desejo da felicidade e a moral.

A posição de Kant em relação à metafísica se deixa também agrupar em três teses centrais: primeiro, a aceitação metafísica resulta inevitavelmente da estrutura racional do pensar e do perguntar; segundo, somos induzidos a errar sistematicamente dessa maneira, porque nós julgamos saber o que não se pode saber; e, terceiro, algumas assunções metafísicas centrais são, apesar disso, fundamentáveis racionalmente, contudo não como conhecimento teórico, mas como “postulado prático”. Em cada uma dessas três teses, a meu ver, está contida uma importante e pioneira compreensão; todavia nenhuma delas me parece ser sustentável na forma como Kant as formula. Essa avaliação eu gostaria apenas de discutir rapidamente, antes de eu propor uma transformação pragmatista da metafísica a partir de Kant.

Eu começo com a terceira tese, a doutrina dos Postulados de Kant. Eu sustento a idéia fundamental como legítima, que nossa autocompreensão prática nos compromete como atores racionais a convicções distantes da experiência e portanto metafísicas. Essas convicções não recebem sua confirmação através de um exame teórico, mas por meio de uma prova prática. A justificação de Kant, por que nós devemos postular a Existência de Deus e a imortalidade da alma, baseia-se no pressuposto, que nós, como seres racionais, não podemos aceitar um possível conflito entre a busca pela felicidade e a moral. Esse pressuposto, entretanto, não me parece convincente: certamente seria difícil em um mundo no qual o bem sempre está mal e o mal sempre está

bem, prender-se à racionalidade de exigências morais. Então, como o próprio Kant não se cansa de sublinhar, o bem moral é freqüentemente, se não sempre, o benefício de longo prazo. E para este contexto a meu ver basta tornar tolerável o conflito sempre iminente entre interesse próprio e exigência moral mesmo sem postulados teológico-metafísicos.

A segunda das três teses kantianas para metafísica pressupõe um claro limite entre aquilo que se pode e aquilo que não se pode saber. Kant traça essa fronteira com ajuda da diferença entre “coisas em si” e “fenômenos”: nós podemos conhecer apenas como as coisas *aparecem* a nós homens, relativamente ao nosso aparato cognitivo, mas não como as coisas são vistas *em si mesmas* independentemente disso. Se Kant procura dar uma leitura teórico-cognitiva dessa diferença, ele finalmente não se mantém sem o tradicional confronto entre a superfície perceptível e estrutura profunda das coisas, somente acessível ao pensamento.<sup>6</sup> Existe assim um ser das coisas, que nós não podemos infelizmente reconhecer. Então a aceitação de que a verdadeira realidade seja desconhecida, é um mau pedaço da metafísica, rigorosamente da forma como Kant a queria verdadeiramente criticar. Nem é para nós a realidade conhecível um puro fenômeno, nem existe uma realidade atrás da realidade. E sem essa aceitação não há, em princípio, limite entre o cognoscível e o incognoscível, e com isso também nenhuma possibilidade de reconduzir os erros da metafísica tradicional ao fato de ignorar esse limite.<sup>7</sup>

Com isso eu chego ao diagnóstico inicial de Kant, segundo o qual a estrutura de nossa razão nos conduz inevitavelmente para aceitação que exista algo incondicionado. Eu acredito que Kant revela aqui uma profunda conexão entre a metafísica tradicional e o entendimento tradicional de razão e de fundamentação. Contudo esse conceito tradicional de racionalidade não é sem alternativa; a meu ver, baseia-se num grave equívoco.

Nesse ponto faz sentido comparar perguntas-por que, como nós as consideramos até agora, com perguntas de conhecimento ou

---

<sup>6</sup> Cf. Willaschek, „Affektion und Kontingenz in Kants transzendentalen Idealismus“. In: *Idealismus als Theorie der Repräsentation*, hrsg. von R. Schumacher, Paderborn 2001, 211–231

<sup>7</sup> Um outro problema resulta disso, que a fundamentação de Kant para a tese da incognoscibilidade assenta sobre a prova, que nossos conceitos recebem “sentido e significado” apenas através de uma referência à intuição, e que sem tal referência permanecem “cegos” e “vazios”. Contudo, disso não se segue a incognoscibilidade, mas a falta de sentido das proposições metafísicas, o que Kant obviamente não quer defender.

fundamentação. Perguntas-por que pressupõem que uma determinada afirmação seja aceita como verdadeira, e perguntam pelos respectivos fundamentos ou causas disso, *por que* se comporta como foi asserido. Perguntas de conhecimento pelo contrário levantam a dúvida, se a pessoa que afirma realmente *sabe* que aquilo que ela asserir é o caso. Se se reage à asserção “Amanhã choverá” com a pergunta: “Por que choverá amanhã?”, então se aceita, que amanhã choverá e se pergunta por uma fundamentação ou explicação. Uma possível resposta seria: “Porque uma baixa pressão atmosférica nos traz ar úmido do mar.” Porém se se pergunta: “De onde tu *sabes*, que amanhã choverá?”, então se pergunta por uma justificação para a asserção, que choverá. É perguntado agora não pelas causas para tal asserção, que choverá, mas pelos fundamentos, de que a pessoa *acredita*, que choverá. Uma resposta possível seria, por exemplo: “Porque foi dito no boletim metereológico”.

Também a resposta para uma pergunta de conhecimento pode levar a uma outra pergunta de conhecimento: “E de onde sabes tu, que o boletim metereológico está certo?” Seja de que modo esta pergunta é respondida, também essa nova resposta pode, por sua vez, ser questionada: “E de onde tu sabes isso?” As perguntas de conhecimento também têm portanto uma estrutura recursiva, de modo que um regresso ao infinito pode ser evitado apenas através de uma série circular de respostas ou uma interrupção arbitrária da conversação. Céticos desde os dias do legendário Pirro de Elis concluíram disso, que ninguém sabe nada, pois conhecimento é opinião verdadeira *justificada*. Se todas as justificações resultarem no trilema do regresso, círculo ou interrupção, então nossas opiniões nunca são justificadas e com isso não são nenhum conhecimento. Como Michael Williams mostrou, todos os argumentos céticos da antiguidade até o presente baseiam-se finalmente na estrutura recursiva de perguntas de justificação e no trilema resultante disso.

Se nós ligamos esta constatação com o diagnóstico de Kant da necessidade metafísica, então estamos diante de um resultado surpreendente: a metafísica tradicional como teoria do incondicionado e o ceticismo filosófico resultam da mesma estrutura recursiva de um tipo de pergunta determinado. Entretanto essa estrutura, penso eu contra Kant, não é expressão de uma razão humana universal, mas parte de uma concepção filosófica determinada de razão e de fundamentação, que domina o pensamento ocidental, o mais tardar, desde os dias de Platão e Aristóteles. Para essa concepção da racionalidade é característico que, dito informalmente, não há perguntas tolas, mas apenas respostas tolas. Especificando: cada pergunta linguisticamente correta tem de deixar-se

responder racionalmente, e por sua vez se deixar responder *informativamente*, isto é, sem pressupor o que está em questão.<sup>8</sup> Uma convicção está então justificada, se todas *possíveis* perguntas de conhecimento (a respeito dessa convicção) forem (puderem ser) respondidas informativamente. Um fato é fundamentado ou explicado, se todas as perguntas-por que possíveis forem (puderem ser) respondidas.

Essa concepção de racionalidade é um artefato da reflexão filosófica; ela não reproduz a exigência, que nós como pensadores e atores racionais apresentamos a nós e a outros. Quem quer ser racional, não precisa de forma alguma saber responder informativamente a qualquer pergunta, pois há perguntas tolas – perguntas para as quais, de um modo racional, não se precisa *ter* e, para as quais, não se precisa *dar* nenhuma resposta. Somente, então, se uma pergunta em um dado contexto é uma pergunta *legítima*, se precisa esforçar-se de uma maneira racional por uma resposta a ela.

### III. Transformação pragmatista da metafísica

Essa é a tese central de uma concepção *pragmatista* de racionalidade. Suas idéias fundamentais remetem aos trabalhos de Charles S. Peirce, William James e John Dewey. Duas características dessa concepção são especialmente importantes na nossa contextualização: primeiro, portanto, é racional manter dada convicção também quando não se lhe pode dar uma fundamentação informativa ou justificação enquanto não surgem

---

8 Trata-se de uma pergunta pela justificação do tipo “De onde sabes tu isso?” e se não se pode respondê-la de um modo informativo, então se prova que o que se pensa saber, na realidade não se sabe. Trata-se de uma pergunta pela fundamentação do tipo “Por que isso é assim?”, e se não se pode respondê-la, então se prova que a circunstância, por cujo fundamento foi perguntado, se subtrai a ordenação em uma imagem racional do mundo, e entretanto deve ser aceito como *factum brutum*, como realidade nua. Uma coisa e outra representa uma violação dessa pretensão a uma fundamentação completa e a um perscrutamento racional completo, que implica no conceito tradicional de razão. De um modo razoável nós podemos afirmar algo somente então, quando podemos justificar nossa afirmação, podendo responder a todas as perguntas do tipo: “Donde sabes tu isso?”; de outro modo se fala frivolamente e à toa. E na medida em que nós somos racionais, nós temos de estar na condição de indicar para cada fato um fundamento compreensível; por outro lado falta para a nossa concepção do mundo aquela unidade e coerência característica para os sistemas de convicções racionais. Ambas as reivindicações coincidem ao fim, pois, se não se deixa indicar nenhum fundamento suficiente, como se pode estar seguro, que se trata realmente de um fato? A asserção de que algo seja o caso, torna-se questionável nessa medida, quando o fato asserido se retira de um ordenamento racional num contexto maior. Por isso ele também não pode valer como expressão de conhecimento.

perguntas ou objeções *legítimas*. Fundamentações e justificações são em geral dotadas de sentido, somente como resposta a perguntas legítimas. O projeto cartesiano de uma abrangente fundamentação prévia, a qual se antecipa a todas as perguntas possíveis, é, portanto, não somente irrealizável, como sem sentido. E segundo, depende totalmente de cada contexto – do contexto concreto do diálogo, do contexto cultural, social e histórico, mas também das condições físicas do meio – quais perguntas são legítimas e quais ilegítimas (e com isso, quais convicções necessitam ser justificadas e quais não).<sup>9</sup> Conforme a concepção pragmatista de racionalidade, uma convicção é portanto *justificada* quando todas as objeções contextualmente relevantes contra ela possam ser eliminadas; e um fato está suficientemente *fundamentado*, ou seja, *explicado*, quando todas as perguntas-por que contextualmente relevantes estiverem respondidas.<sup>10</sup>

Essa posição já levanta uma série de perguntas legítimas, com as quais eu não posso me ocupar aqui: O que se entende por um contexto, em cuja relação diferentes contextos estão relacionados uns com os outros, e o que são os respectivos critérios relevantes? Em relação a isso somente duas indicações: primeiro, diferentes contextos não estão isolados uns dos outros; a possibilidade de perguntas e crítica contextualmente mais abrangentes não está, portanto, excluída. E, segundo, parece-me evidente que nós geralmente dispomos de critérios mais ou menos claros para diferenciarmos entre perguntas contextualmente legítimas e ilegítimas. O desafio filosófico está, sobretudo, em explicitar esses critérios.

---

<sup>9</sup> A tradicional concepção de racionalidade aborda, ao contrário, perguntas e respostas independentemente de seu respectivo contexto discursivo e prática-vital. Não é nenhuma surpresa que todas as perguntas possíveis apareçam então da mesma maneira de forma justa, pois a diferença entre perguntas legítimas e ilegítimas não pode ser tomada uma vez por todas, mas somente tendo em vista o respectivo contexto.

<sup>10</sup> Em relação às raízes da concepção pragmatista de razão e fundamento ver Peirce, James e Dewey, ver também Willaschek, “Charles S. Peirce, William James, John Dewey – Denken als Problemlösung”, in *Reclams Klassiker der Philosophie heute*. Organizado por A. Beckermann e D. Perler, Stuttgart 2004, pp. 539-560; em relação à sua aplicação ao ceticismo: “Wissen, Zweifel, Kontext. Eine kontextualistische Zurückweisung des Skeptizismus”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (2000), pp. 151-172; em relação ao emprego do fundamento de juízos morais: “Moralisches Urteil und begründeter Zweifel. Eine kontextualistische Konzeption moralischer Rechtfertigung”, in *Argument und Analyse. Ausgewählte Sektionsvorträge des 4. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie*, organizado por A. Beckermann e Ch. Nimtz, publicação virtual na internet 2002 ([www.gap-im-netz.de/gap4Konf/Proceedings4Proc.htm](http://www.gap-im-netz.de/gap4Konf/Proceedings4Proc.htm)), 630-641.

A concepção pragmatista de racionalidade permite, então, evitar o trilema do regresso, círculo ou ruptura arbitrária da fundamentação. Inúmeras das nossas convicções são simplesmente fundamentadas e legitimadas pelo fato de que elas, no seu respectivo contexto, não são expostas a objeções relevantes e não levantam questões legítimas: quando eu vejo que chove lá fora, então estou normalmente justificado nessa convicção – eu *sei* então que chove. Naturalmente são *imagináveis* (*denkbar*) circunstâncias sob as quais eu posso me enganar nisto; poder-se-ia tratar no que vejo não de chuva, por exemplo, mas de água de um cano quebrado. Mas enquanto não existir motivo para acreditar que esse é realmente o caso, não resultará da simples *possibilidade* de um cano quebrado nenhuma objeção relevante contra minha convicção de que chove. E não sendo meteorologista, também a pergunta, *por que* chove, normalmente não será relevante. Uma resposta da minha parte a ela não poderá ser razoavelmente esperada.

Em outras situações pode surgir a pergunta absolutamente legítima, se eu realmente sei que está chovendo. Será que talvez já não parou desde a última vez em que estive lá fora? Nesse caso uma ulterior justificação será necessária; mas ela também é possível: confirmamos nós mesmos! Se sairmos, podemos decidir conclusivamente a questão, se está chovendo aqui e agora. Da mesma forma acontece com perguntas-por que, independentemente se elas perguntam por motivos racionais ou por causas naturais. Para uma meteorologista, por exemplo, a pergunta, *por que* chove, é inteiramente relevante. Normalmente ela também saberá responder a essa pergunta, como dissemos, através de indicação de zona de baixa pressão sobre o Atlântico. Também com base nessa resposta pode se fazer novamente uma pergunta-por que, e possivelmente também essa deixar-se-á responder. A questão crucial é, porém, que depende do contexto se uma tal pergunta ulterior será ou não feita de forma legítima. Interrogar sobre as causas do clima atual no passado remoto, também deveria ser praticamente irrelevante aos meteorologistas. Caso essa pergunta seja feita e caso ela seja relevante em um dado contexto, então ela deve ser respondida ou deve ser realizado pelo menos algum esforço para se obter uma resposta. Contudo, quando a pergunta não é relevante, então também não é necessária uma resposta. O trilema de regresso, círculo ou ruptura arbitrária da justificativa pode ser evitado desta forma e precisamente por causa do fato de que uma ruptura da justificativa não é, de forma alguma, sempre arbitrária. Disso geralmente resulta, porém, que em determinados momentos não sejam feitas mais perguntas *legítimas* e *relevantes*.

Nisso, portanto, Kant tinha razão com o seu diagnóstico da necessidade metafísica, quando a aceitação de algo incondicional, necessário e imutável resulta automaticamente da compreensão tradicional de razão e fundamentação. Como esbocei, o mesmo diagnóstico não é certo somente em relação à metafísica ocidental, mas também em relação a seus críticos céticos. Porém Kant errava quando ele equiparava essa concepção de racionalidade com a própria razão humana. Uma vez abstraído que também “a” razão, como parte da vida espiritual dos homens, está sujeita a mudanças históricas e culturais, a estrutura da ruptura racional analisada por Kant dá um *quadro (Bild)* totalmente desfigurado da nossa prática efetiva de fundamentar, justificar e explicar. Isso atesta a especial grandeza de Kant, que reconheceu as fraquezas da concepção tradicional de razão e contribuiu de forma decisiva para a sua superação, e não somente por meio da prova, que ela nos envolve em contradições indissolúveis, mas sobretudo através da idéia de uma comprovação prática: mesmo se os argumentos de Kant para o postulado da existência de Deus e da imortalidade da alma não conseguem convencer, só a idéia de uma tal prova prática rompe a concepção tradicional de razão, na medida em que a racionalidade de uma convicção não é tomada dependente de uma fundamentação anterior, mas somente da função que essa convicção desempenha na vida de atores racionais: o que se comprova praticamente nesse sentido é racional, a menos que legítimas objeções sejam apresentadas. Com isso Kant antecipa o pensamento central da concepção pragmatista de racionalidade.

No que diz respeito às conseqüências dessa interpretação para a metafísica, resultam duas diferentes frentes, que correspondem, por um lado, à crítica de Kant à metafísica e, por outro, à sua idéia de uma prova prática: por um lado muitas perguntas metafísicas da tradição baseiam-se na concepção tradicional de razão e fundamentação. A concepção pragmatista de racionalidade permite uma *dissolução* dessas perguntas. Em outras palavras, que elas não serão respondidas no âmbito da formação metafísica de teorias, mas apresentar-se-ão como perguntas *ilegítimas*, que dependem de equívocos e de recepções de fundo falhas. Por outro lado, porém, determinadas afirmações metafísicas deixam-se justificar de tal maneira que sua verdade se apresenta como explicação de uma prática comprovada e não está exposta a objeções relevantes. Eu gostaria de clarear isto brevemente a partir de um exemplo, e concretamente através da pergunta sobre a liberdade da vontade – uma

pergunta que no momento novamente vem sendo discutida de forma controversa no campo da moderna pesquisa do cérebro.

É de amplo conhecimento que nossas decisões, caso sejam oriundas de comandos em nosso cérebro, não podem ser livres e que por isso nós não podemos ser responsáveis por elas. Essa visão baseia-se geralmente numa reflexão da seguinte forma: se minhas decisões são causadas por processos cerebrais, então eu deveria poder controlar esses processos para controlar as minhas decisões. Mas como eu não posso controlar os processos cerebrais, não estão sob meu controle as minhas decisões e com isso também (não) as minhas ações. Então também não sou responsável por elas. Nós encontramos aqui a mesma estrutura recursiva, que também marca a tradicional concepção de razão: eu somente controlo A então, quando eu controlo as causas de A. E eu somente então controlo as *causas* de A, quando eu também controlo as causas *delas* e assim por diante. Eu controlaria minhas ações, portanto, somente então, quando eu controlar a série total de suas causas. Isso, porém, é impossível, caso minhas ações e decisões sejam causadas por processos cerebrais, que eu não posso controlar. Como parece, para ser livre eu precisaria ser a causa não-causada de minhas ações e decisões, pois do contrário sempre haveria causas de minhas decisões que eu não posso controlar.

Mas esse argumento não mostra que nós não controlamos nossas ações, mas que o conceito de controle, entendido de tal forma, é sem sentido: se se controla A somente então, no caso de se controlar a série total de causas de A, então ninguém controla coisa alguma. Voltemos a esse conceito recursivo de controle, então podemos dizer que eu controlo A quando eu *causo* A (ou seja, influencio de forma causal decisiva). Eu controlo, portanto, minhas ações então, quando o que faço depende das minhas decisões (causais). Contanto que em geral se possa falar com sentido de que eu controlo minhas decisões, assim é então o caso, quando minhas decisões dependem das minhas reflexões *racionais* – em outras palavras, das reflexões, nas quais eu considero causas e contra-causas (*Gründe und Gegengründe*). Mas simplesmente não faz sentido exigir mais uma vez que eu tenha que controlar também as minhas reflexões racionais para controlar as minhas decisões. Deve tratar-se justamente só de reflexões, nas quais eu pondero de forma racional fundamentos e contra fundamentos e então chego a um resultado compreensível. Isso não exclui que essas reflexões em processos cerebrais sejam realizadas e conseqüentemente causadas por meio de outros processos cerebrais, que eu *não* posso controlar, pois, como

acabamos de ver, eu preciso, para estar livre em minhas ações e decisões, controlar minhas ações e talvez também as minhas decisões, mas eu não preciso controlar novamente as causas dessas decisões. Realmente, as causas naturais das minhas decisões para a pergunta se eu sou livre ou não são, muitas vezes, simplesmente irrelevantes. Nesse sentido trata-se, em uma decisão livre, efetivamente de um primeiro, como que um princípio sem causas: a pergunta sobre suas *causas* simplesmente não é feita.

Obviamente os escassos indícios não são suficientes para tratar de forma adequada um problema tão complexo quanto o da compatibilidade entre a liberdade e o ato natural de causar. Eu espero, porém, ter tornado plausível que esse problema somente se apresenta perante o pano de fundo de uma compreensão tradicional de razão. No quadro de um conceito pragmatista de racionalidade ele se desfaz, uma vez que a estrutura argumentativa central, através da qual o problema é gerado, mostra-se como um constructo vazio. Até aqui vimos a parte negativa. A positiva corresponde, se não no conteúdo, pelo menos na forma à teoria dos postulados de Kant. Os conceitos *liberdade* e *responsabilidade* seguem, a saber, o mesmo esquema de suposição (*Präsumption*) e crítica como o conceito de fundamentação racional: de que uma convicção vale como racional enquanto não existirem objeções contextualmente relevantes, assim uma pessoa adulta é considerada livre e responsável enquanto nenhum dos fatores presentes nessa pessoa fale contra. Liberdade e responsabilidade, assim a prática comum, não necessitam ser provadas de saída, mas somente defendidas, em casos individuais, contra objeções. Nosso direito penal deixa esse ponto muito claro, quando não especifica condições positivas para liberdade e culpabilidade, mas cita somente as exceções sob as quais a culpabilidade não é dada (na verdade, como consta no Código Penal, “distúrbio psíquico”, um “profundo distúrbio de consciência”, “imbecilidade” ou “uma grave degeneração psíquica”). Quem não cair nessas exceções, quem, portanto, em outras palavras, estiver no seu juízo perfeito e puder conduzir sua ação racionalmente é considerado livre e responsável – sem que essa liberdade tenha que ser primeiramente provada. Pode-se falar, por isso, de um conceito *suposto* (*Präsumtiv*) de liberdade. Obviamente se faria necessária aqui novamente uma discussão essencialmente minuciosa para mostrar que esse conceito de liberdade realmente basta para reproduzirmos a nossa autocompreensão como seres dotados de uma vontade livre. Aqui deve bastar a referência de que nossa prática real da atribuição de responsabilidade se baseia, tanto no dia-a-dia como

no direito, em tal conceito suposto de liberdade. Quem vê esse conceito como insuficiente, não pode simplesmente se referir, portanto, a uma dada compreensão prévia não-problemática, da qual siga que nós realmente não dispomos de liberdade de vontade. Ele precisaria, muito mais, provar que o conceito suposto de liberdade, mesmo fundamental para a nossa prática, é teoricamente insuficiente. Uma tal prova a meu ver não é de se esperar. Uma nova forma de tratamento com criminosos, até uma nova imagem de homem, como atualmente alguns pesquisadores da área cerebral e filósofos consideram nesse contexto, em breve não deveria ser necessária.<sup>11</sup>

Liberdade e o ato natural de culpar são, portanto, não somente compatíveis um com o outro, mas uma compreensão correta da lógica aplicada dos conceitos *liberdade e responsabilidade* pode nos assegurar o fato que a maioria das pessoas, pelo menos na maior parte do tempo, é livre e responsável. Enquanto o problema tradicional da liberdade de vontade é resolvido, a pergunta legítima, se e sob quais condições as pessoas são livres e responsáveis, recebe, no âmbito da concepção pragmatista de racionalidade, uma resposta positiva.

Eu considero em relação ao programa de uma transformação pragmatista da metafísica isso: eternos enigmas metafísicos tornam-se perguntas que se deixam responder a partir do recurso à prática da vida e a uma forma relevante dessa prática. Se não perdermos de vista o vínculo contextual de perguntas racionais, a necessidade metafísica da razão deixa-se, portanto, satisfazer inteiramente. Convicções, que são centrais para a nossa auto-compreensão como sujeito de ação e de saber, mostram-se, desta forma, racionais, mesmo que se subtraíam a uma comprovação empírica direta.

Seria interessante elucidar agora como funciona essa idéia a partir de outros temas metafísicos, teórico-cognitivos e morais-filosóficos: da existência de um mundo externo independente do pensamento, da objetividade da significação lingüística ou da validade de normas e valores morais. Eu não quero, contudo, acrescentar às muitas perguntas de detalhe, que tive que deixar em aberto em minha exposição, mais outras tantas, mesmo porque nem todas as perguntas

---

<sup>11</sup> Cf. Willaschek, “DNS – Doch nicht schuldig? Zum Zusammenhang zwischen genetischer Disposition und persönlicher Verantwortung”, in *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 7 (2002), 243-257; “Freiheit als Bedingung für Verantwortung. Ein kurzes Argument für den Kompatibilismus”, in *Auf Freigang. Metaphysische und ethische Annäherungen an die menschliche Freiheit*, org. por S. Mischer, M. Quante e Chr. Suhm, Münster 2003, 199-205 assim como “Wie frei ist der Mensch?” (manuscrito inédito) e “Freiheit und Verantwortung” (manuscrito inédito).

ficaram em aberto por causa da falta de tempo. Muitas delas indicam pontos de partida para trabalho futuro. – Contudo, a uma pergunta em aberto eu gostaria de retornar mais uma vez ao final de minha apresentação: como fica a necessidade vital de sentido e orientação num mundo contingente? Ficaré nisso, que nossa vida está ameaçada de se tornar sem sentido sem a aceitação de algo duradouro e necessário? Eu acredito que uma concepção pragmatista de racionalidade poderá enfrentar com esse receio, pelo menos em parte.

Por que nos inquieta, em geral, o pensamento de que nossa vida e a vida de nossa espécie é finita e representa numa perspectiva cosmológica somente um episódio mínimo num pequeno planeta insignificante? Acredito que isso tem a ver, entre outras coisas, com a estrutura de ação racional, a partir da qual ações com conseqüências duradouras são mais importantes do que ações que somente têm efeitos de curto prazo. A escolha da profissão é mais importante do que a de viagem de férias, uma vacina é mais importante do que tomar um comprimido para dor, etc. Quanto mais duradouras as conseqüências, tanto mais importantes as ações. Ora, se nossa vida fica longo tempo sem conseqüências e nesse caso *não* tem nenhum significado, isso então dá a entender que nossa vida a curto prazo, primeiramente, não pode ter sentido. Se nós atribuímos um significado a nossas próprias ações, então isto seria um erro, comparável com o ato irracional de evitar prejuízos de curto prazo por conta de proveitos de longo prazo: como a dor do tratamento dental com a qual imediatamente nos defrontamos parece mais ameaçadora do que a prótese dental em futuro remoto, assim a nossa vida parece de perto mais importante que ela é. – Todavia essa reflexão se baseia no pressuposto nada evidente de que importância é um conceito recursivo: assim, importante é apenas aquilo, cujas conseqüências são importantes. Isso significa que também as conseqüências somente são importantes quando elas por sua vez têm conseqüências importantes. Assim nós caímos num regresso infinito com o resultado que nada pode ser importante. Para concluir o regresso, necessitamos então de um segundo conceito de importância, segundo o qual muitas coisas – últimos objetivos, valores absolutos – são importantes por si mesmas. Nossas ações teriam, contudo, somente então um significado, quando elas contribuem para um objetivo último ou realizam um valor absoluto, cuja realidade, por sua vez, não depende do significado de suas conseqüências.

Se esse diagnóstico esquemático for verdadeiro, então o receio de que a nossa vida num mundo contingente seja sem sentido é apenas o

reverso da metafísica do incondicionado: ela se baseia na mesma estrutura argumentativa e liga o sentido de uma vida humana a um objetivo absoluto, previamente dado a nós pela ordem das coisas. Acabamos de ver que a aceitação de um incondicionado se dá, de algum modo, forçosamente a partir da estrutura da razão teórica. Agora podemos constatar que a insignificância de nossa vida num mundo contingente não resulta forçosamente da estrutura de uma racionalidade *prática*: na verdade é muitas vezes racional agüentar breves prejuízos em troca de proveitos duradouros, mas disso não resulta que os próprios proveitos duradouros somente subsistam, por sua vez, para contribuir para alcançar proveitos ainda mais duradouros. Se algo é realmente importante na nossa vida, então algumas coisas precisam de fato ser importantes por elas mesmas. Não se trata, porém, como requer um conceito tradicional de razão, de objetivos últimos e fins supremos. Trata-se muito mais dessas questões mundanas, que para nós humanos são justamente importantes: alimentação, saúde, família e amigos, liberdade política e justiça, apenas para citar alguns. A importância dessas coisas não é garantida por meio de argumentos sem pressuposições: a quem é cego ou faz-se de cego para elas, a ele não se demonstrará a sua importância. O mero fato, porém, que nem todos os humanos não compartilham dos nossos valores, não põe em questão a validade deles. Somente então, quando forem apresentadas objeções sérias de conteúdo contra eles, teremos que defendê-los de forma argumentativa. Caso essa defesa falhe, temos que desistir deles de forma racional. Enquanto, porém, não conseguirem nos convencer do contrário, devemos e precisamos dar confiança àquelas convicções e valores que dão orientação à nossa vida.

Nisso eu vejo os pontos centrais da concepção pragmatista de racionalidade: o que dá bom resultado na nossa vida *merece* nossa confiança. Neste caso trata-se não de uma confiança cega, mas de uma confiança racional e com isso de uma confiança *condicional*. Ela é racional, primeiro, porque manifesta somente aquilo que deu bom resultado, segundo, porque é aberta à crítica e pode ser questionada a cada momento por objeções *sérias*.

Não é tão fácil tranquilizar-se com esses pensamentos: como se pode confiar em algo que a qualquer momento pode se mostrar não confiável? É como se se perdesse a base segura sob os pés: cada passo pode nos conduzir ao sem-fundo. Quem, contudo, sucumbe a esse sentimento, não vê uma importante distinção, a saber, entre aquilo que *em princípio se pode* mostrar não confiável e aquilo que provavelmente,

ou com certa probabilidade, se *mostrará* não confiável. Em princípio é *imaginável* de cada amigo, que ele nos abandonará justamente quando o necessitamos. Seria, contudo, um erro trágico, desconfiar de todos os seus amigos por causa desse pensamento abstrato. Esse pensamento não nos impede de confiarmos ilimitadamente nessas pessoas, que se mostraram amigas por longo tempo e que não dão pretexto para suposições de que isso possa mudar no futuro. E assim também é com outras coisas, nas quais confiamos: assim que refletimos não somente de forma abstrata sobre nossa vida, mas a conduzimos de forma concreta, as certezas fundamentais geralmente aparecem por si. Que num mundo contingente somente *certezas* podem estar em *prova*, não diminui nem seu valor prático-vital nem seu valor filosófico.

## Resumo

A metafísica tradicional assumiu que a razão pode apreender uma ordem estável e necessária sob as aparências mutáveis que são apresentadas a nós por meio de nossos sentidos. O artigo endereça a questão de saber, se alguma coisa permanece da metafísica se aceitarmos que o mundo é completamente contingente (não-necessário). Conforme o diagnóstico de Immanuel Kant das falácias da razão pura na "Dialética Transcendental" da *Crítica da Razão Pura*, pensamento racional como tal segue uma estrutura recursiva de perguntas "Por quê?", com a consequência de que nossas perguntas podem alcançar um fim (um fim no qual a "necessidade da razão" é satisfeita) apenas com algo "incondicionado". Contra isto, é argumentado que a estrutura recursiva diagnosticada por Kant é característica não da razão como tal, mas apenas de uma concepção particular da razão que dominou a metafísica ocidental desde os dias de Platão e Aristóteles. Sob uma concepção pragmatista do pensamento racional, por contraste (uma concepção prevista pelo próprio Kant em seu argumento dos "Postulados da Razão Prática Pura"), perguntas razoáveis se apresentam e terminam com respostas que, como matéria de fato, não são disputáveis no contexto no qual são dadas. Desta perspectiva, nada necessário e incondicionado é requerido para satisfazer demandas da razão. À medida que fatos contextualmente incontestáveis tratam de perguntas que têm sido tradicionalmente consideradas como metafísicas p.ex., a liberdade da vontade), eles podem servir como base para um tipo pragmatista de metafísica que pode ser feito sem ordem eterna e sem fundamentos necessários.

## Abstract

Traditional metaphysics has assumed that reason can detect a stable and necessary order underlying the changing appearances presented to us by our senses. The paper addresses the question what, if anything, remains of metaphysics if we accept that the world is contingent (non-necessary) through and through. According to Immanuel Kant's diagnosis of the fallacies of pure reason in the "Transcendental Dialectic" of the Critique of Pure Reason, rational thinking as such follows a recursive pattern of "Why?"-questions, with the consequence that our questions can come to an end (an end in which the "need of reason" is satisfied) only with something "unconditioned". Against this, it is argued that the recursive pattern diagnosed by Kant is characteristic not of reason as such, but only of a particular conception of reason that has dominated western metaphysics since the days of Plato and Aristotle. On a Pragmatist conception of rational thinking, by contrast, (a conception foreshadowed by Kant himself in his argument for the "Postulates of Pure Practical Reason"), reasonable questions come to an end with answers that, as a matter of fact, are not contentious in the context in which they are given. From this perspective, nothing necessary and unconditioned is required in order to satisfy the demands of reason. Insofar as contextually uncontroversial facts concern questions that

have traditionally been regarded as metaphysical (e.g. freedom of the will), they can serve as the basis of a pragmatist kind of metaphysics that can do without eternal order and necessary foundations.

## A palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant

Márcio Suzuki

USP, São Paulo

Was ist denn das Erfinden?  
Es ist das Abschluß des Gesuchten.  
Goethe, *Máximas e Reflexões*, 363

### I. Distração e invenção

Num dos ensaios de *Arte e Anarquia*, Edgar Wind afirma que a apreciação da arte em nossos dias ainda se faz em grande parte sob a égide do gosto romântico pelo fragmento e do desejo de compreender as grandes obras a partir de sua gênese, nos moldes do método indiciário de Giovanni Morelli: “O sentimento de ter apreendido o espírito de uma tela nos falta”, diz ele, “enquanto não nos voltamos para aqueles rabiscos ousados nos quais a mão do mestre vibra e tremula. Escutamos atentamente o balbúcio inspirado que precedeu a frase gramatical. A obra de arte acabada está morta, mas o esboço rudimentar nos ajuda a lhe dar vida”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> E. Wind, *Art et Anarchie*. Tradução para o francês de Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: Gallimard, 1988, p. 70. Para uma crítica da interpretação de Wind, segundo a qual Morelli seria herdeiro do romantismo, consultar o ensaio de Carlo Ginzburg “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”, publicado em *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. Caberia lembrar ainda, de passagem, a importância da técnica de Morelli para a formação de Gilda de Mello e Souza, como indica Otilia Beatriz Fiori Arantes em seu ensaio “Notas sobre o método crítico de Gilda de Mello e Souza”, publicado na revista *discurso*, n. 35, pp. 11-27.

A constatação do historiador da arte acerca de nosso interesse pelos rascunhos e obras inacabadas servirá aqui de mote para o comentário de uma questão que lhe é aparentemente distante: lendo alguns especialistas da Kant-Forschung não há como evitar a impressão de que o trabalho filológico de reconstrução genética dos textos se faz acompanhar de uma vibração semelhante à descoberta de algum rascunho ou detalhe que permita revelar o traço estilístico de um grande artista. A investigação das reflexões e dos cursos de Kant teria então algo da técnica indiciária do *connaisseur* e daquela inclinação para o fragmentário típica do apreciador. A revelação de certas nuances entre um texto e outro, a presença num deles de um termo ausente em outro, forneceriam pistas imprescindíveis para a compreensão de como foram compostos os textos publicados em vida pelo criador da filosofia crítica.

Num estudo em que examina justamente a maneira de Kant redigir suas obras, Ricardo Terra põe em evidência uma passagem de um curso de Antropologia dos anos 1779-1780 em que, como nos mostra, podemos entender “o modo de trabalhar do próprio Kant” e, assim, entrever uma outra maneira de “analisar seus textos”.<sup>2</sup> Levemos a sério a indicação do perito e coloquemos mais uma vez sob a lupa este texto para o qual, com toda a justiça, chama a nossa atenção. Para aqueles que têm a intenção de escrever uma obra sobre qualquer assunto, o texto faz as seguintes recomendações práticas:

Devemos ter à mão uma folha de papel dobrada ao meio, na qual vamos registrando *promiscue* todas as imagens que digam respeito à matéria. Além disso, também precisamos fazer algumas pausas enquanto pensamos, as quais contribuem de maneira extraordinária para o descanso e fortalecimento da imaginação. Também devemos evitar reler com frequência aquilo que nós mesmos tivermos escrito. (Não devemos ler escritos sobre a matéria a respeito da qual estamos refletindo, do contrário atamos o gênio.) E devemos pensar no assunto mesmo e reunir imagens. Quando ali se encontrarem todos os materiais de nosso assunto, surgirá em nós durante a leitura um esquema que formularemos em frases curtas, emendando-o sem coerção. Caso o esquema esteja correto, recorreremos ao nosso estoque de imagens. Anotamos então a matéria sem ponderação, e, se logo nos ocorre alguma outra coisa, deixamos um espaço e, com uma palavra, assinalamos na margem o que deverá vir no meio. Depois, nós o revemos, completamos aquilo que sentimos faltar, copiamos uma vez mais, polimos aqui e ali, e ele está pronto. Pensa algo disparatado e certamente falha

---

<sup>2</sup> R. Terra, “Reflexão e sistema: a propósito da Primeira introdução e da gênese da *Crítica do juízo*”. In: *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003, p. 28. Este estudo é uma versão ampliada da apresentação que o autor escreveu para a tradução das *Duas introduções à Crítica do juízo* de Kant. São Paulo: Iluminuras, 1995, pp. 11-27.

em seu objetivo quem quer fazer algo muito bem de uma só vez, intercalando aí os seus pensamentos.<sup>3</sup>

Esse texto foi usado por Giorgio Tonelli para explicitar o modo como o próprio Kant redigia suas obras: segundo Tonelli, Kant seguiria muito livremente um esquema geral bastante vago”, que podia “modificar *en cours de route*”<sup>4</sup>. Ricardo Terra, por sua vez, salienta que podemos ver nesse texto o “processo criativo” contido na investigação kantiana, fato para o qual os leitores comuns nem sempre atentam, “esmagados” que são pelo “caráter sistemático da obra”.<sup>5</sup> Seria então em esboços como este que, para falar com Wind, podemos reencontrar, não a sistematicidade morta, mas o balbucio cheio de vida, a mão vibrante do mestre.

De fato, os conselhos ao escritor que a Antropologia Brauer apresenta não têm nada de um receituário rígido. O esquema a seguir é vago, a imaginação precisa de descanso e fortalecimento, o gênio não pode ser “atado” e as emendas não devem ser resultado de “coerção”. Mas Kant não seria certamente Kant, se não encontrássemos um *método* em meio à aparente desordem e latitude dessas recomendações. Também é verdade, por outro lado, que esse método tem unicamente o propósito de dar uma mão ao escritor em fase de criação. Não nos enganemos, porém. O que se propõe é facilitar o seu trabalho mediante uma certa *técnica* ou *arte* da escrita.

Isso fica claro quando se percebe que esses conselhos se articulam em torno de noções retóricas e artísticas bem precisas, isto é, “invenção”, “esquema” e “composição” ou “execução”. Para poder entender melhor essa articulação, é recomendável ler o início do texto, ainda na transcrição de Otto Schlapp:

Quando se quer escrever algo é preciso dar durante algum tempo livre curso à imaginação [*der Imagination freien Lauf lassen*]. Basta somente, por assim dizer, pregar um bilhete no cérebro, escrevendo nele qual é a idéia principal, e então podemos ir despreocupadamente freqüentar a sociedade.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> I. Kant, *Anthropologie Brauer*, apud Otto Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der „Kritik der Urteilskraft“*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901, pp. 215-16.

<sup>4</sup> G. Tonelli, *La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft*, pp. 424-25, apud Terra, op. cit., p. 28.

<sup>5</sup> R. Terra, op. cit., p. 28.

<sup>6</sup> Schlapp, op. cit., p. 215.

Antes de mais nada, parte-se da constatação trivial de que, para fazer uma obra, deve-se ter primeiro um tema, a respeito do qual também já se possui a “idéia principal” (*Hauptidee*). Esta é descrita, literalmente, como uma *idéia fixa*: é preciso “pregá-la” no cérebro como se fosse um lembrete, e então podemos, por assim dizer, levar a imaginação para passear, entregando-nos sem preocupação aos prazeres do convívio social.

A necessidade que a imaginação tem de distração (*Zerstreuung*, *distractio*) é explicada nos seguintes tempos pela Antropologia pragmática:

Uma das fraquezas da mente é estar atada pela imaginação reprodutiva a uma representação a que se aplica grande atenção, ou uma atenção detida, e dela não poder se afastar, isto é, não poder tornar novamente livre o curso da imaginação [*den Lauf der Einbildungskraft wiederum nicht frei machen zu können*] ... Estar distraído em sociedade é descortês, freqüentemente também ridículo.<sup>7</sup>

A representação que obceca a mente não deve tornar o indivíduo “ausente” em sociedade, pois isso não constitui apenas deselegância de sua parte, mas também faz dele, por vezes, objeto de riso. Mais grave ainda: se não pode se desviar de uma representação, a imaginação não consegue retomar o seu livre curso, e essa fraqueza mental pode levar o indivíduo à demência (*Wahnsinn*).<sup>8</sup> Pode-se, no entanto, entender o preceito de que a imaginação deve se distrair não somente como uma regra de etiqueta ou como um cuidado terapêutico. Além desses aspectos pragmáticos, o preceito tem também um lado “inventivo”.

É preciso distinguir dois tipos de distração. A distração premeditada (*dissipatio*) é um exercício saudável; a distração involuntária (*ausentia*), ao contrário, um sinal de fraqueza. Pensadores costumam ser “aéreos”. Conta-se que certo dia o abade Terrasson entra solenemente na Academia Francesa vestindo ainda a touca de dormir. Todos riem dele, um riso franco, provocado por sua maneira mecânica de agir.<sup>9</sup> Pensadores como Terrasson costumam ser assaltados por “idéias fixas”, que os tornam cegos para o mundo à sua volta. A distração “metódica” é uma prática, um antídoto a esse alheamento, e justamente por se voltar para o convívio e para o mundo pode ser considerada uma aliada na

---

<sup>7</sup> *Antropologia*. Edição Akademie, volume VII, pp. 206-207. Utilizo aqui a tradução de Clélia Aparecida Martins, que deverá ser publicada na Biblioteca Pólen da editora Iluminuras.

<sup>8</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*, p. 264.

descoberta de elementos ligados à “idéia central”: conversar com amigos pode ser assim fundamental para a coleta dos materiais que serão utilizados na composição de uma obra, ou daquilo que o texto da Antropologia Brauer chamava de “estoque de imagens”. Em termos mais precisos, a distração “com método” é componente importante da “invenção”.

Ao transcrever o texto sobre a “arte de escrever” da Antropologia Brauer, Otto Schlapp dá duas referências preciosas para a compreensão das “etapas íntimas da maneira de criar do próprio filósofo”<sup>10</sup>. A primeira é a remissão a um parágrafo da famosa carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772. De fato, depois de descrever o trabalho de elaboração da tábua de categorias e de anunciar que agora está “em condições de apresentar a crítica da razão pura” (que “deverá ser publicada em cerca de três meses”), Kant fornece algumas indicações sobre sua maneira de proceder:

Nada mais impeditivo para um tipo tão delicado de ocupação da mente [metafísica, filosofia transcendental] que se pôr fortemente a refletir [sobre algo] que está fora desse campo. Nos momentos tranquilos ou mesmos auspiciosos, a mente tem de estar sempre e constantemente aberta, o que não quer dizer sempre extenuada, para qualquer observação casual que possa se oferecer. Os incitamentos e distrações devem manter as forças da mente naquela flexibilidade e mobilidade mediante as quais se é posto em condição de observar o objeto sempre por outros lados e ampliar seu foco de visão, de uma observação microscópica a uma perspectiva geral...<sup>11</sup>

Os estímulos e diversões devem ajudar a ampliar os horizontes. A mente deve permanecer aberta a qualquer “observação casual” (*zufällige Bemerkung*) que se apresente. A segunda indicação de Schlapp deve ser discutida em mais detalhe: ele sugere ao leitor que consulte o verbete “Erfindung” da *Teoria Geral das Belas-Artes* de Johann Georg Sulzer.

Publicado entre 1771 e 1774, o livro de Sulzer foi durante muito tempo o único léxico de estética em língua alemã, explicando, na forma de enciclopédia, a significação de cada vocábulo empregado nas diversas artes. Logo depois de sua publicação, recebeu resenha destruidora da parte de Goethe.<sup>12</sup> Kant, porém, considerava o autor “excelente”

<sup>10</sup> Schlapp, op. cit., p. 215.

<sup>11</sup> Kant, *Briefe*, edição Akademie, vol. X, p. 132.

<sup>12</sup> Há versão em português dessa resenha na coletânea *Escritos sobre Arte de Goethe*, organizada e traduzida por Marco Aurélio Werle. São Paulo: Humanitas-Imprensa Oficial, 2005, pp. 47-53. Na

(*vortrefflich*).<sup>13</sup> A entrada “Erfindung” (invenção) será de fato importante para a leitura de nosso texto: o que é invenção e como deve proceder o artista na “invenção” de sua obra?

Quando se fala de “invenção nas belas-artes”, diz o léxico, entende-se a “reflexão e meditação por meio da qual o artista encontra [*findet*] aquelas partes de sua obra que farão dela aquilo que ela deve ser. Assim, o orador inventa [*erfindet*] seu discurso quando, meditando, chega às representações a partir das quais conhece a verdade daquilo que quer demonstrar.<sup>14</sup>

A “inventio”, portanto, nada tem que ver com a descoberta de uma idéia “genial” ou com “inspiração”: ela é uma parte da retórica ou do trabalho artístico que obedece a preceitos determinados. Existem dois caminhos possíveis para chegar a ela: ou já se tem presente o fim a ser buscado, fim para o qual se devem *inventar os meios*, ou se tem diante de si um “objeto interessante” e se descobre que pode ser útil para um fim outro.<sup>15</sup> Nos dois casos, a intenção preexiste e preside à invenção.

Apesar dessa delimitação de seu âmbito de aplicação, Sulzer consegue estabelecer uma ponte entre artes e filosofia que despertará, sem dúvida, o interesse de Kant. Se seguirmos as indicações de Leibniz, diz o verbete, seremos obrigados a dizer que jamais haverá algo de novo em nossos pensamentos. Embora em número infinito, as representações serão apenas obscuras, confusas ou inconscientes, mas jamais “novas”. Somente uma representação atinge a cada vez um grau de clareza e de consciência. Tão logo isso ocorra, uma série de outras representações conexas também ganha clareza, e quanto maior o grau de clareza e quanto mais atenção se dedica a uma “representação principal” (*Hauptvorstellung*), tanto maior o número de representações que a ela

---

*Viagem à Itália*, observando que o manual ainda era de algum modo útil a Philipp Hackert, Goethe se arrepende de ter emitido um juízo tão desfavorável (Caserta, 15 de março de 1787. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp 246-247.) Cf. também o xênio de Schiller e Goethe dedicado a “Sulzer”: “Hüben über den Urnen! Wie anders ists, als wir dachten!”

<sup>13</sup> O adjetivo é usado para qualificar Sulzer na *Crítica da razão pura* (B 769) e na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, BA 34. Na Logik Hechsel: “Sulzer é, entre aqueles que escreveram em prosa, quase o único que uniu entendimento a beleza em seus escritos”. In: *Logik-Vorlesunge. Unveröffentlichte Nachschriften II*. Edição de Tillmann Pinder. Hamburgo, Meiner, 1998, p. 313.

<sup>14</sup> J. G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der schönen Künste. In einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt*. Leipzig, Weidemanns Erben und Reich, 1771 e 1774. Edição em cd-rom, Digitale Bibliothek, volume 67, pp. 1294-1295. Sulzer segue o *De inventione* de Cícero, que ele cita: “Inventio est cogitatio rerum verarum aut verisimilium, quae causam probabilem reddunt”. (Registre-se aqui meu agradecimento a Oliver Tolle, sem a gentileza do qual eu não teria acesso a essa obra.)

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*, p. 1300.

aparecem ligadas. É assim que muitas representações vinculadas ao “conceito principal” (*Hauptbegriff*) aparecem “simultaneamente” (*zugleich*). A ordenação dessas representações num vínculo mais estreito, num “objeto”, seria, para o sistema leibniziano, uma “invenção”.

Sulzer afirma que, “se essa explicação é correta”, é possível tirar daí “alguns ensinamentos profundos” (*einige gründliche Lehren*), que facilitarão o trabalho de “invenção”. O principal para nós será o seguinte:

De modo geral, nossa capacidade de invenção (*Erfindungskraft*) se fortaleceria, se por exercício constante alcançássemos a habilidade de prestar atenção aos elementos singulares em cada estado de clareza de nossos pensamentos, a fim de que as partes do todo também se tornassem claras, trazendo, portanto, à luz também outros conceitos e representações limítrofes.<sup>16</sup>

Em seguida, Sulzer passa à aplicação dessa lição à teoria das belas-artes. Ainda que bastante infiel à fonte (ou justamente por isso), sua maneira própria de reelaborar a “ars inveniendi” leibniziana não deixa de ser atraente. Assim, diz ele que os homens em que “alguma paixão se tornou preponderante” (eis o que ele agora entende por “representação principal”) “são bastante engenhosos (*sinnreich*) em encontrar os meios de satisfazê-la.” O artista, por isso, pode ser comparado a um homem avaro, pois “avaro é aquele que encontra [*findet*] em toda parte ocasião de lucrar, mesmo ali onde ninguém a suspeitaria”.<sup>17</sup> A “representação da riqueza” como sendo o “bem supremo” está constantemente presente “com toda a clareza” em sua alma, e tudo o que se liga a ela, está próximo: “Ele não é capaz de ver nada sem relação com sua inclinação dominante”. Algo que escapa a um outro, é logo por ele notado como tendo vínculo com sua “idéia principal” (*Hauptgedanke*) e “reconhece que isso pode ser um meio de ganhar algo”. Como também o artista é obcecado por alguma idéia, Sulzer acredita poder fazer a seguinte ilação:

É justamente desta maneira que também o artista faz suas descobertas [*auf Erfindungen kommt*], tão logo a representação da obra que deve fazer tenha se tornado dominante.

---

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*, pp. 1299-1300.

<sup>17</sup> Idem, *ibidem*, p. 1300.

O verbete aduz então dois exemplos de representação “dominante” acompanhada da correspondente descoberta: um deles estaria na arte de Eufrantor e outro na ciência de Arquimedes. Tendo sido encarregado pelos atenienses de representar seus doze grandes deuses, Eufrantor se via em dificuldades de encontrar uma representação adequada para Zeus. Ele foi “dominado” pela idéia de como poderia representar a imagem de uma divindade que, pelo seu poder e majestade, superava de longe tudo o que havia. Um dia estava ele passando por um lugar onde se lia a *Ilíada* em voz alta, e ouviu as palavras: *ambrósiai d’ára khaítai...* Eufrantor descobre nelas a solução de seu problema. O verso de Homero (Canto I, 528-530) descreve o momento em que Zeus meneia suas “madeixas de ambrosia”.

A segunda anedota utilizada como exemplo lembra o episódio no qual Arquimedes teria conseguido descobrir os metais que compunham a coroa de Hierão sem ter necessidade de danificá-la. Tal descoberta teria ocorrido enquanto o “filósofo” (assim o considera Sulzer) se banhava. Ao solucionar seu problema, ele teria saído correndo nu pelas ruas, gritando *Eureka! Eureka!* Ora, afirma o artigo, a conclusão nos dois casos é exatamente a mesma:

Em ambos os casos é manifesto que a invenção foi facilitada somente porque o fim a que ambos visavam [*der Zweck den jeder hat*] estava incessantemente em seus pensamentos [*unaufhörlich in den Gedanken lag*]. Quem observa isso, também verá qualquer outra representação que se mostre imediatamente relacionada a seu pensamento principal [*Hauptgedanke*], e não lhe escapará nada que tenha alguma ligação real com ele.<sup>18</sup>

Isso explica porque as “invenções” são facilitadas pelo “entusiasmo” (*Begeisterung*): no estado de entusiasmo “o fim que a que a pessoa se propôs não se torna apenas a única representação dominante da alma, mas possui também um alto grau de vivacidade [*Lebhaftigkeit*], por meio da qual cada conceito a ele vinculado recebe um grau tanto maior de clareza”.<sup>19</sup>

A leitura do verbete “*Erfindung*” permite perceber a apropriação que Kant faz dele em seu texto sobre a “arte de escrever”: embora se concentre na exposição do método “dogmático” de invenção, mostrando a necessidade de ganhar cada vez mais “clareza” sobre cada conceito, o verbete comporta a tese de que, se a atenção a uma representação é o

---

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*, p. 1301.

<sup>19</sup> Idem, p. 1302.

ponto de partida para a descoberta, também é forçoso reconhecer que uma “idéia fixa” não tem por si só a eficácia de um princípio heurístico. Pelo contrário, como o pensamento geralmente “embatuca”, é preciso saber deslocar o foco da atenção mediante um processo de *distração metódica*: sempre que necessário convém “dar um tempo” à imaginação para que possa recobrar forças. Um passeio por Atenas ou até um banho pode ser o bastante para que ela dê com uma resposta inesperada.

É ainda sobre as virtudes heurísticas da distração que insistirá outro trecho do excerto da Antropologia Brauer sobre a arte de escrever. Se não nos encontramos no convívio dos amigos, mas em casa, também aí é fundamental evitarmos atenção excessiva à matéria que nos ocupa. Pela sua importância para a seqüência de nossa discussão, é indispensável citar a passagem:

Quando estamos em casa e nos ocupamos da matéria, só devemos ter ainda à mão livros de assuntos bem diferentes, por exemplo, histórias engraçadas, descrições de viagem etc. Se a imaginação se enfraquece, lemos livros com estes. Por vezes ocorre que uma única palavra que ali apareça excita uma imagem excelente e adequada à minha matéria...<sup>20</sup>

## II. Composição e execução

O leitor familiarizado com os textos kantianos poderá sem dúvida objetar que tudo o que foi dito é de natureza antropológica ou psicológica. Se cabe falar de heurística num curso de Antropologia, ela teria no máximo o alcance de uma disciplina “pragmática”. Tentaremos mostrar que não é assim. A mestria de Kant não está certamente em aplicar a invenção à atividade literária (inclusive à própria), mas em saber transformá-la num dispositivo legítimo *no interior do discurso transcendental*. A dificuldade de nossa tarefa será mostrar como essa transformação foi possível.

A fim de simplificar o trajeto, podemos ir diretamente a um momento em que a *Crítica da razão pura* é levada a falar dos procedimentos “técnicos” corretos para a construção de um sistema científico. A passagem em questão discute a propriedade de se falar numa “arquitetônica da razão pura”. Só será cabível falar de

---

<sup>20</sup> Kant, *Anthropologie Brauer*, apud Schlapp, p. 215.

arquitetônica ou “*arte dos sistemas*”, onde houver sistema ou unidade sistemática de uma ciência. Sistema é a “unidade de diversos conhecimentos sob uma Idéia”. Essa Idéia ou “conceito racional” de uma ciência sistemática contém necessariamente um “fim” e uma “forma do todo congruente com ele”.<sup>21</sup>

Toda ciência implica um “*esquema*” para a sua construção. Esse *Schema* pode ser de duas espécies: se é “delineado” (*entworfen*) segundo propósitos empíricos contingentes, a unidade é “técnica” (*technisch*); se surge “em decorrência de uma Idéia”, ele funda uma “unidade arquitetônica”.<sup>22</sup>

A unidade arquitetônica é comandada por um “único fim supremo e interno que torna primeiramente possível o todo”. Kant chama isso um “esquema”, *Umriß (monogramma)* da ciência. A seqüência do texto explica que muito raramente se faz o desenvolvimento adequado e completo do “esquema”:

Ninguém tenta realizar uma ciência sem que tenha uma Idéia por fundamento. Ocorre que, na sua execução, o esquema e até mesmo a definição da ciência que se apresenta desde o início muito raramente corresponde à sua Idéia; pois esta última está contida na razão como um germe, no qual todas as partes ainda estão muito pouco desenvolvidas e quase não podem ser reconhecidas pela observação microscópica. Em virtude disso, porque concebidas do ponto de vista de um certo interesse geral, as ciências não podem ser julgadas pela descrição de seus criadores, mas devem ser definidas e determinadas pela Idéia que, a partir da unidade natural das partes que eles reuniram, encontramos fundada na própria razão. Pois se verificará que o criador e, com freqüência, também seus seguidores mais tardios erram em torno de uma Idéia que não tornaram claras para si mesmos, e por isso não puderam determinar o conteúdo próprio, a articulação (unidade sistemática) e os limites da ciência.<sup>23</sup>

Devemos desconfiar das descrições de certos autores científicos, pois não foram capazes de ter plena clareza sobre as próprias idéias, nem de ter paciência suficiente para expor o seu sistema científico: contra os preceitos da arte, eles quiseram “fazer tudo de uma só vez”. Mas também é ruim, acrescenta Kant, quando só conseguimos ver “uma idéia numa luz mais clara e esboçamos arquitetonicamente um todo segundo os fins da razão” depois que já se passou muito tempo do vislumbre de “uma idéia que se encontrava oculta em nós”: é ruim se isso ocorre “depois

---

<sup>21</sup> *CRP*, B 860. O grifo em “arte” é nosso.

<sup>22</sup> *CRP*, B 861.

<sup>23</sup> *CRP*, B 862.

que juntamos rapsodicamente, como material de construção [*Bauzeug*], muitos conhecimentos referentes a ela e até a compusemos por muito tempo tecnicamente”.<sup>24</sup> Os sistemas parecem surgir como vermes, por *generatio aequivoca*. Embora haja um esquema em sua origem, como um germe original, eles não chegam à maturação de suas idéias e não podem compor um sistema completo, uma arquetônica do saber humano.

É interessante notar neste trecho como a Arquetônica assimila o modelo orgânico ao modelo técnico, a maturação à execução da obra. Os comentadores, no entanto, tendem a analisar separadamente esses dois aspectos. É assim, por exemplo, que num comentário a essas páginas, Gerhard Lehmann afirma que nelas fica visível a presença de um “conteúdo teleológico do conceito de sistema”. Esse *Gehalt* permite estabelecer uma analogia inequívoca entre sistema e organismo:<sup>25</sup> o todo é um todo vivo e articulado (*articulatio*), não um agregado (*coacervatio*), que cresce pelo interior (*per intus susceptionem*), e não pelo exterior (*per appositionem*), como um “corpo animal, cujo crescimento não aduz nenhum membro, mas, sem alteração da proporção, torna cada membro mais forte e maior para a consecução de seus fins”.<sup>26</sup> A conclusão de Lehmann é clara:

O sistema (da razão) é para ele [Kant] um organismo.<sup>27</sup>

Obviamente, a comparação direta entre sistema e organismo é temerária, sendo preciso, para torná-la sustentável, a mediação da doutrina do esquematismo: “O organismo vivo é o esquema do sistema da razão”.<sup>28</sup> Mas mesmo com essa mediação, subsistem algumas dificuldades. Lehmann tem plena consciência de que, rigorosamente falando, não se poderia chamar o organismo de um “esquema” da razão, pois a Idéia da razão não é passível de ser exibida por um esquema, mas somente por um “análogo de um esquema”.<sup>29</sup>

O problema, porém, não é tão grave assim: pode-se facilmente explicar o que é um esquema da razão ou “quase-esquema” recorrendo

<sup>24</sup> *CRP*, B 862-863.

<sup>25</sup> G. Lehmann, “System und Geschichte in Kants Philosophie”. In: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlim: Walter de Gruyter, 1969, p. 157.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 157. O trecho citado por Lehmann se encontra em B 861.

<sup>27</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 162.

<sup>29</sup> *CRP*, B 665.

ao § 59 da *Crítica do juízo*, onde se verifica que ele é um caso de “exposição indireta” ou “simbólica” de conceitos. O “esquema da razão”, portanto, está em inteira conformidade com o sistema crítico e é, na verdade, um claro exemplo da estratégia kantiana de “aplicação e realização” dos conceitos.<sup>30</sup> Assim, não só “organismo”, “todo”, mas também “disposição” e “plano da natureza” (na concepção kantiana da história), são conceitos que “apontam para a doutrina do esquematismo”: “também neles se trata-se imediatamente de esquemas ou de *quase-esquemas*. Não se trata de metáforas. E nem de definições biológicas.”<sup>31</sup>

Talvez seja necessário fazer alguns reparos a essa argumentação, pois, identificando um mesmo sentido do “esquema” ou “quase-esquema” nas três críticas e nos escritos sobre a história, ela deixa de lado a especificidade do conceito em cada caso, o que fará diferença na “economia” geral do sistema. E para discutir isso convém voltar à Arquitetônica.

Ali se afirmava que a Idéia de um sistema “precisa de um esquema para a sua execução”. Note-se que o acento é posto menos na *exibição* indireta da Idéia, que na *execução* (*Ausführung*) do projeto arquitetônico. O esquema é um esboço do todo a ser estabelecido. Esse esboço é concebido ao mesmo tempo em termos técnicos e orgânicos: é ele que ordena uma multiplicidade de elementos para um fim determinado ou faz uma “divisão do todo em membros conforme a Idéia”.<sup>32</sup>

Há, como se disse, contaminação do organismo pela técnica, e da técnica pelo organismo. O procedimento é *promiscue*, como diz o texto da Antropologia Brauer. Vendo, porém, mais de perto, o que se observa não é confusão, mas um procedimento consistente em que o vocabulário técnico ajuda a compreender o orgânico, e vice-versa, ambos contribuindo para elucidar a Idéia de sistema. Esse procedimento se tornará explícito na Terceira Crítica, que falará tanto de uma “técnica da natureza” (juízo teleológico), quanto de uma arte pensada como se fosse uma natureza (cf. a definição do § 45: “Bela-arte é uma arte, na medida em que, ao mesmo tempo, parece ser natureza”).

Nosso problema se apresenta então em traços bem diferentes do de Lehmann, porque ele se pergunta somente como o orgânico pode

---

<sup>30</sup> Lehmann, op. cit., p. 165.

<sup>31</sup> Idem, p. 163. Cf. p. 162: “Não se trata, portanto, em Kant de explicações biológicas, nem tampouco de meras imagens [*bloÙe Bilder*]”.

<sup>32</sup> *CRP*, B 861-862.

exibir o sistema, mas se esquece de pôr a mesma questão a respeito do linguajar “artístico”. Por que o orgânico requer uma justificativa de sua validade como esquematismo do sistema, e a arte, o *esquematismo* não?

Uma resposta satisfatória a essa pergunta terá de explicar como um conceito pode em geral “entrar” no sistema crítico e o que permite seu “deslocamento” entre as diversas partes dele.

### III. Metáfora e deslocamento

Pelo exposto até agora, podemos dizer que, ao menos do ponto de vista de sua “perfeição estética”, a composição de uma obra filosófica deve seguir os preceitos da invenção e da esquematização. O problema que a invenção ajuda a solucionar é onde descobrir os materiais para a estruturação de um artigo ou de um livro. Como foi sugerido, os “lugares” (*tópoi*) para a coleta de imagens são os mais diferentes e surpreendentes. Leituras leves e descomprometidas, com muitas pausas, depois do almoço ou à noite, podem nos prover de materiais tanto melhores porque estes “se oferecem por si mesmos” (*sich von selbst darbieten*). Tais materiais apresentam soluções simples e naturais para os problemas, porque a imaginação não tem de se esfalçar para encontrá-las: o resultado é menos artificial, menos “rebuscado” (*ungesucht*) e, por assim dizer, nos pega de surpresa.<sup>33</sup> E nos surpreendemos mais com aquilo que é “mais ingênuo” (*das naivste*), com aquilo para o qual “estamos menos preparados”.<sup>34</sup>

Lendo os textos de Kant à luz dessas considerações, somos tentados a pensar que o recurso da invenção também é usado na elaboração conceitual. Retomemos algumas passagens do excerto sobre a arte de escrever: o texto dizia que devemos colecionar imagens, as quais, relidas, têm o poder de fazer surgir o esquema “diante de nós”. “Por vezes”, adverte ainda a passagem, ocorre que “uma única palavra” encontrada num livro “excita uma imagem excelente e adequada à minha matéria...”<sup>35</sup> Como entender a capacidade das imagens de evocar um “esquema” em nós ou como explicar o poder sugestivo existente em uma “única palavra” (*ein einziges Wort*)?

<sup>33</sup> Kant, Carta a Marcus Herz, 11 de maio de 1781. In: *Briefe*, ed. cit., vol. X, p. 268.

<sup>34</sup> *Anthropologie Brauer*, apud Schlapp, p. 215.

<sup>35</sup> *Idem*, *ibidem*.

Na linguagem comum, diz o léxico de Sulzer, empregamos muitas palavras em sentido figurado sem nos dar conta disso. Tal fenômeno é bastante corriqueiro, por exemplo, nos termos que empregamos para falar de nossa faculdade de representações:

As palavras *Verstehen*, *Einsehen*, *Fassen*, *Behalten*, que designam certos efeitos da faculdade de representar, são metafóricas; no entanto, ninguém pensa nisso ao usá-las.<sup>36</sup>

Kant fará um uso profícuo dessas considerações acerca do “falar sem reflexão” e acerca do caráter metafórico das palavras usadas para designar a atividade intelectuais. Discutiremos antes esse segundo ponto, para voltar em seguida ao primeiro.

Para Kant, como para Sulzer, toda a língua é figurada em seu início e só aos poucos vai trocando os tropos pelos termos próprios. Com a língua filosófica não é diferente:

Os primeiros filósofos foram poetas. É que foi preciso tempo até descobrir palavras para conceitos abstratos; por isso, no início, os pensamentos supra-sensíveis eram representados sob imagens sensíveis...<sup>37</sup>

De início os filósofos são obrigados a agir como poetas, pois lhes falta a expressão adequada para suas idéias. Esse estado de “penúria” expressiva costuma ser comum para o pensador:

A despeito de toda a grande riqueza de nossas línguas, a cabeça pensante [*der denkender Kopf*] freqüentemente se verá em dificuldades a respeito de que expressão convém exatamente a seu conceito e, na falta dela, não poderá ser entendido corretamente, nem pelos outros, nem por si mesmo.<sup>38</sup>

Seria uma medida extrema e desesperada (*verzweifelt*), diz a Crítica, querer sanar essa penúria vocabular pela cunhagem de novas palavras, arrogando para si a condição de “legislador lingüístico”.<sup>39</sup> Ao contrário, o recomendável nesta situação é tentar verificar se o próprio conceito que se procura já não se encontra numa língua morta e erudita “junto com a expressão que lhe é adequada”. Pode ser que o “uso antigo” da expressão tenha se tornado oscilante “por descuido de seus criadores”,

---

<sup>36</sup> Sulzer, op. cit., verbete “Metapher/metaphorisch”, ed. cit., p. 2840.

<sup>37</sup> Kant, *Wiener Logik*. In: *Vorlesungen über Logik*. Ed. Akademie, vol. XXIV, p. 801.

<sup>38</sup> *CRP*, B 368-369.

<sup>39</sup> *CRP*, B 369: “Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen...”

mas então o que se deve fazer é tentar firmar a significação que lhe é mais própria.<sup>40</sup>

Havendo “para um certo conceito apenas uma única palavra que convém exatamente a ele, já na significação em que foi introduzida”, deve-se evitar usar essa palavra prodigamente (*verschwendend*), a título de variação sinonímica, pois isso só servirá para o desgaste da expressão, que já não prenderá devidamente a atenção. Nota-se, porém, que a “*einziges Wort*” de significação conceitual unívoca não é a norma. Aliás, não são raras as vezes em que se percebe, “tanto em conversa comum, quanto em escritos”, que um autor “não definiu suficientemente seu conceito [*er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte*]” e, comparando seus pensamentos, podemos “entendê-lo até melhor que ele mesmo se entendeu”.<sup>41</sup>

Os filósofos e pensadores também trabalham com significações oscilantes, com tropos e, assim como o senso comum, não se dão conta disso. Daí o cuidado profilático que a filosofia crítica tem em separar duas classes diferentes de expressão: existem conceitos que podem ter uma exposição direta e conceitos que só podem ter uma exposição indireta na intuição. A confusão dessas duas classes não acarreta problemas no uso comum da linguagem, pode até ser fecunda na poesia, mas é sem dúvida uma das causas da ilusão dogmática em filosofia. E mais uma vez a completude sistemática é fundamental para evitar também essa ilusão, pois apenas tendo clareza sobre as duas formas de usar a linguagem se saberá quando se está “falando” de uma ou outra maneira. Só tendo consciência de que há dois modos de emprego da palavra *Substanz*, um esquemático outro simbólico, um como expressão adequada, outro como expressão translata, é que se poderá reconhecer os desvios no pensamentos *provocados pela linguagem*.

No entanto, a acuidade com que Kant examina a questão nos permite perceber que ele não pára por aí: ele fornece algumas pistas de estar ancorando num território ainda inexplorado, que se encontraria além daquelas duas instâncias conhecidas do uso da linguagem. Existe uma maneira de operar com a linguagem distinta das anteriores? É o que anuncia abertamente o parágrafo 59 da *Crítica do juízo*, para dizer, no entanto, que ali não é o lugar apropriado para aprofundar o tema.

---

<sup>40</sup> CRP, B 369.

<sup>41</sup> CRP, B 370.

Essa operação ainda foi pouco discutida até agora, por mais que mereça investigação profunda; só que aqui não é o lugar de nos determos nela.<sup>42</sup>

Mesmo assim, Kant nos descreve as linhas gerais do que seria essa operação (*Geschäft*). Ao empregar um símbolo, o juízo se desincumbe de uma dupla tarefa ou afazer (*ein doppeltes Geschäft verrichtet*): em primeiro lugar, ele direciona o conceito para o objeto da intuição sensível e, em segundo lugar, aplica a mera regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto inteiramente outro, de que o primeiro é o símbolo. O texto traz um exemplo. Um Estado monárquico pode ser representado de duas maneiras: por um corpo animado ou por um moinho. No primeiro caso, tem-se uma monarquia constitucional, no segundo, uma monarquia absoluta. As qualidades de um moinho ou de um corpo vivo não apresentam a menor semelhança com uma ou outra forma de monarquia.<sup>43</sup> A semelhança se encontra somente na reflexão sobre o modo de operar de ambas. Aqui a explicação é interrompida com a advertência de que este não é o lugar de estudar a questão mais a fundo. Apesar disso, aponta-se, ao que parece, o caminho a ser seguido:

Nossa língua está cheia de tais exposições indiretas segundo uma analogia, por meio da qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito, mas apenas um símbolo para a reflexão. Assim as palavras *Grund* (apoio, base), *abhängen* (estar suspenso pelo alto), *fließen* (em vez de *folgen*), *Substanz* (como se exprime Locke: o suporte dos acidentes) e inúmeras outras são hipotiposes ou expressões não esquemáticas, mas simbólicas, para conceitos, não mediante uma intuição direta, mas apenas segundo uma analogia com ela, isto é, por transposição (*Übertragung*) da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito inteiramente outro, ao qual talvez jamais uma intuição possa corresponder diretamente.<sup>44</sup>

O texto traz poucas, mas preciosas indicações. Ele nos diz que basta voltar os olhos para algumas palavras, e veremos que a língua que usamos está repleta de expressões que já operam à maneira de tropos. Esses tropos precisam ser explicados: a aproximação que permite passar de seu uso corrente ao uso figurado não se funda na semelhança entre qualidades, mas no deslocamento da reflexão. À sua maneira característica, Kant procede também aqui segundo seu método preciso de combinar reflexão, abstração e comparação. Abstraindo do que é “ines-

---

<sup>42</sup> *CJ*, B 257-258.

<sup>43</sup> Sobre a metáfora como semelhança, cf. Sulzer, op. cit., verbete Metapher/metaphorisch, p. 2839.

<sup>44</sup> *CJ*, B 256-257.

sencial” num termo e refletindo sobre o que faz dele aquilo que ele é (a sua regra interna), podemos compará-lo a outro conceito, que neste caso recebe, por transferência, a regra daquele. A técnica se torna ainda mais interessante (aliás, imprescindível) quando se trata de formar conceitos ainda não existentes.<sup>45</sup>

Não deixa de ser curioso que Kant aplique seu método à própria metáfora. Focando a atenção no sentido literal de *metáfora* e abstraindo do que lhe parece acessório (a semelhança real ou imaginária entre duas coisas arbitrariamente conectadas), Kant conserva tão-só a idéia de que metáfora é *passagem* de um termo a outro, isto é, conforme seu sentido etimológico, nela deve ocorrer uma “translação”, um “transporte” ou “transposição”.

Esse sentido já é indicado pelos prefixos “trans”, “meta” e “über”: a *Übertragung* não é uma conexão qualquer de uma representação a outra, mas um *deslocamento*, uma mudança de um âmbito para outro. A palavra deixa o “lugar comum” ou o “lugar específico” em que é “corretamente” empregada para entrar num domínio que não é o seu. Ela é transferida de um “contexto” a outro saindo, por exemplo, da linguagem ordinária para entrar no campo filosófico. É assim que um alemão pode empregar *Grund* ali onde os latinos usariam *ratio*. A filosofia crítica tem, por isso, de descobrir como evitar transposições indevidas. A “aclimatação” do conceito no novo domínio também terá, por isso, de obedecer a regras precisas.

A poesia tem toda a liberdade e pode usar de toda a sua ousadia para tornar sensíveis (*versinnlichen*) Idéias supra-sensíveis.<sup>46</sup> Para tanto, ela deve tentar preservar toda a carga evocativa ou motivacional ligada às idéias que exprime. Comentando versos do rei Frederico o Grande, Kant diz que ele é capaz de vivificar sua Idéia racional mediante uma imaginação que recorda “todos os agrados de um belo dia de verão que chegou ao fim e nos evoca na mente uma noite serena”, suscitando uma “multidão de sensações e representações acessórias, para as quais não se encontra nenhuma expressão”.<sup>47</sup> As musas da filosofia, obviamente, são muito mais parcias, e por isso é erro achar que o simbolismo kantiano

<sup>45</sup> Baseio-me aqui na análise desenvolvida por Béatrice Longuenesse no capítulo “La formation des concepts par ‘comparaison, réflexion, abstraction’”, de seu livro *Kant et le pouvoir de juger* (Paris: Puf, 1993, pp. 137 e segs). A autora mostra a importância desse procedimento na constituição dos conceitos da *Crítica da razão pura* e, além disso, a “unidade profunda” que existe entre esta e a *Crítica do juízo*.

<sup>46</sup> *CJ*, B 194. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1974, p. 346.

<sup>47</sup> *CJ*, B 197; trad. cit., p. 347.

exposto na *Crítica do juízo* sirva para falar igualmente da poesia e da filosofia.

Diferentemente do que ocorre na metáfora poética, a “metáfora” filosófica não passa de um “esqueleto” de metáfora, de uma metáfora descarnada, reduzida precisamente a um *monograma* ou *esquema*. Ela segue um regime estrito: antes de mais nada deve-se observar como a palavra em questão é usada em seu ambiente “normal”. É aí que se deve colher a *norma* de seu uso. Despojada de toda a sua conotação, de todos os seus vínculos “locais”, da situação particular em que é empregada, só então, ou seja, unicamente como uma *regra*, ela é transferida para o interior da filosofia.

O conteúdo é deixado de fora, preservando-se, no novo contexto, única e exclusivamente a regra ou a forma. Isso pode ser explicado pela diferença que a *Lógica* estabelece entre “matéria e forma dos conceitos”, que são assim definidos.

Em todo conceito é preciso distinguir *matéria* e *forma*. A matéria dos conceitos é o objeto; sua forma, a universalidade.<sup>48</sup>

Quando a filosofia procede à transferência da “forma” de uma palavra, o que faz é abstrair da matéria, ficando apenas com sua universalidade, com a regra de sua aplicação. Noutros termos: ele deve abstrair de todos os “indivíduos” reais e possíveis a que a palavra se refere, aplicando-a não mais a um objeto particular, mas num campo inteiramente outro, que acolhe somente a regra do conceito. O que se transpõe é o “esquema” do conceito, sua forma de ordenar um diverso.

Mas essa reflexão sobre a forma, por abstração da matéria das palavras, não seria já uma propedêutica para uma “doutrina geral da linguagem” em Kant? Entender as regras do funcionamento lingüístico não constituiria o primeiro esboço das condições transcendentais para o uso correto das palavras? No texto anteriormente citado, Lehmann aponta que, na doutrina do esquematismo e do símbolo, estão contidas as “raízes de uma filosofia da linguagem segundo os pressupostos kantianos”.<sup>49</sup> Lehmann não está sozinho: August Wilhelm Schlegel, Schelling e Schleiermacher de fato desenvolveram uma “filosofia da linguagem” a partir do esquematismo kantiano. Apenas a título de indicação, lembremos aqui as palavras de Schelling:

---

<sup>48</sup> *Lógica*, Doutrina Geral dos Elementos, I, § 2, trad. cit., p. 109.

<sup>49</sup> Lehmann, op. cit., p. 165.

Na linguagem, sempre nos servimos apenas de designações universais, mesmo para designar o particular; nessa medida, a linguagem mesma não é outra coisa que um contínuo esquematizar [*ein fortgesetztes Schematisiren*].<sup>50</sup>

#### IV. A gramática transcendental

Die Grammatiker waren die erste[n] Logiker.  
Kant, *Reflexionen zur Logik*, 1622

Se a analogia das palavras em geral com os conceitos transcendentais é correta, então podemos dizer que, assim como os conceitos correspondem a juízos determinados, assim também as palavras contêm uma norma, uma regra implícita, ainda explicitamente enunciada, pois a fala e o discurso comuns dispensam essa explicitação, que é justamente da competência do filósofo. É claro que as regras da linguagem em geral não são tão rigorosas quanto as dos conceitos lógicos e das categorias. É preciso estudar com cuidado, quase caso a caso, como essas regras se constituem. E isso só se compreende pelo seu emprego *tópico*.

O primeiro livro da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* traz em seu segundo parágrafo uma afirmação bastante interessante a esse respeito:

...é notável que a criança que já sabe falar suficientemente bem comece no entanto bastante tarde a falar por meio do eu (talvez bem depois de um ano), tendo até então falado de si na terceira pessoa (Carlos quer comer, andar etc.), e uma luz parece se acender para ela, quando começa a falar por meio do eu: a partir desse dia nunca mais volta a falar daquela outra maneira. — Antes simplesmente *sentia* a si mesma, agora *pensa* em si mesma.<sup>51</sup>

Antes de destacar essas linhas de seu contexto e querer ver nelas uma antecipação de qualquer outra teoria posterior “mais radical”, seria conveniente perguntar pela coerência desse texto com a lógica geral do pensamento kantiano. Essa coerência é bem mais simples de ser encontrada do que parece à primeira leitura. A fala da criança *durch das*

<sup>50</sup> Schelling, *Filosofia da arte*, in: *Werke*, V, 409. Na tradução brasileira, São Paulo: Edusp, 2001, p. 71. Cf. também *Sistema do idealismo transcendental*, III, p. 509.

<sup>51</sup> Kant, *Antropologia*. Ed. Akademie, VII, p. 27. Tradução de Clélia Aparecida Martins.

*Ich* é uma *Sprechart*, diferente da maneira de falar *ohne das Ich*. No início, a criança fala de acordo com certas normas, mas sem nenhuma atenção a elas; num segundo momento, já há uma maior consciência delas. Na primeira maneira de falar, da fala em terceira pessoa, é o sentimento que arremeda a norma; na segunda, onde é a *própria pessoa* que fala, a norma já é resultado da ação do entendimento. É assim que

... todas as línguas têm de pensá-lo [ao eu] quando falam na primeira pessoa, ainda que não exprimam esse eu [*Ichheit*] por meio de uma palavra especial.<sup>52</sup>

Mesmo uma língua que não tenha o pronome “eu”, *fala como se tivesse*. Seria, portanto, contraditório querer imaginar uma língua desprovida de “*Ichheit*”, isto é, do entendimento, faculdade de operar segundo regras. Essas questões podem ser iluminadas pelos prolegômenos de um curso de lógica do ano de 1782:

Sempre procedemos segundo regras, embora não pareça ser segundo regras e mesmo que não tenhamos consciência delas [*derselben unbewußt sind*]. Servimo-nos das regras em todas as nossas ações, e embora freqüentemente seja inconsciente dessas regras, o homem chega a elas por meio de tentativas. Desta maneira, por exemplo, a criança aprende a andar. Portanto, cada um dos usos de nossas forças [*ein jeder Gebrauch unserer Kräfte*] está vinculado a regras. Observamos por muito tempo uma porção de regras sem que as conheçamos, e não nos tornamos conscientes dessas regras senão por meio de muitas tentativas. Se examinamos uma gramática, se vemos o quão abstratas são as regras, e as analisamos corretamente, vemos que ela é um exercício do entendimento [*Verstandes Uebung*]. Cada homem falou sem ter tido antes uma gramática, mas se ele fala, possui uma gramática, ele precisa de regras, mas é inconsciente delas. Essas regras não lhe são inculcadas por inspiração [*eingegeben*], mas ele as obtém por tentativas.<sup>53</sup>

A criança começa a falar como aprende a andar, isto é, sem se preocupar com as regras da gramática ou com as leis do movimento. Os homens adultos também procedem da mesma maneira, ou seja, como Monsieur Jourdain, o burguês fidalgo de Molière, que não sabia que

---

<sup>52</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>53</sup> *Logik Hechsel*, in *Logik-Vorlesung*, ed. cit., pp. 271-272. Na *Lógica Jäsche*: “O exercício de nossos poderes também acontece segundo certas regras que seguimos, a princípio, *sem consciência delas*, até chegarmos aos poucos ao conhecimento delas mediante diversas tentativas e um prolongado uso de nossos poderes, tornando-as por fim tão familiares que muito esforço nos custa pensá-las *in abstracto*... Mas também falamos sem conhecer a Gramática; e quem fala sem conhecê-la tem realmente uma Gramática e fala segundo regras das quais, porém, não está consciente”. (A 2; trad. cit., p. 29)

falava em prosa.<sup>54</sup> Eles seguem “as regras de uma língua, sem poder nomear essas mesmas regras”.<sup>55</sup> Mas, afinal, como chegamos a conhecer as regras? Como passamos, por exemplo, do engatinhar ao andar e, daí, à prática da dança, ou como deixamos meramente de falar (*sprechen*) e conseguimos discursar (*reden*)?<sup>56</sup> Como chegamos, enfim, à descoberta das regras gramaticais?

Os textos agora citados deixam claro que a compreensão das regras depende naturalmente do exercício das forças e das tentativas de compreendê-las. No entanto, é possível fazer uma classificação. “Todas as regras do uso de nossas forças”, dizem os prolegômenos à Lógica de 1782, só podem ser de três tipos: absolutamente necessárias, condicionalmente necessárias ou contingentes. Em qual desses três tipos se situaria a gramática? A seqüência do texto estabelece um estreito paralelo entre gramática e lógica, que, diferentemente das ciências materiais, só atuam de maneira formal. “As regras necessárias do uso do entendimento” só podem se referir à forma do entendimento, por abstração de todas as matérias e de todos os objetos.<sup>57</sup> Uma ciência que contenha as regras necessárias do entendimento diz respeito somente à “forma do pensar”. E seria possível fazer o “esboço” (*Entwurf*) de uma “ciência do mero pensar”. Onde encontrar o modelo dessa ciência senão na gramática?

Uma gramática geral [*eine allgemeine Grammatic*] é uma tal que contém em si as regras da língua. Essas regras gerais da língua em geral, que contém em si apenas a forma da língua [*Form der Sprache*], não conteriam nada mais que a forma da língua: pois as matérias da língua são meramente as palavras contidas no léxico. Assim como uma gramática é uma ciência da forma da língua, assim também a lógica é uma ciência da forma de nosso entendimento.<sup>58</sup>

Sem querer forçar o paralelismo para além daquilo que os textos permitem, apagando as fronteiras que a crítica ou a lógica (como ciências “tópicas”) têm necessariamente estabelecer entre as disciplinas, é possível pensar que, assim como no caso da arte e do organismo, a comparação entre gramática e lógica deve ser entendida como um

<sup>54</sup> *Reflexionen zur Logik*, 1620. Ed. Akademie, vol. XVI, III, p. 39. Para as prováveis fontes de Kant, cf. a nota de Adickes.

<sup>55</sup> Idem *ibidem*.

<sup>56</sup> Idem, *ibidem*, p. 40.

<sup>57</sup> *Logik Hechsel* ed. cit., p. 273.

<sup>58</sup> Idem, p. 274. “Assim, por exemplo, a Gramática geral é a forma de uma língua em geral” (*Lógica*, A 2, trad. cit., p. 29).

paralelo em que uma ajuda a refletir sobre a outra. A gramática ajuda a refletir sobre a lógica, e vice-versa. Tal recurso comparativo, preservando as especificidades de cada disciplina, não é, como se vê, uma exceção, mas a regra em Kant, que começa a desenvolvê-lo desde o período “cético” de meados dos anos 1760, quando se dá conta de que nem matemática, nem lógica, podem ser o modelo das outras ciências. No “anúncio” de suas preleções para o semestre de inverno de 1765-66, ele já escrevia que a *crítica da razão* e a *crítica do gosto* (Estética) podem se iluminar mutuamente, “as regras de uma servindo para elucidar as regras da outra e o seu contraste sendo um meio de melhor compreender a ambas”.<sup>59</sup> O método vai sendo aprimorado ao longo dos anos, já que a aplicação do procedimento comparativo não é tão simples em se tratando de ciências que, como a metafísica e, depois, a crítica, ainda não estão estabelecidas. Cumpre, pois, “descobrir” meios de chegar às condições formais de uma ciência ainda por estabelecer. É assim que uma disciplina passa a valer como princípio heurístico de *descoberta* de outra. A explicitação de um discurso científico, a compreensão de sua linguagem, das regras do seu modo de falar, é a condição para essa técnica heurística.

Que a lógica tenha sido empregada como “fio condutor” da descoberta da tábua de categorias, isso, todos sabem, é explicitamente afirmado por Kant. Esquecemos, porém, que, nos cursos e nas reflexões, a gramática também serve de guia para a própria lógica e, indiretamente, para a descoberta dos conceitos puros. É patente, no *Nachlaß*, que a *Sprachkunst* serve de *Erfindungskunst* para a lógica, e vice-versa.<sup>60</sup> Ambas têm de descobrir quais são as regras formais da língua e do entendimento. O problema de definir qual o número dessas regras (a tábua das categorias, por exemplo) é similar num caso e noutro. É o que revela a seguinte passagem dos *Prolegômenos*:

Selecionar no conhecimento comum os conceitos que não podem ter nenhuma experiência particular por fundamento e que, ainda assim ocorrem em todo conhecimento de experiência, não pressupôs mais reflexão ou discernimento do que selecionar numa língua regras do uso efetivo das palavras em geral e assim

---

<sup>59</sup> *Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766*, A 12. In: *Lógica*, trad. cit., p. 178.

<sup>60</sup> “Uma doutrina universal dos pensamentos é, portanto, possível e dela também se segue uma doutrina geral da língua.” *Reflexionen zur Logik*, 1620, ed. cit., p. 40.

compilar os elementos de uma gramática (*de fato, ambas investigações também tem muito parentesco uma com a outra*)...<sup>61</sup>

Na gramática, o problema é mais difícil de resolver, por ser um problema “dialético”, ou seja, é impossível afirmar tanto que ela perfaz, quanto que não perfaz um sistema. Não se pode dizer onde começa e termina uma língua. Como dirá Wittgenstein, a *Sprache* é como uma cidade: não se pode dizer onde começam os seus arrabaldes (*Vorstädte*), isto é, não se pode dizer “com quantas casas, ou ruas, uma cidade começa a ser cidade”.<sup>62</sup>

Essa dificuldade de princípio não pode de forma alguma ser minimizada. Mas será que Kant não tentou e conseguiu *contorná-la*? Como quer que seja, os indícios dos textos mostram que, embora talvez numa escala menor, a gramática desempenhou, junto com a lógica, uma função heurística na elaboração da tábua de categorias. A radicalidade com que Kant tentou apresentar a questão fica patente, por exemplo, numa passagem do curso de metafísica editado em 1821 por Pöhlitz. Na seção que trata da “filosofia transcendental”, podemos ler que os princípios *a priori* do conhecimento humano podem ser divididos em princípios *a priori* da sensibilidade (estética transcendental) e princípios *a priori* do conhecimento intelectual (lógica transcendental). Estética e lógica transcendental constituiriam a “gramática transcendental”:

Se os conceitos transcendentais assim fossem desmembrados, esta seria uma gramática transcendental [*transcendentale Grammatik*], que contém o fundamento da linguagem humana; por exemplo, como *praesens, perfectum, plusquamperfectum* estão contidos em nosso entendimento, o que são *adverbia* etc. Se refletíssemos sobre isso, teríamos uma gramática transcendental. A lógica conteria o uso formal do entendimento. Então poderia seguir a filosofia transcendental, a doutrina dos conceitos gerais *a priori*.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> “in der Tat sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt”. *Prolegômenos*, § 39, A 118 (grifo nosso)

<sup>62</sup> Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 18.

<sup>63</sup> *Metaphysik Pöhlitz*. In: *Vorlesungen über die Metaphysik*. Ed. Akademie, vol. XXVIII, V, p. 576. As *Reflexões* sobre lógica tornam explícito porque as categorias gramaticais aparecem em latim: é a partir da *Haupteinrichtung* do latim que se aprendem as regras do francês e do alemão. (*Reflexionen zur Logik*, 1620, ed. cit., p. 40). Kant também tenta estabelecer uma “tábua das categorias gramaticais” a partir da da retórica latina: “Nomen, Pronomen, Verbum, Participium, adverbium, praepositio, conjunctio, interjectio.” (Idem, 1629, p. 50)

Mas seria um gesto ímpio de nossa parte concluir esta seção sem lembrar também aqui a dívida de Kant para com o velho Sulzer. Num livro deste dos anos 1750 já se podia de fato ler:

Em relação à filosofia, a lógica é mais ou menos o que a gramática é para a língua.<sup>64</sup>

## V. A invenção da linguagem

Para voltar a Edgar Wind, é inegável que o *Nachlaß* kantiano nos oferece freqüentemente versões muito mais “vivas” que as obras publicadas. Estas nos dão a impressão de ler a obra acabada, enquanto naquelas podemos apreender a reflexão kantiana *en cours de route*.<sup>65</sup> Mais ainda: a obra definitiva também acaba predeterminando a releitura, induzindo o leitor a achar que está diante de uma paisagem inteiramente familiar.

Numa passagem já citada do parágrafo 59 da *Crítica do juízo*, o texto dizia:

Nossa língua está cheia de tais exposições indiretas segundo uma analogia, por meio da qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito, mas apenas um símbolo para a reflexão.

Podemos interpretar isso no sentido convencional: o símbolo é a exibição indireta de um conceito. Todavia, se pudermos ler como outros olhos a última frase, veremos que ela é reveladora do caráter heurístico de uma expressão para Kant: ela é um “símbolo para a reflexão” (*ein Symbol für die Reflexion*). Tentaremos então, para finalizar, apresentar alguns exemplos da maneira pela qual a simples reflexão sobre uma palavra pode dar a chave de solução de um problema e como, seguindo a técnica de apropriação “metafórica” exposta antes, essa palavra pode figurar sem nenhum problema no interior do sistema crítico. Façamos assim, à moda de Sulzer e da gramática geral de Kant, um pequeno léxico desses conceitos “nômades”.

Começemos por lembrar uma expressão aparentemente inócua, que Kant vai buscar exatamente naquele “locus” que lhe deu a

---

<sup>64</sup> J. G. Sulzer, *Kurzer Begriff aller Wissenschaft und andern Theile der Gelehrsamkeit*, 2ª ed., 1759, p. 147. A passagem é citada por Adickes, em nota às Reflexionen zur Logik, p. 14.

<sup>65</sup> Para usar mais uma vez a expressão de Tonelli.

oportunidade de repensar sua concepção de “invenção”. É provavelmente lendo a enciclopédia das artes de Sulzer que ele depara com a palavra “Leitfaden”, isto é, “fio condutor”, que figurará no título da Terceira Seção da *Analítica dos Conceitos*, “Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento”<sup>66</sup> A lógica serve heurísticamente para a *descoberta*<sup>67</sup> dos conceitos. No entanto, como Kant já mostrou, algumas páginas antes, que toda tentativa de fazer da lógica um “órganon” só pode ter como resultado uma “lógica da aparência”<sup>68</sup>, fica claro que a heurística aqui tem uma acepção inteiramente outra.

Se consultarmos novamente o verbete *Erfindung* da Teoria Geral das Belas-Artes, poderemos verificar quanta coisa Kant “contrabandeia” de Sulzer:

Onde não se descobre nenhum fim [numa obra, por exemplo], ali também não se pode falar de invenção. Com efeito, também com muita frequência encontramos obras de arte em que os criadores puderam não ter nenhum fim determinado, nas quais, conseqüentemente, não há nenhuma invenção, as partes são juntadas assim como a fantasia do artista as reuniu sem seguir nenhum fio condutor...

Reconhecemos mais uma vez os dados da questão: para fazer uma obra, é preciso ter um fim determinado (um *Hauptgedanke*) sem o qual não é possível nenhuma invenção (*Erfindung*). Esta se baseia num esquema ou num fio condutor de coleta dos materiais que permitirão equacionar o problema em vista de sua solução. Nota-se o rigor com que Kant observa o seu método: estes são os passos que se deve seguir caso se queira escrever uma obra literária, compor uma música ou pintar um quadro. Mas, ao passar para a filosofia, nós podemos dispensar o “aspecto material” dessas atividades e aproveitar unicamente a “regra” de procedimento. Como o fim aqui é encontrar a tábua completa das categorias, a lógica não tem nenhum valor intrínseco: ela é tão-só o operador heurístico para a resolução do problema.

A conduta é exatamente a mesma no caso da palavra “dedução”: como é impossível fazer uma demonstração no caso das categorias, é preciso “descobrir” uma outra saída para mostrar porque elas são válidas. A partir de todas as indicações que ele nos dá, podemos recriar com

---

<sup>66</sup> CRP, A 76/B 102.

<sup>67</sup> “Descoberta” (*Entdeckung*), neste caso, e não “invenção” (*Erfindung*) porque obviamente se supõe existirem os conceitos puros do entendimento.

<sup>68</sup> CRP, A 61/B86.

alguma verossimilhança uma pequena fábula de como Kant procede: ele “fixa” esse problema na sua mente e, a certa altura, lendo um livro de doutrina do direito, “topa” com a definição de “dedução”. É assim que vamos encontrar logo no início do § 13 da Analítica Transcendental: “Os juristas, quando falam de direitos e usurpações...”. Isto é, Kant transporta para dentro da Analítica o que os juristas entendem por “dedução”, mas deixa de fora dela os direitos, usurpações etc. Teríamos aqui o mero “esquema” da dedução ou algo como uma “dedução sem dedução”.

Outro exemplo é o *Ideal*, que até Kant não tinha gozava de nenhum direito de cidadania filosófica, pois o termo não se encontrava em praticamente nenhum filósofo. Ora, Kant vai introduzi-lo de diversas formas em sistema, como ideal da razão, ideal transcendental, ideal do homem, ideal da imaginação, ideal do filósofo (só para ficar nos termos em que essa figura aparece na Primeira Crítica). Depois de Schlapp se tornou praticamente consenso que o conceito é tirado de Winckelmann.<sup>69</sup> Sem citá-lo uma vez sequer na obra publicada, Kant não deixa porém de lhe prestar merecida homenagem no início do Segundo Livro da Dialética Transcendental ao explicar como o historiador da arte concebia a sua noção de “belo ideal”:

Muito mais distante da realidade objetiva que a Idéia está aquilo que chamo de *Ideal* e pelo qual entendo a Idéia não apenas in concreto, mas *in individuo*, isto é, como uma coisa singular, determinável ou até determinada unicamente pela Idéia.<sup>70</sup>

O “pelo qual entendo” poderia levar o leitor a achar que se trata de um termo do próprio punho do autor. Não é nada disso: a expressão “verstehen unter...” é em geral o sinal de advertência de Kant de que introduzirá um conceito *alheio*, cuja “regra”, por isso, ele se incumbe de explicitar. É verdade também que ele provoca algumas pequenas “torções” no conceito a cada novo uso “tópico”, mas isso advém do fato de que o conceito não pode ter um sentido unívoco em todos os “lugares” em que aparece, ainda que se trate do mesmo sistema.

O exemplo do ideal é bastante instrutivo neste aspecto. Kant tem de marcar muito nitidamente a diferença entre um ideal da razão e um mero ideal da “sensibilidade”. Aquele é inteiramente discursivo e sua regra, inteiramente clara; este, ao contrário, é uma síntese *figurada*, cuja

<sup>69</sup> Veja-se também a menção de Heinz Heimsoeth no terceiro volume de sua obra *Transzendentaler Dialektik* (Berlim: Walter de Gruyter, 1969), p. 418, nota 20.

<sup>70</sup> *CRP*, A 567/B 595.

regra de procedimento é de ordem sensível e, portanto, confusa. Ora, a dialética transcendental não faz concessão a nenhum tipo de intromissão “imaginária” e, por isso, é preciso separar rigorosamente as diferentes “Sprecharten”.<sup>71</sup>

Passemos então ao último exemplo: o esquema, conceito provavelmente o mais “multívoco” das três Críticas. Por que essa “plasticidade”?

Já comentamos antes que a “execução” da “Idéia” de uma ciência carecia de um “esquema” ou “quase-esquema”. A regra desse esquema era de duas espécies: técnica ou arquitetônica. No primeiro caso, tinha-se um esboço ou desenho impreciso, do qual não se podia extrair a regra de construção; no segundo, a regra é absolutamente cristalina: *no âmbito da Arquitetônica da Razão Pura*, o esquema ou monograma não pode ser concebido de outro modo senão como uma ordenação das partes de um todo segundo um fim ou como divisão do todo em membros a partir de uma Idéia.

Nota-se assim que, tanto no Ideal, quanto na Arquitetônica, é imprescindível fazer distinção entre uma regra clara e uma “quase-regra”, entre uma prescrição incontestada da razão e uma indicação de conduta vaga e imprecisa. Também a Analítica dos Princípios procede rigorosamente assim, só que o nó da questão aqui é um bem mais complicado, pois não é possível evitar o contato do esquema com a imaginação. A complexidade, aliás, se deve aqui à imprecisão em relação a três modos distintos de operar da imaginação: a) a imagem é “um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva”; b) o esquema de conceitos sensíveis é “produto e, por assim dizer, um monograma da imaginação pura a priori”; c) o esquema de conceitos puros é um produto transcendental da imaginação”.<sup>72</sup> Confunde-se, assim, a imaginação produtiva, a imaginação pura a priori e a imaginação transcendental. Seria possível ver aí uma correlação com as três sínteses da imaginação, mas o fundamental aqui é separar, antes de mais nada, a imagem dos dois esquemas. Como já acertadamente se assinalou, ao estabelecer a diferença entre *Bild* e *Schema*, Kant teria posto abaixo a teoria da imagem mental nos moldes empiristas e, assim,

---

<sup>71</sup> A dialética da Crítica da razão pura e da Crítica do juízo têm de ser examinadas com cuidado, pois não se configuram como terrenos inteiramente delimitados, mas se encontram no limite entre o teórico e o prático. Os conceitos não estão dados a priori, mas têm somente “força prática (enquanto princípios reguladores)” (CRP, A 569/B597).

<sup>72</sup> CRP, A 141-142/B 180-181.

a teoria do signo calcada nesses mesmos moldes.<sup>73</sup> A imagem de um cão particular não pode servir como substituto para todas representações similares dessa espécie:

O conceito de cão significa uma regra segundo a qual minha imaginação pode desenhar [*verzeichnen*] em geral a figura de um animal quadrúpede, sem ter de estar restrita a uma única figura particular que me seja oferecida pela experiência ou até por uma imagem possível que eu possa exibir *in concreto*.<sup>74</sup>

O problema – que não deixou de causar mal-estar e até irritação nos comentadores<sup>75</sup> – é que, ao trocar a *imagem* pelo *desenho*, pouco se ganhou, uma vez que tampouco se pode dar exatamente o “modo de produção” deste último. Ora, se o que dissemos tem alguma pertinência, a incapacidade de explicar o princípio *desse* modo esquemático de operar da imaginação não acarreta nenhuma conseqüência, e não há porque perder o sono quanto a uma possível irrupção do “irracional” na Primeira Crítica. É que essa “inconsistência” não afeta a integridade da aplicação das categorias, cuja operação é perfeitamente clara: embora no uso comum a palavra “esquema” tenha certamente de remeter a algum tipo de *espacialização* (desenho, esboço, rascunho), como “figuras no espaço”, seu sentido aqui é inteiramente outro, ele é um produto transcendental que, “em conformidade com a unidade da apercepção”, ordena as representações no *tempo*.<sup>76</sup> Essa acepção transcendental, mas, por isso mesmo, pontual, de esquema, não pode de maneira alguma ser confundida com aquela primeira. Kant distingue, mais uma vez, o esquema como regra do esquema como mera figuração.

As coisas parecem mais complexas aqui, porque a construção dos dois tipos de esquema é guiada por uma regra de ordenação da experiência, regra contida ora no conceito transcendental, ora no conceito empírico. A diferença entre um e outro, todavia, é evidente: no primeiro caso, os esquemas obedecem a um padrão inequívoco dado numa mera *forma* de juízo; no segundo, a regra não é dada pelo juízo lógico correspondente, mas por um juízo perceptivo, onde a “matéria” do juízo entra necessariamente em linha de conta. Os conceitos empíricos podem então fornecer apenas um padrão “aproximado”. Como não se

---

<sup>73</sup> Cf. Jonathan Bennett, *La “Crítica de la razón pura” de Kant. La “Analítica”*. Tradução de A. Montesinos. Madri: Alianza, 1981, p. 170.

<sup>74</sup> *CRP*, A 141/B 180.

<sup>75</sup> Cf., por exemplo, Bennett, op. cit., p. 169.

<sup>76</sup> *CRP*, A 142/ B181.

pode encontrar uma medida exata dele, Kant é levado a dizer que “esse esquematismo de nosso entendimento” é “uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo verdadeiro manejo dificilmente arrebataremos um dia à natureza e o colocaremos sem nenhum ocultamento diante de nossos olhos.”<sup>77</sup>

Estabelecendo, como sempre, por contraste a diferença entre um esquema e outro, a Analítica dos Princípios nos dá, de um lado, a regra de aplicação das categorias e, de outro, a *regra de aplicação geral dos conceitos numa língua*. Esta última parece, sem dúvida, inatingível em sua lógica oculta. Embora produzida pela “imaginação pura a priori”, ela é o paradoxo de uma regra da qual não se sabe o modo de operação. Kant, porém, saberá fazer desse paradoxo uma virtude.

A frase “uma arte oculta nas profundezas da alma humana” pode ser então compreendida num sentido positivo. A própria presença da palavra “arte” ou “técnica” serve já ao menos de confirmação de nossa hipótese de que o “esquema” tem seu lugar de origem numa *Kunst*. E, de fato, como vimos, numa primeira acepção ele pode ser identificado como uma das partes da invenção retórica ou artística. Ele é o plano (o “projeto”, “delineamento” ou “rascunho”) a ser seguido na composição das partes de uma obra ou de um sistema, tal como vimos na Arquitetônica, ou o princípio de ordenação da experiência, como no Esquematismo. Paralelamente a esta (mas em vínculo com ela), existe ainda outra fonte para o conceito de esquema, decisiva agora para os esquemas “plásticos” ou “figurativos”: ele corresponderia àquilo que Winckelmann chamava de linha *indefinida* do belo, a “regra de Policlete” que os artistas possuiriam em seus espíritos, mas que não conseguiriam transmitir a seus discípulos. A técnica artística vem agora auxiliar na invenção e compreensão dos modos de operar da Sprachkunst. E o parágrafo 17 da *Crítica do Juízo* nos explicará o porquê.

Como um artista pode encontrar a linha da beleza, as proporções “normais” (distante de todos os extremos) de uma determinada espécie animal, a fim de poder representar, por exemplo, um belo cão ou um belo cavalo, ou como pode descobrir as mais belas proporções a fim de poder representar uma bela figura humana? Segundo Kant, que assim comenta as obras de Winckelmann, dificilmente se poderia “tornar concebível” como um artista chega a esse “tamanho mediano”, a essa

---

<sup>77</sup> CRP, A 141/ B 180-181.

“idéia-norma” que baliza a composição escultórica dos antigos.<sup>78</sup> Uma explicação, do ponto de vista “psicológico”, diria que essa operação faz “incidir” um grande número de imagens de uma certa espécie animal umas sobre as outras para, pela congruência delas, “obter um intermediário, que serve de medida comum” a todas elas.<sup>79</sup> No entanto, a explicação psicológica vale somente de modo aproximado, já que não existem “regras determinadas” que possibilitem encontrar a “idéia-norma” do belo a partir de proporções realmente dadas na experiência<sup>80</sup> Assim, exatamente como na “técnica oculta” do esquematismo, aqui subsiste a mesma dificuldade de tirar da natureza o seu segredo.<sup>81</sup>

Se voltarmos à Dialética da *Crítica da razão pura*, onde era contraposto ao ideal da razão, podemos ver que ali já se explicava o que era e qual era o problema desse “monograma” da imaginação. Não podendo ser resultado de “nenhuma suposta regra” (*keine angebliche Regel*), ele já era descrito ali como “um desenho oscilando, por assim dizer, no intermédio de experiências diferentes”<sup>82</sup>, desenho que os pintores (e fisionomistas) acreditam possuir como “silhueta” incomunicável de suas obras e *de seus julgamentos*. Embora não pudessem *ensinar* o que era esse “desenho interior”, os artistas se serviam dele para fazer suas obras e para *julgar* o belo.

Na *Crítica do juízo*, a idéia-norma é descrita exatamente nos mesmos termos, como uma imagem “para a espécie inteira” que “oscila entre todas as intuições singulares” dos indivíduos dessa mesma espécie.<sup>83</sup> Mas agora a imagem-padrão, o desenho oscilante entre as imagens individuais das quais é a linha mediana, mostra sua face positiva: embora não possa ser extraída das inúmeras linhas “empíricas” entre as quais oscila, ela é produto da imaginação pura, e somente a partir dele “se tornam possíveis regras de julgamento”.<sup>84</sup> Num lance magistral, Kant faz da falta uma virtude: o esquema é uma regra que consiste exatamente numa ausência de regra definida, mas que, justamente por isso, permite a *criação* e o exercício da *faculdade de julgar*.

---

<sup>78</sup> *CJ*, A 56; trad. cit., p. 326.

<sup>79</sup> *CJ*, A 56; trad. cit., p. 326.

<sup>80</sup> *CJ*, A 57; trad. cit., p. 327.

<sup>81</sup> *CJ*, A 56; trad. cit., p. 326.

<sup>82</sup> “eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung”. *CRP*, A 570/B 598.

<sup>83</sup> *CJ*, A 58; trad. cit., p. 327.

<sup>84</sup> *CJ*, A58; trad. cit., p. 327.

É assim que, na substituição da teoria do signo e da imagem, é a “vaga” arte do desenho que serve de modelo para a concepção kantiana da linguagem. Entretanto, é plausível supor que “bezeichnen” não seja inteiramente coincidente com “verzeichnen”<sup>85</sup>, que não haja inteira congruência entre designação e desenho. Assim como o esquema não se confunde com a imagem, assim também é possível pensar que há diferença entre esquema lingüístico e esquema plástico, os dois diferindo também do esquema transcendental. No limite, a discursividade em geral pode, ao que parece, prescindir da imagem, mas não de “esquemas” – isto é, de regras de ordenação, mais temporal que espacial, implícitas a cada conceito. Na analogia do sinal com o signo, o que se transfere seria, também aqui, apenas a “forma”, não o próprio conteúdo plástico. O esquema intrínseco à palavra constituiria algo assim como um “desenho sem o desenho”.

Por outro lado, no entanto, a analogia é inteiramente pertinente, já que as artes plásticas ajudam a explicar como se constituem as “regras” no plano lingüístico. Aqui como lá, o “contorno” de um conceito oscila de indivíduo para indivíduo, mas, apesar dessa pequena variância em seus esquemas, eles são capazes de se entender, existe entre eles um “senso comum” lingüístico, notável não só na fala cotidiana, mas também nas linguagens “regionais” da técnica, da arte e da ciência. Embora os “técnicos”, assim como as crianças, encontrem as regras pelo mero exercício, a linguagem deles possui um “traçado bem definido”, e é, portanto, nesses “loci” que a filosofia deve tentar suprir a sua indigência vocabular.

Quando a língua se desvia demais do padrão, é possível corrigir os solecismos recorrendo à leitura dos autores clássicos, principalmente das línguas mortas. Mais uma vez Kant transpõe o ideário winckelmanniano para os problemas da linguagem: assim como ocorre nas artes plásticas, é nos autores antigos que se pode encontrar a “norma culta”.<sup>86</sup> Já não se trata, obviamente, de procurar nas retóricas latinas as categorias de uma gramática transcendental. As obras clássicas, como as belas esculturas antigas, não estipulam regras universais válidas para a estilística de qualquer língua, mas têm apenas um caráter *exemplar*: elas são os modelos imprescindíveis para o julgamento, mas ao mesmo tempo insuficientes para a criação de novas obras. Estas, para existir, terão necessidade do *gênio*, que nada mais é que a capacidade de *introduzir*

---

<sup>85</sup> *CRP*, A 142/B 181.

<sup>86</sup> *CJ*, A 185-186.

*sempre novas regras*. O *Sprachkünstler* é aquele que introduz novos esquemas, padrões diferentes, capazes de modificar originalmente a norma lingüística e de pleitear, assim, um novo tipo de universalidade, uma universalidade estética, baseada na apreciação e aceitação do novo padrão proposto. É assim que a criação literária pode reinventar a língua, pagando, finalmente, na mesma moeda, tudo o que esta lhe deu.

Mas, afinal, deveríamos também atribuir gênio ao próprio Kant? Essa questão que Fichte responde sem pestanejar pela afirmativa, poderia, pelo que ficou dito, ser agora respondida assim: Kant é um “gênio sem o gênio”, o que talvez dê alguma medida aproximada de sua genialidade.

## **Resumo**

Esse artigo procura mostrar que, na busca das “condições transcendentais do discurso”, Kant também concebe a linguagem e a palavra como uma *heurística*.

**Palavras-chave:** linguagem, lógica, discurso, heurística

## **Abstract**

This text looks for to show that, in search of the “transcendental conditions of discourse”, Kant also conceives language and words as a heuristic.

**Keywords:** language, logic, discourse, heuristic

## Determinação categorial e síntese da apreensão\*

João Carlos Brum Torres

UFRGS, Porto Alegre

Ao encerrar a Analítica dos Conceitos, Kant sustenta que todas as percepções possíveis, todos os objetos de consciência empírica e, assim, todos os fenômenos da natureza se encontram sob as categorias (B 164-5).

Antes a Dedução Transcendental mostrara que “a composição do múltiplo numa intuição empírica” resulta da determinação categorial da síntese da apreensão feita pela imaginação (B 164) e que tal determinação é o que “torna possível conhecer algo como objeto” (B 125). No parágrafo 22 Kant também explicara que somente elementos dados na intuição – isto é, somente elementos espaço-temporais sintetizáveis na apreensão – se poderiam constituir em objetos da experiência. O que é dizer que a cognição de objetos como objetos *reais* resulta necessariamente da unificação categorialmente determinada de elementos espaço-temporais na percepção.

De outra parte, na nota apostada ao final de B 160, Kant sustenta que a unidade daí resultante precede todo conceito, não obstante pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos.

À presente comunicação importa esclarecer a espécie própria de *significado* das categorias, mediante a qual tem lugar, precedentemente a todo conceito, a *determinação categorial da síntese da apreensão*. No entanto, a análise deste ponto exige o esclarecimento prévio do problema difícil das relações entre *síntese* e *juízo* na doutrina kantiana das categorias e é por isso que esta prestação, globalmente, estará dividida em duas partes.

---

\* As referências à *Crítica da razão pura*, indexadas, como é costume, pelas referências às edições A e B, serão feitas de acordo com as traduções portuguesas de Valerio Rohden e Udo B. Moosburger, Abril Cultural, *Kant, Os Pensadores*, São Paulo, 1980, ou, conforme a conveniência, de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2ª edição, 1989.

## I

A distinção entre a *doutrina da síntese*, ou a *doutrina do juízo* é um desafio clássico da exegese kantiana, cuja dificuldade deve ser creditada a uma ambigüidade presente na própria *gênese* do pensamento crítico. Como observou Vleeschauwer, em 1775, no *Manuscrito de Duisburg*, a tese da “identidade funcional do juízo e da categoria”<sup>1</sup>, o tema do “*Leitfaden*”, ainda não estava presente. E Vleeschauwer não se furta a observar que “(...) Kant ilude a si mesmo ao fingir crer que deduziu suas categorias das formas judicativas.”<sup>2</sup>

No presente contexto o que importa não é, porém, a rota analítica seguida por Kant na elaboração da doutrina das categorias, mas o registro – creio que incontestável –, não apenas de que o núcleo do pensamento crítico foi desenvolvido a partir de *duas* linhas de investigação diversas, ainda que ligadas e freqüentemente superpostas, mas também que desta dupla origem resultou uma espécie de *dualidade* da exposição e da própria concepção kantiana do modo em que os conceitos puros do entendimento exercem sua função de condições de possibilidade da experiência.

É verdade que se pode argumentar – e Allison, para citar um por todos, faz tal alegação<sup>3</sup> – que a passagem clássica de B 104-105 desmente esse alegado dualismo, já que nesse texto, ao mesmo tempo em que são reconhecidas as duas espécies de ligação e de unidade – *a unidade das representações conceituais no juízo e a unidade das representações sensíveis na intuição* –, nos é dito, não apenas que ambas resultam do exercício das mesmas funções *lógicas* do entendimento, mas também que é *mediante* o exercício delas *nos juízos* que o entendimento “introduz um conteúdo transcendental em suas representações.”<sup>4</sup>

O que equivaleria a dizer que ao julgar, em seu *uso lógico*, ao ligar representações conceituais segundo as formas próprias da predicação, o entendimento, simultaneamente, em seu uso real exerceria também a função transcendental de constituição dos objetos como

<sup>1</sup> V. H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, t. I, p. 175, Garland Publishing, Nova York e Londres, 1976.

<sup>2</sup> Id., p. 179.

<sup>3</sup> Cf. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven, 1983, p. 123 e seguintes.

<sup>4</sup> Id., 126. O que equivaleria a dizer que “os conceitos puros do entendimento, que introduzem o exigido conteúdo transcendental, não são nada além das funções lógicas do juízo”. Id. ib.

objetos. De onde resultaria que *só se percebe ao julgar ou ainda que toda percepção é um juízo categorialmente determinado*.

Com relação ao tema principal desta comunicação – vale dizer: com relação à análise do papel atribuído por Kant às categorias na estruturação da experiência –, a vantagem desta tese é a da simplificação da tarefa, pois, admitindo-a, o problema a resolver se reduz ao esclarecimento da determinação categorial dos juízos. Contudo, o sucesso da estratégia simplificadora depende, obviamente, de que se possa efetivamente admitir a tese da redução lógico-transcendental da síntese da apreensão ao juízo e a verdade é que esse ponto é, no mínimo, problemático.

*Grosso modo*, as dificuldades que podem ser levantadas contra a tese reducionista são agrupáveis em duas linhas de objeção.

Na primeira, de natureza por assim dizer textual, o primeiro reparo é a observação de que em B 104-105 também é dito que enquanto a unificação das representações conceituais no juízo realiza-se *mediante a unidade analítica* dos conceitos, a unificação do diverso sensível na intuição tem lugar *mediante síntese*. A segunda restrição é a observação de que, no contexto imediato do texto em exame, Kant, ao distinguir a *unidade dos múltiplos representados* em um e outro caso, distingue também – além dos *atos* que respectivamente os engendram: *síntese* e *juízo* – as *faculdades* aí envolvidas.<sup>5</sup> Com efeito, o § 10, assim como afirma que tanto a unidade analítica das representações conceituais no juízo, quanto a unidade sintética das representações sensíveis na intuição resultam dos mesmos atos do *entendimento*, sustenta também que a *síntese* é um efeito da *imaginação*.

Já a segunda linha de objeção à tese central do *Leitfaden*, apresentada pelo Prof. M. Young no Congresso Kant de Memphis, deixa de lado as questões textuais e ataca frontalmente a própria tese kantiana de que sejam as mesmas as funções de pensamento envolvidas nos juízos e aquelas que, mais elementarmente, estão presentes quando representamos objetos na intuição.<sup>6</sup> Apresentado esquematicamente, o

---

<sup>5</sup> Aliás, incoerentemente, sobretudo no texto de 1781. Comentando este ponto, Wolff observa: “Se a síntese não é nem mesmo feita pela faculdade do juízo (o entendimento), então não há nenhuma razão para supor que a unidade subjacente manterá qualquer relação com a unidade no juízo. Este é provavelmente o elo mais fraco de todo o argumento da Analítica.” V. R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, Harvard University Press, Cambridge, 1963, p. 77.

<sup>6</sup> Cf. J. Michael Young, *Kant's Ill-Conceived 'Clue'*, in *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1995, vol. I. Part 2. Sections 3A-3L*, editado por Hoke Robinson, Marquette University Press, 1995, p. 590-1.

argumento do Prof. Young consiste em mostrar que os dois modos em que os *juízos* unificam representações são diversos e irredutíveis ao modo em que as representações são unificadas na *síntese intuitiva*.

No primeiro caso, sustenta Young, as representações são unificadas na medida que os itens incluídos na extensão do conceito em posição de sujeito são *também* compreendidos sob o conceito colocado em posição predicativa; *ou* então na medida em que os objetos que são afirmados integrarem a extensão do predicado em um juízo determinado, são unificados com as demais instâncias de tal predicado, ao compartilharem a propriedade por ele expressa. O que é dizer, exemplificativamente, que o juízo une ou ao mostrar que os objetos que são corpos são também divisíveis, ou ao implicar que os corpos, assim como as figuras geométricas, são divisíveis.

Já no caso da síntese da intuição, muito diferentemente, diz Young, a unificação é do múltiplo dado na intuição, de modo que unificados são os aspectos dos objetos singulares dados intuitivamente, não as extensões de conceitos-sujeito ou de conceitos-predicado. Nos termos de *Kant's Ill-Conceived 'Clue'*:

No primeiro caso damos unidade às várias representações (...) colocando-as sob um predicado comum. Ao fazê-lo as representamos não somente como instâncias do conceito-sujeito, (...) mas também como instâncias do conceito-predicado. (...) No segundo caso (...), damos unidade à multiplicidade (...) intuída, não subsumindo-a sob um predicado comum, mas representando conjuntamente os itens que a integram, de acordo com uma regra (...). O foco (...) é nos predicados que (...) podemos descobrir se aplicarem à coisa em consequência do modo em que ela é construída na intuição. E na descoberta de tais predicados as intuições (...) são essenciais.<sup>7</sup>

Nesta altura, face aos argumentos críticos apresentados, parece-me que se impõem conclusivamente dois pontos:

- 1) não parece que se possa admitir as teses, tal como formuladas, exemplar e exemplificativamente, por Allison de que “a unidade sintética [do múltiplo] é inseparável do próprio ato do juízo” e que se deve tê-la como um aspecto deste último;<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Id., p. 590. Esta explicação se ajusta estritamente à contraposição entre as atividades de *formar* um conceito distinto e de *tornar* distinto um conceito feita na seção VIII da Introdução à *Lógica de Jäsche*.

<sup>8</sup> V. Kant' transcendental Idealism, ed. cit., p. 126.

- 2) não se pode aceitar que a função de pensamento que dá unidade às representações em uma intuição seja idêntica à função lógica mediante a qual unimos sujeito e predicado nos juízos categóricos.<sup>9</sup>

No entanto, este segundo ponto **não** implica, como pretende o Prof. Young, a recusa de que seja a mesma função de pensamento a que dá unidade às representações no juízo e na síntese da apreensão. Com efeito, a despeito de que muito agudos, seus comentários críticos deixam de lado o ponto de *lógica transcendental* que é central no *Leitfaden*. O que quero dizer é que o contraste tão clara e precisamente estabelecido pelo Prof. Young entre os dois sentidos de unificação presentes quando subsumimos representações sob um conceito-predicado comum e a unificação de aspectos dados ao formarmos a representação de singulares na intuição, *passa ao largo da questão de saber como as categorias intervêm em um e outro caso*.

Na verdade, a função que é dita ser a mesma na unificação das representações conceituais no juízo e das representações sensíveis na intuição é de *outra ordem*. O que se diz ali é que *tanto no primeiro como no segundo desses casos* intervêm uma mesma *função de determinação categorial*, mediante a qual é introduzido um *conteúdo transcendental*, seja no juízo, seja na apreensão dos objetos percebidos.

No primeiro caso, o conteúdo transcendental é introduzido pela *força assertórica*, pela pretensão de que o conteúdo considerado seja avaliado com relação a *um objeto* e esteja carregado, portanto, com uma pretensão de verdade objetiva a ser asserida – ponto que é o objeto do § 19 da Dedução Transcendental e que, interpretado segundo a lição do § 30 da Lógica de Jäsche, faz lembrar o que Frege viria a formalizar no *Begriffsschrift* com a introdução da barra do juízo.<sup>10</sup> Creio que é isso, aliás, o que é dito quando Kant assinala que, depois de ter elaborado a tábua completa das funções do entendimento, tomando-as ainda indeterminadamente com relação aos objetos, “*finalmente*” as referiu “*a objetos em geral, ou antes à condição que determina os juízos como*

---

<sup>9</sup> Contra este ponto de vista veja-se Robert Greenberg, *The Place of Logical Functions of Judgement in Kant's Logic*, in *Kant und die Berliner Aufklärung – Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Band 2, Sektion III, Walter de Gruyter, Berlin, 2001, p. 302

<sup>10</sup> Cf. G. Frege, *Begriffsschrift*, §§ 2 e 3. Na tradução para o inglês de Bauer-Mengelberg, in Jean van Heijenoort, *From Frege to Gödel, A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*, Harvard- to Excel, 2000, p. 11-12.

*objetivamente válidos*”, atribuindo-lhes então “o velho nome de categorias”.<sup>11</sup>

Já no segundo caso, o da “*síntese das representações diversas na intuição*”, a introdução do conteúdo transcendental também é, *mutatis mutandis*, remissão das múltiplas representações ao objeto de que são elas representações. Ao *objeto em geral*, se nos ativermos à análise das condições de possibilidade da experiência<sup>12</sup>, a um objeto determinado, se se tiver em vista um ato específico de síntese da apreensão. (V. B 162)

Assim, muito embora a análise do Prof. Young mostre que são diferentes as operações lógicas mediante as quais conferimos unidade às representações no juízo ou na síntese da apreensão, isto ainda não significa que do ponto de vista da *lógica transcendental* – como explicou muito Hoke Robinson há já algum tempo<sup>13</sup> – não possa haver funções que sejam as mesmas no que tange à determinação categorial das operações do entendimento em um e outro caso.

Por isso, quanto à análise aqui desenvolvida, importa insistir em que continuamos a ter a explicação do modo em que ocorre a determinação categorial da experiência como um *problema desdobrado*,

<sup>11</sup> Cf. *Prolegômenos à toda a metafísica futura*, Edições 70, Lisboa, 1987, p. 104 e. Kant II, Pensadores, Editora Abril, São Paulo, 1984, p. 56. (Ak, 4, 324).

<sup>12</sup> Na carta que dirige a Beck em 20 de janeiro de 1792 lê-se: “Mas se poderia ainda perguntar: sendo um **todo** (Inbegriff), como pode ser representada a união das representações? Não pela consciência de que ela nos seria **dada**, pois um todo exige uma composição (uma síntese) do múltiplo. É necessário, então, que ele seja produzido (enquanto todo) por uma operação interna que é válida para um múltiplo **dado**, mas que precede a priori a maneira em que esse múltiplo é dado; o que é dizer que esse todo só pode ser **pensado** pela unidade sintética da consciência do diverso em um conceito de um objeto em geral, sendo este conceito, indeterminado quanto ao modo em que qualquer coisa pode ser dada na intuição e reportada a um objeto em geral, a categoria.” V. Immanuel Kant, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Correspondence*, Cambridge University Press, 399. (Ak, 11, 314). V. Também B 144 e, em geral, os §§ 20 a 26 da *Dedução Transcendental*.

<sup>13</sup> Robinson assinala a propósito deste ponto: “A função do entendimento é produzir cognições combinando duas ou mais representações em um juízo (...). Ora, a lógica nos diz que há um certo número de modos em que as representações podem ser combinadas em juízos (...) Mas estes modos de julgar podem ser vistos como a aplicação **especializada** a juízos de modos gerais de combinação que residem no entendimento: se se revelar que há outras áreas **adicionalmente** aos juízos em que o entendimento pode realizar esta atividade combinatória, esperaríamos que houvesse um sistema de formas de combinação correspondente às formas do juízo. (...). Mas neste ponto da exposição (...) ainda não há indicação de que de fato exista, além do juízo, outras áreas de especialização das funções gerais de combinação do entendimento: ainda não sabemos o que vamos aprender na *Dedução Transcendental*, notadamente que as categorias se aplicam, não somente à formação dos juízos, mas também à formação das intuições. (47-48).” In *The Transcendental Deduction from A to B: Combination in the Threefold Synthesis and de Representation of a Whole*. The Southern Journal of Philosophy, (1986), Vol. XXV. Supplement, p. 47-48.”

a ser considerado tanto com relação ao juízo, quanto com relação à síntese da apreensão.

## II

Para avançar nesta linha de análise, convém voltar a examinar, primeiramente, o modo como Kant apresenta a determinação categorial nos juízos. Os enunciados *Todos os corpos são divisíveis* e *A pedra é dura*, introduzidos respectivamente, em B 128-9, ao final da primeira seção da *Dedução Transcendental*, e na conhecida nota do Prefácio aos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, ilustram a tese kantiana de maneira, por assim dizer, canônica.

Repare-se que em ambos os casos, do ponto de vista da predicação, o que está em jogo é sustentar que as instâncias do conceito colocado em posição de sujeito se encontram também na extensão do conceito colocado em posição predicativa. O fundamental, porém, é que o discrímen do aporte categorial é apresentado como sendo, *não* esse nexu predicativo, mas antes *a fixação de uma necessidade* na atribuição das posições de sujeito e de predicado e isso nos dois casos. Assim, na nota dos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, lemos:

(...) no juízo categórico – a pedra é dura –, pedra usa-se como sujeito e dura como predicado, mas de maneira que o entendimento fica livre para inverter a função lógica destes conceitos e dizer: algo duro é uma pedra; pelo contrário, se para mim represento como determinado no objeto que a pedra em todas as determinações possíveis de um objeto, não do simples conceito, deve ser pensada unicamente como sujeito e a dureza apenas como predicado, *estas duas funções lógicas tornam-se então puros conceitos do entendimento acerca dos objetos, a saber, substância e acidente* (...).<sup>14</sup>

É evidente que o ponto feito por Kant nesta passagem reside todo numa oposição entre tomar os termos ‘*pedra*’ e ‘*é dura*’ meramente como **conceitos** e tomá-los como “determinações possíveis de um objeto”. Se indagarmos então no que consiste a operação de *conversão* das funções lógicas de sujeito e predicado nas categorias de substância e acidente, a resposta será que isso ocorre quando passamos a nos representar “que a pedra em todas as determinações possíveis de um

---

<sup>14</sup> V. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, tradução de Artur Morão, publicada por Edições 70, Lisboa, 1990, p. 20 (*Ak*, 4, 475).

objeto, não do simples conceito, deve ser pensada unicamente como sujeito e a dureza apenas como predicado”. Por certo, considerado o juízo no plano estritamente lógico, é claro que também se pode dizer: *Dura é a pedra*, se, neste caso, nosso interesse for especificar aquele conceito, de sorte que, enfatiza Kant, “o entendimento fica livre para inverter a função lógica destes conceitos”.<sup>15</sup> Contudo, do ponto de vista, não da *lógica geral*, mas da *lógica transcendental*, o relevante não é tornar distintos conceitos dados, mediante análise de seus conteúdos ou mediante divisão de sua esfera, mas antes, como se diz na seção VIII da Introdução à *Lógica*, “tornar distintos os objetos”<sup>16</sup> e, neste caso, a determinação de que conceito ocupa a posição de sujeito no juízo não é indiferente, pois o termo que faz remissão ao objeto do qual se presume seja verdadeira a predicação das propriedades e atributos *tem que ocupar tal posição*.

Para o bom entendimento deste ponto, convém, contudo, agregar mais dois esclarecimentos.

O primeiro pode ser introduzido assim: mas o conteúdo transcendental não fora apresentado acima como um efeito da *força assertórica* do juízo? Por que dizer agora que a pretensão de verdade objetiva tem que estar associada a uma certa irreversibilidade na ocupação por certos termos das posições predicativas? Bem, a resposta kantiana me parece ser que, no plano da *lógica transcendental*, quando estamos a falar de objetos, não se pode admitir que particulares dados no espaço e no tempo sejam predicados de universais, ainda que a lógica formal e a gramática o autorizem, de sorte que a força assertórica só é meio para introdução do conteúdo transcendental quanto respeitada esta restrição.<sup>17</sup>

O segundo esclarecimento é que esta determinação cogente das posições de sujeito e predicado nos juízos comprometidos com a determinação das propriedades dos objetos é indiferente ao caráter sintético ou analítico de tais juízos, pois aqui pouco importa se estou a explicitar mediante análise uma nota do conceito de pedra que já possuo – por exemplo: para advertir a meu filho que não ponha a pedra na boca –, ou que eu esteja a formar tal conceito “*voltando os olhos para a*

<sup>15</sup> Essa reversibilidade do juízo não quer dizer que as operações lógicas em um caso e outro sejam as mesmas, pois, conforme explicado no § 110 da *Lógica* de Jäsche, uma coisa é dissecar um conceito, outra dividir sua esfera.

<sup>16</sup> Id., p. 81 e 109, Ak, 64.

<sup>17</sup> Ponto que, aliás, em nossos dias, Strawson viria a aprofundar esplendidamente. Cf., P. F. Strawson, *Individuals*, Methuen, Londres, p. 173 e seg.

*experiência*”, como se lê em B 12, a propósito da prístina agregação da nota *peso* ao conceito de corpo.

Este ponto é confirmado no texto de B 128-9, pois muito embora ali a passagem à consideração dos objetos e de suas propriedades esteja vinculada a uma remissão à intuição, o papel transcendental de tal remissão não é, em absoluto, o de justificar heurísticamente esse reenvio à experiência – já que *Todos os corpos são divisíveis* é um juízo analítico<sup>18</sup> –, mas antes o de assegurar que tal juízo tem em vista a explicitação de uma determinada propriedade de objetos reais: ou *dados*, ou passíveis de serem dados na intuição.

Sendo assim, é evidente que a determinação categorial pode ser exercida plenamente tanto em juízos singulares e, portanto, dependentes da intuição, quanto em juízos universais, enunciados em termos estritamente conceituais, ademais de também alheamente ao fato de que os juízos considerados sejam sintéticos ou analíticos.<sup>19</sup>

### III

Contudo, cabe ainda perguntar: como é fundamentada essa passagem à representação das relações sujeito-predicado *como determinadas no objeto* da qual resulta a conversão das funções lógicas de sujeito e predicado, por exemplo, nas categorias de substância e acidente? *Formalmente*, já vimos, ela é justificada por uma alteração da *atitude cognitiva*, que deixa de lado o *uso puramente lógico dos conceitos* e passa a fazer deles o chamado *uso real*. *Materialmente*, resta por explicar o que justifica que neste segundo caso *corpo* tenha que ser necessariamente considerado como sujeito e, portanto, como substância, contrapostamente a *duro* ou a *divisível* que deverão ser tomados como predicados que expressam acidentes, excluída, neste caso, a possibilidade de troca dos termos nas posições lógicas.

---

<sup>18</sup> É na resposta à Eberhard que Kant trata mais extensamente desse juízo. Cf. *Sobre uma descoberta pela qual qualquer nova crítica da razão pura é tornada supérflua por uma anterior*, na tradução para o espanhol de Mario Caimi, publicada por Mínimo Tránsito/A. Machado Libros, Madrid, 2002, p. 153 e seg. (Ak, 8, 229 e seg.).

<sup>19</sup> Porque não há dúvida que quando afirmo: *Todos os corpos são divisíveis*, este juízo, se pretender valer para os corpos reais, se pretender ter validade objetiva, estará determinado categorialmente, ainda que eu não tenha em vista nenhuma intuição determinada, nem me esteja a valer, para enunciar-lo, do apelo à experiência.

Em uma chave não kantiana, se pode sustentar que *conceitos puros do entendimento* são, na verdade, termos de generalidade máxima, formados a partir da reflexão sobre os conceitos empíricos ordinários. E é verdade que fosse assim, as categorias não seriam mais do que o resultado de um trabalho reflexivo de segunda ordem sobre o modo em que apreendemos as coisas. Assim, no exemplo em questão, uma vez que tivéssemos adquirido o conceito de *pedra*, teríamos também apreendido que ele designa sortalmente objetos dotados de certas propriedades, dentre elas a dureza. E em tal caso a distinção entre substância e acidente estaria já implícita no próprio conceito de pedra, sua explicitação ocorrendo sofisticada e tardiamente. Nessa hipótese, o esclarecimento das condições de aplicação de conceitos categoriais a objetos dados se reduziria à elucidação da gênese dos conceitos primários relativamente aos quais eles seriam revelados como registros de meta-classificação.<sup>20</sup> E, obviamente, a questão de saber porque a corpos se pode aplicar o conceito de substância já teria sido resolvida quando da formação do próprio conceito de corpo.

No entanto, no contexto da doutrina kantiana – sem negar que, uma vez formados, os conceitos empíricos contenham regras implícitas de discriminação categorial –, é forçoso pensar que é a própria formação desses conceitos específicos que depende de nossa capacidade de discriminar prévia e sinteticamente na percepção estruturas complexas que tomamos como objetos. Sendo assim, é evidente que a idéia de uma gênese empírica das categorias contraria frontalmente a tese mais nuclear da *Crítica da Razão Pura*: a tese de que conceitos *a priori* precedem necessariamente todo conhecimento empírico, a qual, aliás, é expressa com espetacular clareza na conclusão da *Dedução Transcendental*, na versão de 1781:

(...) não é somente possível, mas também necessário, que certos conceitos a priori precedam todo conhecimento empírico (...) é nesta unidade da consciência possível que consiste (...) a forma de todo conhecimento dos objetos (pelo qual o diverso é pensado como pertencente a um objeto). O modo (...) como o diverso da representação sensível (intuição) pertence a uma consciência, precede todo o conhecimento do objeto, como forma intelectual deste e ele próprio constitui um conhecimento formal a priori de todos os objetos em geral, na medida em que são pensados (categorias). A síntese desses objetos pela imaginação pura, a unidade

<sup>20</sup> Creio que esta é a posição expressa por Quine quando, em *As raízes da referência*, ele apresenta sua concepção do modo em que adquirimos conceitos de generalidade crescente refletindo ascendentemente sobre semelhanças e dessemelhanças. Cf. W. V. Quine, *The roots of reference*, Open Court, Chicago and La Salle, 1990, p. 56

de todas as representações em relação à apercepção originária, precedem todo conhecimento empírico. A 129-130

É verdade que com relação à alternativa referida acima de uma gênese empírica das categorias, a posição exposta por Kant nesta passagem é devedora de esclarecimentos com relação a pelo menos dois pontos.

O primeiro diz respeito à *origem* dessas representações categoriais, questão com relação à qual a posição kantiana é complexa, uma vez que, embora não aceite a idéia de uma gênese empírica das categorias, tampouco admite as posições inatistas da filosofia moderna. Como se sabe, é na *Resposta à Eberhard* que encontramos a importante passagem sobre a *acquisitio originaria* tanto das intuições formais de espaço e tempo, quanto dos “conceitos universais transcendentais do entendimento”.<sup>21</sup>

O segundo ponto, aqui mais importante, concerne à *aplicação* das categorias, ao modo como esses conceitos puros do entendimento determinam a síntese da apreensão. Neste caso, consoante a tese mais central do kantismo, o que cabe esclarecer é como podemos discriminar *a priori* como objetos – ou, mais determinada e exemplificativamente – como substâncias ou como acidentes, as realidades encontradas na experiência sensível.

Nesta altura convém ressaltar que a dificuldade intrínseca deste ponto assume um caráter agudamente paradoxal em vista do modo em que o próprio Kant considera o estatuto semântico das categorias. Com efeito, em A 245-6, lê-se o seguinte:

As categorias puras não são (...) outra coisa que representações de coisas em geral, enquanto o diverso de sua intuição deve ser pensado por uma ou outras dessas funções lógicas. (...) Ora *que coisas sejam aquelas, em relação às quais deva usar-se tal função, de preferência a outra, é o que fica totalmente indeterminado* [destaque, jc]; portanto, as categorias sem a condição da intuição sensível, da qual contêm a síntese, não possuem referência alguma a um objeto determinado, não podem, portanto, definir objeto algum e, conseqüentemente, não têm em si próprias nenhuma validade de conceitos objetivos.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> V. *Sobre uma descoberta pela qual qualquer nova crítica da razão pura é tornada supérflua por uma anterior*, Primeira seção, C; ed. cit. 139 e seg. (Ak, 8, 221 e seg.)

<sup>22</sup> Face a este comentário de Kant somos levados a pensar que, num certo sentido, ele entende as categorias no mesmo sentido em que Wittgenstein entende os *conceitos formais*. Cf. *Tractatus Lógico-philosophicus*, 4.126 e seg. Na tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos, Edusp, São Paulo, p. 187 e seg.

Ora, se isso é assim, como se entenderá o papel das categorias na estruturação da experiência e, a partir daí, seu papel de garantia *a priori* dos juízos objetivos? Certo, no caso da determinação categorial *em juízos*, esta dificuldade não parece poder colocar-se, porque é evidente que ao asserir *Todos os corpos são divisíveis* e *A pedra é dura*, o autor desses juízos já dispõe dos conceitos empíricos de *corpo* e de *pedra* e assume ou sabe, como aludido acima, que eles têm regras de individuação incorporadas, eis que se aplicam a entidades dadas no espaço, tri-dimensionais, portadoras de certas propriedades, etc., de sorte que se pode admitir que os *designata* desses conceitos já são compreendidos, pelo menos implicitamente, como estruturados em função do par categorial substância/acidente, ponto que, aliás, é expresso na proposição 4.12721 do *Tractatus*, quando Wittgenstein diz que o “conceito formal já é dado com um objeto que sob ele caia.”<sup>23</sup>

No entanto, é fundamental sublinhar que o essencial da doutrina kantiana das categorias não se decide nesses casos em que se as emprega em contextos epistêmicos já elaborados, nos quais o que está em jogo não é a individualização primária de objetos, mas antes o avanço na descoberta das propriedades específicas das realidades e processos da experiência possível. O verdadeiro interesse da doutrina kantiana das categorias se encontra, na verdade, bem antes, na tese de que é somente graças aos conceitos puros do entendimento que objetos se podem dispor como objetos nos atos cognitivos elementares em que os apreendemos inauguralmente. E esta é a razão pela qual, o problema da aplicação das categorias e da dependência dos próprios fenômenos com relação a elas só se coloca verdadeiramente quando temos em vista, não, como até agora, os juízos, mas sim a síntese da apreensão.

---

<sup>23</sup> Id. Ib. Em A 111 Kant diz: "Se a unidade das sínteses dos conceitos empíricos fosse completamente contingente, se não se fundassem num princípio transcendental de unidade, seria possível que uma multidão de fenômenos enchesse a nossa alma, sem que, todavia, daí, pudesse resultar experiência." No comentário kantiano, tanto quanto sei, essa compreensão do ponto remonta a R. P. Wolff, ob. cit., p. 210 e seg. Creio, no entanto, que é Gram quem a expressa com mais clareza ao dizer: "Considere-se (...) os conceitos empíricos de 'mesa' ou 'cadeira'. Eu aplico esses conceitos quando seleciono certas apresentações e as reúno. (...) O conceito de substância entra aí da seguinte maneira. Quando dadas as instruções gerais sobre como aplicar 'mesa' ou 'cadeira', temos esquematizada a categoria da substância. Tais instruções gerais requerem que as apresentações selecionadas do múltiplo sejam juntadas de modo a formar um objeto que persista no espaço e no tempo." V. Moltke S. Gram, *Kant, Ontology & the A priori*, Northwestern University Press, Evanston, 1968, p. 98-9

## IV

A dificuldade está, repita-se, na declaração de Kant, de que, *sem as intuições*, os conceitos puros do entendimento são desprovidos de sentido [Sinn] e de significado [Bedeutung], pois evidentemente não se vê como conceitos vazios e declaradamente dependentes das intuições possam cumprir *a priori* uma função discriminatória e distintiva com relação aos objetos da experiência.<sup>24</sup> A questão que se coloca, portanto, é a de saber como as intuições empíricas provêm tal *sentido* e *significação* às categorias sem, contudo, violar-lhes o caráter *a priori* e a função transcendental de determinação da experiência.

*Doutrinariamente*, a solução para esta dificuldade encontra-se na *Análítica dos Princípios*. Portanto, *esquemas* e *princípios* são a chave para o entendimento de como podem as categorias vir a servir como condições *a priori* e transcendentais de determinação da experiência, a despeito de que, em si mesmas, elas *deixem totalmente indeterminado em relação a que objetos devam ser aplicadas de preferência a quaisquer outros e conquanto, portanto, só adquiram sentido e significação* ao serem referidas a intuições empíricas.

Repare-se que em uma passagem de A 245/B 300, há uma dica para a elucidação deste ponto, pois ali, se diz, ainda que *a contrario*, que, se eu não “(...) *puser de lado a permanência (que é a existência em todo o tempo)*”, poderei aplicar *in concreto* o conceito de substância e saber sob que condições o “privilégio lógico” representado por esse conceito pode vir a ser utilizado para discriminação e distinção dos objetos da experiência. A idéia recém insinuada é, pois, a de que os *esquemas transcendentais* devem ser compreendidos – conforme uma linha de interpretação já relativamente antiga – como “*regras semânticas*”<sup>25</sup>, mediante as quais encontramos um modo de fazer com que os conceitos puros do entendimento cumpram a função distintiva e discriminatória

---

<sup>24</sup> Kant ele próprio reconhece essa dificuldade. Assim, por exemplo, diz: “Há algo de estranho e mesmo de paradoxal em dizer que há um conceito, a que corresponde uma significação, mas que não é suscetível de ser definido. Simplesmente, aqui reside o caráter particular de todas as categorias, de só por meio da *condição sensível* universal poderem ter uma determinada significação e referência a algum objeto.” A 244-245.

<sup>25</sup> Cf. Robert E. Butts, *Kant's Schemata as Semantical Rules*, in Lewis White Beck (ed.), *Kant Studies Today*, Open Court, La Salle, Illinois, 1969, p. 269 e seg. Essa linha de análise foi retomada desenvolvidamente no Brasil pelo Professor Zeljko Loparic. Cf. Zeljko Loparic, *A semântica transcendental de Kant*, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – UNICAMP, Coleção CLE, VOL 29, Campinas, 2000, p. 204

que lhes é própria, sem passarem, porém, a depender, circularmente, da experiência. O que importa entender, portanto, é qual é natureza da função semântica do esquema.

Para tanto, convém considerar primeiramente a frase de abertura do capítulo sobre o esquematismo. Ali Kant diz que em “todas as subsunções de um objeto num conceito, a representação do primeiro tem que ser homogênea à representação do segundo” e logo explica que isto significa que “o conceito precisa conter o que é representado no objeto subsumido a ele.” (A 137/B176) No caso dos conceitos empíricos, pode-se dizer que eles são *homogêneos* a seus *designata*, não porque tenham uma relação de semelhança com eles – como podem ter, muito diferentemente, pinturas, fotografias ou ícones –, mas na estrita medida em que suas notas características são as regras de seleção mediante as quais, justamente, são definidas suas extensões. Uma categoria, porém, não pré-determina suas instâncias, pois, como diz exemplificativamente, Robert E. Butts, “‘Cause’ does not collect causes any more than ‘noun’ collects nouns”<sup>26</sup> e isto porque categorias são conceitos formais., ou, em termos kantianos, porque são completamente heterogêneos com relação às intuições empíricas.

Se, porém, as categorias *não* têm o seu significado determinado a partir de notas características que delimitem suas extensões, ou, como também se pode dizer, mediante a constituição das classes dos objetos que as instanciem, como podem elas então ter *sentido e significado*? Precisemos o ponto: se as categorias não determinam suas instâncias em função da seletividade resultante de suas notas características, então elas não só não são, como não podem ser, referenciadas *satisfativamente*, mediante a avaliação, em uma circunstância determinada, de se há um objeto ao qual correspondem as notas, por exemplo, do conceito puro do entendimento *Causa*, ou de qualquer um de seus pares.

Mas não se deverá então dizer, justamente, que compete aos *esquemas*, em sua posição de terceiro termo entre as categorias e os fenômenos, fazerem isso vicariamente? Mas, neste caso, serão os esquemas como os conceitos comuns, isto é: serão ferramentas de seleção e agregação de objetos a partir de notas características? Será que quando eu não “(...) *puser de lado a permanência (que é a existência em todo o tempo)*”, estarei buscando que objetos do mundo correspondem à descrição: *persistentes no tempo*? Se, a resposta for sim, como propõe o Professor Butts, poderemos dizer que a função semântica dos esquemas é

---

<sup>26</sup> Op. cit., 291.

a de “*especificar as espécies de observáveis que são relevantes para decidir a aplicabilidade das categorias*”<sup>27</sup>. E neste caso, se deveria acompanhá-lo quando ajunta que “a especificação semântica do conteúdo dos predicados será geral”.<sup>28</sup>

No entanto, se lembrarmos o que dissemos acima sobre a necessidade de admitirmos que as categorias, antes de funcionarem em juízos, precisam intervir nos processos elementares de identificação de objetos na síntese da apreensão, então parece claro que os esquemas não podem funcionar, primariamente, como regras gerais de especificação de notas a serem satisfeitas pelos conceitos dos objetos aos quais se aplicarão as determinações categoriais. Na verdade, enquanto “condições formais da sensibilidade” que se constituem na “condição geral (...) pela qual unicamente a categoria pode ser aplicada a qualquer objeto” (A 140/B 179), a função própria dos esquemas é de “*conferir esse conceitos [os conceitos puros do entendimento] uma relação a objetos [Beziehung] e, “por conseguinte, uma significação [Bedeutung].”*” (A 146/B 185). Ora, não nos é dito – e seria inconseqüente fazê-lo – que essa função os esquemas só poderiam exercê-la se intermediados por conceitos empíricos. O que não nos dispensa, evidentemente, de explicar as funções que eles exercem na aplicação das categorias.

Ora, parece-me que para avançar nesta análise é útil socorrer-nos de uma lição de filosofia contemporânea, considerando não apenas que, de uma maneira geral e indeterminada, os esquemas são normas referenciais, como propunha Körner<sup>29</sup>, mas arriscando-nos a pensar que – de uma maneira análoga à introduzida por Kaplan na análise dos termos indexicais – os esquemas das categorias têm seu sentido desdobrado em duas espécies: a dos enunciados que os especificam e que, na linguagem de Kaplan, constituem o chamado *caráter* da expressão, e o dos *conteúdos* específicos que eles adquirem quando empregados em contextos diversos. A idéia sugerida é, portanto, a de que os esquemas são providos de *duas espécies de sentido, conteúdo e caráter*, que possuiriam propriedades análogas a dos termos incluídos na semântica da referência direta.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Id., 293.

<sup>28</sup> Id., p. 298.

<sup>29</sup> Cf. S. Körner, *Kant*, trad. De I. Z. Tellechea, Alianza Editoria, Madrid, 1981, p. 66.

<sup>30</sup> V. David Kaplan, *Demonstratives*, in *Themes from Kaplan*, Oxford University Press, 1989, p. 483. A distinção proposta por Kaplan fica mais clara se pensarmos que, ao conceituarmos ‘eu’ como o designador *daquele que fala e que menciona a si mesmo*, não estaremos determinando quem são os sujeitos que estão a mencionar a si próprios em situações de fala concretas, mas teremos

Antes de indicar de maneira algo mais precisa em que termos se deve entender a analogia recém sugerida, convém sublinhar que a dependência contextual da determinação dos referentes é uma característica comum dos termos que se incluem no âmbito do que David Kaplan chamou de *semântica da referência direta*. Para bem apreciar o ponto é preciso, no entanto, entender bem a contraposição feita por Kaplan entre a avaliação do *conteúdo* de uma *sentença*, de um *termo* ou de um *predicado* numa determinada circunstância – que serão, respectivamente, um *valor de verdade*, um *indivíduo*, uma *propriedade*<sup>31</sup> – da determinação da referência feita por meio de um termo indexical cujo *caráter* fixa uma regra de designação do *designatum* em cada contexto.<sup>32</sup>

No primeiro caso, nos termos de nosso vocabulário kantiano, poderíamos dizer, por exemplo, que estaria enquadrado um conceito cujas notas características são homogêneas a seus *designata*, no sentido de que contém descritivamente a representação de propriedades deles, de sorte que sua aplicação será adequada sempre que o que estiver disposto ante o sujeito satisfaça as notas desse conceito por ele tido em mente. Já no segundo caso, a regra determina a referência do termo que se estiver a considerar de maneira inteiramente diversa, sem consideração de que um complexo de notas encontre correspondência com objetos e estados de coisa dados, mas antes graças a uma regra que individualiza seus referentes não descritivo/satisfativamente. Como se sabe, isto é o que ocorre com os termos indexicais que designam determinações espaço-temporais, como *aqui*, *lá* ou *agora*, ou como os pronomes, cujo conteúdo é determinado contextualmente.

Ora, a analogia que eu gostaria de fazer consiste em sugerir que o esquema de uma categoria funciona segundo esse mesmo registro, pois, por exemplo, as regras: *o que permanece constante no tempo*, ou: *o que é denumerável, determinam, não o conteúdo das categorias da substância ou da quantidade, mediante o qual se decidiria o que pode ou não ser subsumido sob elas, mas determinam antes como conteúdo das categorias é determinado pelo contexto. Nos termos de Kaplan, isso equivale a sustentar que por meio da regra esquematizadora é fixada*

---

estabelecido uma regra graças a qual, em contextos determinados, a cada vez diferentemente, será identificada a pessoa que é o referente daquele uso do pronome *eu* e que assim ‘preenche’ ou determina seu conteúdo no contexto considerado.

<sup>31</sup> Id., 501-2.

<sup>32</sup> Cf., 505.

*uma função de contexto a conteúdo.*<sup>33</sup> O que é dizer que ao ensejo da manifestação sensível de uma constância, ou da saliência no múltiplo sobre o qual se exerce a síntese da apreensão de conjuntos discretos, ter-se-á a determinação categorial da síntese da apreensão conforme as categorias da substância e da quantidade, entendendo-se, no primeiro caso, que o termo assim individualizado deve ser tomado unicamente como sujeito e não como predicado, e no segundo caso, como uma unidade. Kant deixa isso muito claro quando diz:

Sem uma intuição que lhe sirva de fundamento, não pode a categoria dar-me, por si só, nenhum conceito de um objeto, pois somente pela intuição é dado o objeto, que, em seguida, é pensado segundo a categoria. Quando defino uma coisa como 'uma substância no fenômeno' devem-me ser dados previamente, os predicados da sua intuição, nos quais distingo o permanente do mutável e o substrato (a própria coisa) do que lhe está simplesmente inerente. A 399

É importante notar, porém, transferindo ainda mais uma lição de Kaplan para a análise da teoria kantiana, que isto não quer dizer que os esquemas não possam ter significados descritivos, como é evidente que têm, se pensarmos nas expressões que os designam: *o que permanece constante no tempo*, ou *o que é denumerável*. O que aqui releva observar, porém, é que, quando da síntese da apreensão, a identificação do que, a cada vez, é substância ou acidente, ou do que é causa e do que é efeito, não se faz tomando como base nem as notas características do conceito de substância (o que só pode ser considerado como sujeito A 243/B 300) ou do conceito de causa (algo do qual a existência de outra coisa pode ser inferida), nem dos enunciados que lhes expressam os esquemas – respectivamente: *a permanência do real no tempo* e *a sucessão regrada do diverso* –, mas determina-se no contexto considerado, em função de que haja algo que permanece constante na intuição contrastadamente à variação de aspectos que lhe sejam correlacionados, ou, no caso da causalidade, em função da superveniência de sucessos regulares no curso da experiência sensível. Comentando esta questão Gerd Buchdahl observa:

Note-se (...) um ponto da maior importância: o 'pensamento' ou o 'conceito' de uma ordem temporal irreversível é 'antes indeterminado'. Ele somente exige que para qualquer estado, tal como B', ponhamos um ou outro estado precedente, o

---

<sup>33</sup> Cf. Kaplan, *Thoughts on demonstratives*, in P. Yourgrau, *Demonstratives*, Oxford University Press, 1990, p. 37.

qual, como tal, nunca é especificado (...), algum x' (que pode ser exemplificado por A'), cuja função é somente habilitar-nos a expressar o pensamento de que B' encontra-se em uma determinada ('irreversível') ordem temporal. Somente o conceito geral de uma determinada ordem é acrescentado. Em *seu emprego transcendental*, o conceito *não pode* ser instanciado.<sup>34</sup>

O que está propriamente em jogo aqui fica claro se pensarmos que, *mutatis mutandis*, o que dá conteúdo a enunciados contendo o advérbio *hoje*, o que preenche, a cada vez, o uso que dele se faz, não é a regra que diz que *hoje é o dia em que se está*, mas antes uma função que vai do contexto ao conteúdo e que é o que faz com que, se eu disser *hoje Hoje fui ao cinema* o conteúdo seja diferente do que terá o mesmo enunciado se eu o proferir, idêntico, amanhã.

A tese que estou a propor aqui é de que a melhor interpretação para elucidação da difícil análise da determinação categorial provavelmente se encontra na inclusão dos esquemas – pelo menos enquanto os consideramos com relação à síntese da apreensão – na família dos termos *diretamente referenciais*, cuja característica, como diz Kaplan, é que neles “o designatum (referente) determina o conteúdo proposicional, antes que o conteúdo proposicional, junto com uma circunstância, determina o designatum”.<sup>35</sup>

Mais precisamente, o que estou querendo defender aqui é que, enquanto instrumento de referência direta, os esquemas kantianos são providos de dois estratos de sentido:

1º) o constituído pelos enunciados que introduzem os esquemas no capítulo sobre o esquematismo e que lhes asseguram o *caráter* – e que, como diz Kant, os fazem homogêneos às categorias (A 138/B 177) –, na medida em que *determinam a priori como as intuições podem reger os conceitos* (V. A 289/B 345);

2º) o constituído quando de sua aplicação, em casos nos quais é determinado contextualmente o conteúdo específico que eles assumem ao estruturarem variadamente a experiência, permitindo, por exemplo, que os fenômenos ‘a’ ou ‘b’ sejam determinados como substância, ou os que são ‘c’ e ‘d’ como causas, e que outros como ‘y’ ou ‘z’ sejam determinados como acidentes, e ainda ‘w’ ou ‘v’ como efeitos, o que explica, segundo a interpretação que estamos propondo, porque são eles, como também diz Kant, homogêneos ao fenômeno.

<sup>34</sup> Cf. *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Blackwell, Oxford, 1969, p. 649-50.

<sup>35</sup> Op. cit., p. 497.

Assim, para examinar o caso da categoria de *substância*, quando a consideramos como determinante da síntese da apreensão, a vemos aplicada em função de seu esquema: *da permanência do real no tempo* (A 144/B 183). No entanto, este conteúdo descritivo, se orienta a aplicação da categoria, não é o que determina, no caso que estiver sendo considerado, o que será tomado como substância e não como acidente, porque tal determinação resultará antes da ocorrência contextual da permanência de algo no múltiplo dado intuitivamente, a qual, por assim dizer, atualizará a determinação categorial, fazendo com que o objeto da síntese da apreensão seja primeiro intuído como uma substância e permitindo que, em seguida, seja formado o conceito empírico que o descreverá de maneira compatível com essa determinação categorial, por exemplo, como uma árvore ou como um cão.

Repare-se que o funcionamento semântico dos termos diretamente referenciais é diversificado. Kaplan mostra que enquanto um indexical puro como *eu* ou *agora* tem seu referente determinado pelas regras lingüísticas que “determinam completamente seu uso em cada contexto”<sup>36</sup>, *demonstrativos* exigem “uma demonstração associada, tipicamente (...) uma apresentação (visual) de um objeto local discriminado por um apontar.”<sup>37</sup> Já no caso dos esquemas, enquanto meios para determinação dos referentes, ou dos casos de aplicação das categorias, a regra que se liga ao contexto é, como diz Kant, “uma determinação a priori do tempo”(A 145/B 184), mediante a qual, por exemplo, o que, contextualmente, se apresenta sensivelmente na série temporal é categorizado como *real*, ou o que persiste no tempo como *substância*, o que, repetidamente, uma vez posto é sempre seguido de outro, como *causa* e assim por diante.

Importa ainda observar que se admitirmos que as categorias, enquanto conceitos de um objeto em geral, como diz a *Crítica*<sup>38</sup>, são conceitos formais no sentido de Wittgenstein, então na notação lógica elas devem ser expressas por variáveis proposicionais, não por funções (*Tractatus*, 4.127). Mas, por outro lado, se, como diz Kaplan, “variáveis livres sob uma atribuição de valores são paradigmas (...) de termos diretamente referenciais”<sup>39</sup>, então, se pode também dizer que os

---

<sup>36</sup> Id., p. 491.

<sup>37</sup> Id. ib.

<sup>38</sup> Cf., por exemplo, *Crítica da razão pura*, B 128 e A 247/B 304.

<sup>39</sup> Op. cit, 484.

esquemas serão protocolos para a assignação de valores a variáveis designadoras de conceitos formais segundo os contextos. O que é dizer que a determinação categorial da síntese da apreensão deve ser entendida como a determinação contextual de um conteúdo para qualquer dos conceitos de um objeto em geral, determinação que está orientada pelo esquema, não satisfativamente, como uma regra de seleção a partir de notas características, mas como a estrutura interna de uma demonstração fundada numa determinação *a priori* do tempo, graças a qual, em cada caso, um objeto é identificado, por exemplo, como uma substância, ou como um evento causalmente determinado.

Antes de concluir é importante observar ainda que o uso dos esquemas não exige que o sujeito que os utiliza seja reflexivamente consciente das regras que comandam seu emprego e que seja capaz de dar conta delas discursivamente, ponto, aliás, assinalado por Kaplan com relação às expressões referenciais ordinárias.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Cf. Kaplan, *Afterthoughts*, op. cit., p. 577.

## **Resumo**

O propósito do artigo é elucidar o sentido da tese kantiana de que todas as percepções possíveis, todos os objetos da consciência empírica e todos os fenômenos da natureza se encontram submetidos às categorias. (B 164-5) O texto sustenta que, embora o tratamento adequado deste ponto exija que a doutrina da determinação categorial seja examinada desdobradamente – tanto com relação ao juízo, quanto com relação à síntese da apreensão – é somente na análise deste segundo caso que se encontra a posição essencial e de fundo de Kant com relação ao tema. Para esclarecimento do modo como tem lugar a determinação categorial na síntese da apreensão, o texto propõe que seja seguida uma já antiga recomendação de S. Körner de tratar os esquemas transcendentais como normas referenciais e sugere que se dê um passo adiante nessa mesma direção interpretando a função referencial dos esquemas a partir da distinção proposta por David Kaplan entre caráter e conteúdo dos termos indexicais.

## **Abstract**

The main purpose of this paper is to elucidate the meaning of the Kantian thesis according to which “all possible perceptions, hence everything that can ever reach empirical consciousness, i.e., all appearances of nature (...) stand under the categories (...)” This article claims that even if the adequate treatment of this question cogently demands that it be unfolded, considering the function of categories on judgment as well as their role in the synthesis of apprehension, it is only in the latter that we find the deep and essential position of Kant regarding this difficult point. To explain how categories determine the synthesis of apprehension, the author proposes to follow a now rather old recommendation of S. Körner to take the transcendental schemata as referential norms and suggests that one more step must be done in this same direction by taking David Kaplan’s distinction between “character” and “content” of indexical terms as a cue to interpret the referential role of transcendental esquemata.

## Sobre o argumento da dedução transcendental na Segunda Edição da *Crítica da razão pura*

Adriano Perin

UFSM/UFSC, Santa Maria/Florianópolis

A proposta kantiana para uma dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento assegura que a mesma dedução não deve ser entendida no sentido lógico formal empregado ao termo dedução, ou seja, como um procedimento no qual uma proposição – a saber, a conclusão – é estabelecida através da relação formal de outras proposições – a saber, suas premissas. Kant insiste, contudo, que a dedução transcendental, sem violar as regras de uma prova silogística, deve mostrar o direito de posse e de uso das categorias. Kant estabelece o caráter particular em que o termo “dedução” deve ser considerado na dedução transcendental das categorias a partir do uso que os juristas de sua época faziam deste termo. Do mesmo modo que para os juristas do século XVIII a *rechtliche Deduktion* deveria provar o direito de algo num processo jurídico, Kant compreende que a *transzendente Deduktion* deve mostrar que as categorias são conceitos puros do entendimento objetivamente válidos.

Kant considera extremamente necessário empreender uma dedução transcendental para as categorias porque somente mediante tal dedução se poderia justificar estes conceitos puros do entendimento não apenas como legítimos quanto a sua posse pelo entendimento, mas também como dotados de um uso legítimo na medida em que determinam necessariamente intuições na sensibilidade. Sem uma dedução transcendental poderia haver suspeita acerca da necessidade das categorias para o conhecimento dos objetos. Ou seja, haveria a possibilidade de que os objetos fossem conhecidos unicamente a partir do múltiplo das intuições, sem a necessidade de que um conceito puro do entendimento sintetizasse esse múltiplo. Na dedução transcendental das categorias Kant objetiva, então, mostrar que os objetos só podem ser

objetos de conhecimento para o sujeito mediante uma síntese de intuições que é realizada pelas categorias.

A justificação das categorias como condições *a priori* de possibilidade do conhecimento e dotadas de validade objetiva é apresentada no argumento da dedução transcendental em dois passos. Num primeiro passo, desenvolvido no nível da faculdade do entendimento, Kant pretende mostrar que as categorias são objetivamente válidas e que sua posse é legítima porque somente mediante estes conceitos é possível a realização da unidade de uma intuição dada em geral em relação com a unidade transcendental da apercepção. Num segundo passo, outrossim, desenvolvido no nível da sensibilidade, Kant opera com o modo especificamente sensível humano de intuição e a síntese que é dada nesta, tendo o propósito de estabelecer a legitimidade das categorias também quanto ao seu uso.

Neste trabalho será reconstruído o argumento da dedução transcendental das categorias formulado por Kant na segunda edição da *Crítica da razão pura* no Capítulo II da Analítica dos Conceitos. A escolha e a restrição da análise ao argumento apresentado na segunda edição da *Crítica* justificam-se porque neste argumento o projeto de estabelecer condições *a priori* de possibilidade do conhecimento é estruturado, quanto às categorias, contendo as alterações que o próprio Kant considerou oportunas. O argumento da dedução transcendental é reconstruído em quatro momentos. Inicialmente são desenvolvidos os pressupostos históricos e jurídicos a partir dos quais Kant esboça o significado específico do termo dedução no argumento da dedução transcendental. Num segundo momento, apresenta-se a justificativa do empreendimento de uma dedução transcendental. Num terceiro momento, outrossim, analisa-se a primeira parte do argumento da dedução transcendental onde Kant justifica a possibilidade das categorias realizarem *a priori* no entendimento uma *synthesis intellectualis* do múltiplo das representações de uma intuição sensível em geral. Argumenta-se, quanto a este ponto, que Kant apresenta a unidade do múltiplo de uma intuição dada, enquanto referida à unidade transcendental da apercepção, como prova da validade objetiva das categorias em relação à mesma intuição. Ainda, num quarto momento, argumenta-se que Kant pretende, mediante a síntese do múltiplo das intuições na sensibilidade, denominada *synthesis speciosa*, apresentar a validade das categorias no que concerne a determinação de todas as intuições sensíveis especificamente humanas e, como consequência,

estabelecer a demonstração da necessidade destes conceitos puros do entendimento para o conhecimento de qualquer objeto.

## I. Considerações acerca do termo “dedução” em Kant

O significado do substantivo alemão *Deduktion* é tomado emprestado por Kant do uso que os juristas de sua época faziam deste termo. De acordo com Henrich,<sup>1</sup> a prática de escrever deduções foi comum entre os juristas desde o século XIV até o século XVIII. No final do século XIV começaram a surgir publicações conhecidas como *Deduktionsschriften* (escritos dedutivos). Estas publicações tinham o objetivo de justificar afirmações legais controversas entre as numerosas leis dos territórios independentes, das cidades republicanas e de outros componentes do Império Romano.

No século XVIII Christian Wolff, reconhecido por introduzir na linguagem filosófica alemã a etimologia latina, apresenta em seus escritos filosóficos uma distinção entre dois tipos de direitos: os direitos inatos e os direitos adquiridos. Também J. S. Pütter, escritor famoso de deduções jurídicas e autor do livro texto que Kant usava nas suas aulas de direito natural, apresenta, de modo semelhante à distinção de Wolff, uma distinção entre direitos absolutos e direitos hipotéticos. O primeiro tipo de direito, a saber, o direito inato ou absoluto todo homem possui de acordo com a sua natureza de ser humano. O segundo tipo de direito, a saber, o direito adquirido ou hipotético tem sua origem num *factum*, ou seja, num fato ou ação que o legitima. Os direitos inatos ou absolutos não necessitam de uma dedução para que sua posse seja demonstrada, visto que todo homem os possui desde o seu nascimento. Contudo, para que se possa saber se um direito adquirido é legítimo ou ilegítimo é necessário que seja traçado legalmente a sua posse mediante uma dedução. Para tal, busca-se num fato ou ação a legitimidade de posse do mesmo direito. Uma dedução jurídica compreende, assim, a justificação

---

<sup>1</sup> As informações históricas acerca da gênese jurídica do significado do termo dedução que serão apresentadas na presente seção são desenvolvidas por Henrich no seu artigo que aborda o contexto jurídico em que o termo “dedução”, usado por Kant na dedução transcendental das categorias, deve ser compreendido. HENRICH, Dieter. Kant's notion of a deduction and the methodological background of the first *Critique*. In: FÖRSTER, Eckart (Ed.). *Kant's transcendental deductions: the three critiques and the opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989, especialmente p. 32-35.

de uma afirmação de posse de um direito adquirido ou hipotético retrocedendo ao *factum* que a legitima.

Kant atribui à dedução transcendental das categorias na *Crítica da razão pura* a mesma função das deduções apresentadas pelos juristas de sua época. Segundo Henrich, uma evidência disto pode ser reconhecida indiretamente na própria estrutura de apresentação da dedução.<sup>2</sup> Ou seja, Henrich considera o modo de formulação das deduções apresentado por Pütter e observa que esse jurista, quando não era bem sucedido na primeira apresentação de uma dedução, reconstruía o argumento num texto mais curto e elaborado, onde sintetizava os principais pontos. Henrich observa, outrossim, que na reelaboração das deduções de Pütter era, muitas vezes, anexado um texto cujo título iniciava com a expressão “Breve Resumo [*Kurzer Begriff*]”. Henrich acredita que o uso desta mesma expressão como conclusão do argumento da dedução transcendental na segunda edição da *Crítica* indica que Kant formulou esta dedução de acordo com o modelo das deduções jurídicas e seguindo seu critério de excelência. Com efeito, conforme nota Henrich, no final do argumento da dedução das categorias reestruturado em 1987 Kant apresenta uma seção intitulada “Breve Resumo [*Kurzer Begriff*] desta dedução”.<sup>3</sup>

Outra evidência de que a dedução transcendental das categorias teria sido elaborada seguindo o modelo das deduções jurídicas pode ser encontrada no próprio texto de Kant no início da exposição da dedução. Pois, ao iniciar a dedução transcendental das categorias, no parágrafo 13 do Capítulo II da Analítica dos Conceitos, Kant afirma que os juristas distinguem, num processo jurídico, “[...] a questão sobre o que é de direito (*quid juris*) da que concerne aos fatos (*quid facti*), e na medida em que exigem provas de ambos os pontos, chamam *dedução* à primeira prova, que deve demonstrar a faculdade ou também o direito”.<sup>4</sup>

Salienta-se, a respeito do que é afirmado por Kant no presente trecho, que não apenas a *quid facti* (questão de fato), mas também a *quid juris* (questão de direito) refere-se a um *factum* (fato ou ação). Assim, enquanto na *quid facti* o *factum* indica a origem de algo na *quid juris* o

---

<sup>2</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>3</sup> Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 37 a). Tradução da edição A de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Tradução da edição B de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991. Nas citações seguintes segundo a sigla “*KrV*”.

<sup>4</sup> *KrV*, B 116.

*factum* indica a legitimidade de algo. Na questão de fato o *factum* que permite o reconhecimento de algo como verdadeiro é obtido pela recorrência ao elemento que o originou e, na questão de direito o *factum* que legitima a posse e o uso de algo é reconhecido mediante uma dedução.

Kant, agora tomando em consideração o contexto filosófico, também distingue a *quid facti* da *quid juris* nas suas preleções de metafísica de 1782-1783:

[f]isiologia da razão pura é a investigação sobre a origem dos conceitos. É uma investigação de matéria de fato (*res facti*), ela é, como os juristas dizem, questão de fato (*quid facti*). Como se originou aquilo? Esta investigação pode ser bastante sutil, porém não se refere à metafísica; mas desde que nós realmente possuímos tais conceitos [os conceitos puros *a priori*], nós precisamos perguntar com que direito nós os temos à nossa disposição. Esta última questão tem uma influência muito mais importante sobre a metafísica, pois é crítica, portanto questão de direito (*quid juris*).<sup>5</sup>

A questão de fato (*quid facti*) explica como os conceitos chegam até a nossa mente enquanto que a questão de direito (*quid juris*) garante uma validade objetiva a tais conceitos, estabelecendo a legitimidade de posse e de uso dos mesmos conceitos. A diferença entre a questão de fato e a questão de direito é apresentada, então, na medida em que a *quid facti* esclarece, num sentido empírico, a origem de conceitos e a *quid juris*, mediante uma dedução, apresenta a validade objetiva dos mesmos.

Kant reconhece que os conceitos empíricos são legítimos sem a necessidade de que uma dedução estabeleça esta legitimidade porque a própria experiência prova a realidade objetiva destes conceitos. Ou seja, a sua realidade objetiva sempre pode ser demonstrada recorrendo-se a um fato empírico. Contudo, segundo Kant, dentre os diversos conceitos que atuam no conhecimento humano “[...] há alguns determinados ao uso puro *a priori* (inteiramente independente de toda experiência). Esta sua faculdade requer sempre uma dedução, pois para a legitimidade de tal uso não são suficientes provas da experiência”.<sup>6</sup> Então, o entendimento enquanto faculdade dotada de conceitos puros *a priori*, a saber, as

---

<sup>5</sup> KANT, Immanuel. *Vorlesungen über Metaphysik*. In: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bde. XXVIII/XXIX. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928. Tradução de Karl Ameriks e Stevens Naragon. New York: Cambridge University Press, 1997, p. 763-764.

<sup>6</sup> *KrV*, B 117.

categorias, só poderia legitimar a posse e o uso destes conceitos a partir do estabelecimento da sua legitimidade mediante uma dedução.<sup>7</sup>

Kant considera que a primeira tentativa de estabelecer a *quid juris* de conceitos *a priori* foi empreendida por Locke mediante a experiência. Kant denomina esta tentativa como dedução empírica e a define como a dedução “[...] que indica a maneira como um conceito foi adquirido mediante experiência e reflexão sobre a mesma”.<sup>8</sup> Visto que, no caso das categorias pretende-se estabelecer a legitimidade de posse e de uso de conceitos *a priori* uma dedução empírica seria inadequada, segundo Kant, porque esta só seria propriamente atribuída à legitimação de conceitos empíricos. Assim, tentar uma dedução empírica de conceitos *a priori* “[...] seria um trabalho completamente inútil”.<sup>9</sup> A *quid juris* ou a legitimação de posse e de uso de conceitos *a priori* exige, ao ver de Kant, que se mostre “[...] uma certidão de nascimento [destes conceitos] completamente diversa da que atesta uma origem em experiências”.<sup>10</sup> O único modo admitido de uma possível dedução seria, então, o transcendental. Com o termo “transcendental” Kant representa uma dedução que objetiva legitimar não condições empíricas, mas

---

<sup>7</sup> Kant mostra que as categorias são conceitos puros *a priori* que têm sua origem, assim como as formas do juízo, no entendimento na chamada “dedução metafísica”, que é apresentada no Capítulo I da *Análítica dos Conceitos* sob o título “Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento”. Nesta dedução Kant enfatiza que as mesmas funções do pensamento que caracterizam as formas do juízo também caracterizam os conceitos puros do entendimento. Assim, a “passagem” das funções lógicas do juízo (como articuladas na lógica geral) para os modos do conhecimento (como articulados na lógica transcendental) é explicada pelo fato de que tanto a lógica geral quanto a lógica transcendental operam na mesma faculdade, a saber, o entendimento, e com a mesma função, a saber, a unidade. O seguinte trecho parece sintetizar a dedução metafísica das categorias: “[a] mesma função que *num juízo* dá unidade às diversas representações também dá *numa intuição*, unidade a mera síntese das diversas representações: tal unidade, expressa de modo geral, denomina-se conceito puro do entendimento. Assim, o mesmo entendimento, e isto através das mesmas ações pelas quais realizou em conceitos a forma lógica de um juízo mediante a unidade analítica, realiza também um conteúdo transcendental em suas representações mediante a unidade sintética do múltiplo na intuição em geral” (*KrV*, B 105). Como este trecho indica, Kant sustenta que as funções lógicas do juízo são os conceitos puros considerados em relação a um múltiplo da intuição. Com a dedução metafísica Kant apresenta a origem no entendimento, assim como das formas lógicas do juízo, de quatro classes das categorias, cada uma subdividida em três secundárias: de quantidade (unidade, pluralidade, totalidade); de qualidade (realidade, negação, limitação); de relação (substâncias e acidentes, causa e efeito, reciprocidade entre agente e paciente); de modalidade (possibilidade e impossibilidade, existência e não-existência, necessidade e contingência). A relação da dedução metafísica das categorias como o argumento da dedução transcendental da segunda edição será abordada em maiores detalhes na terceira seção.

<sup>8</sup> *KrV*, B 117.

<sup>9</sup> *KrV*, B 118.

<sup>10</sup> *KrV*, B 119.

condições *a priori* que são necessárias para todo o conhecimento empírico. Eis porque, já na introdução da *Crítica*, o termo “transcendental” é definido como a investigação acerca do “[...] modo de conhecimento dos objetos na medida em que deve ser possível *a priori*”.<sup>11</sup> Uma dedução transcendental seria, assim, uma dedução que legitima as categorias nem no nível empírico e nem no nível transcendente, mas no nível onde as mesmas podem ser estabelecidas legitimamente como condições *a priori* de possibilidade do conhecimento. A este respeito Kant afirma que o termo dedução deve ser reservado, na filosofia, exclusivamente à explicação da legitimidade de posse e de uso de um conceito *a priori*. Ou seja, assim como para os juristas, este termo deve ser atribuído somente à *quid juris*. Kant afirma, assim, que “[a] tentada derivação fisiológica, [...] por dizer respeito a uma *quaestionem facti* não pode propriamente denominar-se dedução”.<sup>12</sup>

## II. A necessidade de uma dedução transcendental

Nos parágrafos 13 e 14 do Capítulo II da Analítica dos Conceitos Kant apresenta a necessidade de uma dedução transcendental para as categorias. Ou seja, “[...] antes de ter dado um único passo no campo da razão pura o leitor tem que estar convencido da incontornável necessidade de tal dedução transcendental”.<sup>13</sup> Segundo o que é afirmado por Kant nestes parágrafos uma dedução transcendental faz parte do próprio projeto de estabelecer condições *a priori* de possibilidade do conhecimento dos objetos. Este projeto opera, outrossim, não a partir da consideração do objeto como é em si, mas sim como é dado na faculdade de intuição do sujeito.

De acordo com Kant a pretensão de estabelecer condições *a priori* do conhecimento foi dada como impossível nas tentativas de filósofos anteriores porque estes filósofos admitiam que o conhecimento deveria ser regulado pelos objetos conhecidos. Deve-se empreender, ao ver de Kant, uma investigação acerca da possibilidade de que os objetos a serem conhecidos se regulem pelo modo de conhecimento do sujeito cognoscente. Conforme nota Kant,

---

<sup>11</sup> *KrV*, B 25.

<sup>12</sup> *KrV*, B 119.

<sup>13</sup> *KrV*, B 121.

[a]té agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular por objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos [...] fracassaram sobre esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor [...] admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados.<sup>14</sup>

No trecho supracitado Kant apresenta a necessária mudança de perspectiva que deve ser levada em conta para que se possa estabelecer, no modo de representação do sujeito cognoscente, condições *a priori* que são dotadas de validade objetiva e determinam necessariamente o objeto de conhecimento enquanto fenômeno.<sup>15</sup> De acordo com Kant há “[...] duas espécies bem diferentes de conceitos que, entretanto, concordam entre si no fato de se referirem inteiramente *a priori* a objetos, a saber, os conceitos de espaço e de tempo, como formas puras da sensibilidade, e as categorias, como conceitos do entendimento”.<sup>16</sup> O espaço e o tempo não poderiam ser admitidos como condições *a priori* de possibilidade do conhecimento dos objetos que são dados na intuição se esta “[...] intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos”.<sup>17</sup> O espaço e o tempo podem, contudo, ser admitidos como condições *a priori* de possibilidade do conhecimento se for considerado que os objetos, enquanto dados na intuição, devem se regular por estas formas puras da sensibilidade. Também as categorias não poderiam ser admitidas como condições *a priori* de possibilidade do conhecimento se estes conceitos puros do entendimento fossem considerados como determinados pelos objetos dados na intuição. Entretanto, se for admitido que os objetos dados na intuição são determinados pelas categorias, é possível, de acordo com Kant, empreender uma justificativa destes conceitos puros do entendimento enquanto pressupostos no sujeito

---

<sup>14</sup> *KrV*, B XVI.

<sup>15</sup> Kant apresenta no último capítulo da Analítica Transcendental, intitulado “Do Princípio da Distinção de Todos os Objetos em Geral em Fenômenos e Númenos”, uma caracterização do significado dos termos fenômeno e númeno. Fenômenos, segundo Kant, são os únicos objetos cognoscíveis, na medida em que representam a aplicação de conceitos puros do entendimento a intuições da sensibilidade. Aos númenos, entretanto, Kant afirma ser possível apenas oferecer uma caracterização negativa, como objetos que não são dados em nossa intuição sensível. Não é possível, ao ver de Kant, caracterizar positivamente os númeno enquanto objetos de uma intuição não sensível. Esta última caracterização exigiria que se admitisse uma intuição intelectual como correspondente a uma categoria na determinação do objeto, a qual não faz parte do aparato de conhecimento de seres racionais humanos. Veja-se *KrV*, B 306 – 307.

<sup>16</sup> *KrV*, B 118.

<sup>17</sup> *KrV*, B XVIII.

congnovente *a priori* à representação dos objetos de conhecimento na intuição sensível. Kant afirma, então, que “[...] no conhecimento *a priori* não se pode acrescentar aos objetos nada a não ser o que o sujeito pensante retira de si mesmo”.<sup>18</sup> Desse modo, tanto o espaço e o tempo – formas puras da sensibilidade – quanto às categorias – conceitos puros do entendimento – são passíveis de serem admitidos como condições de possibilidade do conhecimento que são dadas no sujeito congnovente *a priori* à consolidação do conhecimento na experiência.

O espaço e o tempo são concebidos como condições *a priori* do conhecimento dos objetos, ao ver de Kant, porque “[...] unicamente mediante tais formas da sensibilidade um objeto pode nos aparecer, isto é, ser um objeto da intuição empírica”.<sup>19</sup> Kant estabelece, assim, o espaço e o tempo como formas puras da sensibilidade dotadas de validade objetiva porque representam *a priori* no próprio sujeito a única possibilidade de objetos serem dados na intuição como objetos de conhecimento. Desse modo é empreendida, segundo Kant, a dedução transcendental destes conceitos, pela qual “com leve esforço” foi possível admiti-los como condições *a priori* do conhecimento dos objetos.<sup>20</sup> Kant concebe, assim, que qualquer objeto dado na intuição empírica tem que estar conforme ao espaço e ao tempo que são formas puras da sensibilidade.

Na justificação das categorias como condições necessárias para o conhecimento se apresenta, todavia, “[...] uma dificuldade que não encontramos no campo da sensibilidade”.<sup>21</sup> Ou seja, as categorias, se consideradas apenas em si mesmas como condições *a priori* de possibilidade do conhecimento, “[...] falam de objetos não mediante predicados da intuição e da sensibilidade, mas do pensamento puro *a priori*”.<sup>22</sup> Isto é, para se considerar estes conceitos puros do entendimento como condições *a priori* de possibilidade do conhecimento é necessário, de acordo com Kant, que eles sejam legitimados sem recorrência a nenhuma condição da sensibilidade. Ao se considerar as categorias sem uma referência à sensibilidade poderia haver, segundo Kant, suspeita acerca da sua validade objetiva e da sua necessidade para o conhecimento dos objetos. Esta suspeita consistiria na hipótese de que os objetos fossem representados em nossa sensibilidade, totalmente de

---

<sup>18</sup> *KrV*, B XXIII.

<sup>19</sup> *KrV*, B 121/122.

<sup>20</sup> Cf. *KrV*, B 121.

<sup>21</sup> *KrV*, B 122.

<sup>22</sup> *KrV*, B 120.

acordo como espaço e o tempo, mas não fossem referidos às condições *a priori* de sua possibilidade estabelecidas pelo entendimento. Isto é, o fato de os objetos serem dados na sensibilidade e estarem submetidos a condições formais da mesma não indica, ainda, que “[...] além disso tais objetos precisam estar conformes às condições requeridas pelo entendimento para o conhecimento sintético do pensamento”.<sup>23</sup> Neste caso,

[...] poderia perfeitamente haver fenômenos constituídos de tal modo que o entendimento não os achasse conformes às condições de sua unidade, e tudo se encontrasse em tal confusão que, por exemplo, na seqüência da série dos fenômenos nada se oferecesse capaz de fornecer uma regra de síntese e, portanto, correspondesse ao conceito de causa e efeito, sendo este conceito com isso inteiramente nulo e sem significação. Nem por isso os fenômenos deixariam de oferecer objetos à nossa intuição, pois esta de maneira alguma precisa das funções do pensamento.<sup>24</sup>

Apresenta-se, assim, a necessidade de que se mostre mediante uma dedução transcendental “[...] *como condições subjetivas do pensamento* devam possuir *validade objetiva*, isto é, fornecer condições de possibilidade de todo conhecimento dos objetos”.<sup>25</sup> A dedução transcendental das categorias deve, então, mostrar que as categorias possuem *a priori* no próprio entendimento validade objetiva e que são conceitos sem os quais não há possibilidade de conhecimento dos objetos na experiência.

Considerando-se a conhecida afirmação de Kant ao início da Lógica Transcendental de que “[...] pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”,<sup>26</sup> poder-se-ia dizer que já é estabelecido, *a priori* no próprio sujeito, que qualquer objeto só pode ser um objeto de conhecimento se for dado na intuição de acordo com as formas puras da sensibilidade. Ou seja, espaço e tempo, por serem condições de possibilidade de toda a intuição de objetos na sensibilidade, já indicam *a priori* que para o conhecimento “pensamentos sem conteúdo são vazios”. Todavia, a necessidade da atividade do entendimento mediante categorias para o conhecimento dos objetos não é provada na própria sensibilidade já que a justificação de conceitos *a priori* não pode ser empreendida no nível da sensibilidade. Para que se

---

<sup>23</sup> *KrV*, B 123.

<sup>24</sup> *KrV*, B 123.

<sup>25</sup> *KrV*, B 122.

<sup>26</sup> *KrV*, B 75.

possa demonstrar que para o conhecimento “intuições sem conceitos são cegas” é necessário, portanto, que se estabeleça uma dedução transcendental das categorias pela qual deve ser demonstrado que estes conceitos puros do entendimento são condições *a priori* de possibilidade do conhecimento dos objetos objetivamente válidas. Kant afirma, a este respeito, que “[a] dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* possui, portanto, um princípio ao qual tem que se dirigir toda a investigação, a saber, que eles precisam ser conhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência (seja da intuição que é encontrada nela seja do pensamento)”.<sup>27</sup>

Ora, a estrutura que é concebida para o argumento da dedução das categorias em 1787 pretende justificar definitivamente a necessidade destes conceitos puros do entendimento como condições de possibilidade do conhecimento. Este projeto, que só poderia ser levado a cabo mediante uma dedução transcendental, objetiva estabelecer a impossibilidade de objetos de conhecimento serem dados na intuição sem a determinação de conceitos puros do entendimento. Desse modo, nas próximas duas seções será argumentado que a intenção de Kant – de mostrar que para a constituição de um objeto de conhecimento toda intuição está necessariamente determinada por um conceito puro do entendimento ou categoria – é desenvolvida, no texto da segunda edição da *Crítica*, em um único argumento composto de dois passos progressivos. Num primeiro passo, realizado mediante análise do próprio entendimento e da sua atividade de síntese (*synthesis intellectualis*), Kant mostraria que o múltiplo de “uma” intuição sensível em geral dada só é possível pressupondo-se as categorias ou conceitos puros. Num segundo passo, mediante a análise da síntese da intuição realizada no nível da sensibilidade (*synthesis speciosa*) Kant mostraria que “todas” as intuições sensíveis humanas são dependentes da atividade de síntese das categorias realizada *a priori* no entendimento.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *KrV*, B 126.

<sup>28</sup> Kant apresenta a distinção entre *synthesis intellectualis* e *synthesis speciosa* em *KrV*, B 151. A primeira é atribuída à síntese do entendimento do múltiplo das representações de uma intuição em geral dada e a segunda (que também é definida como síntese figurada) é atribuída à síntese transcendental da capacidade da imaginação do múltiplo da intuição sensível. Nas duas próximas seções ter-se-á por objetivo uma análise destas duas sínteses, objetivando mostrar que elas desempenham um papel essencial para a compreensão dos dois passos do argumento no qual Kant pretende estabelecer a validade objetiva das categorias na segunda edição da *Crítica*.

### III. *Synthesis intellectualis*: o múltiplo de “uma” intuição sensível em geral submetido às categorias<sup>29</sup>

No seu conhecido trabalho “The proof-structure of Kant’s transcendental deduction”<sup>30</sup> Dieter Henrich procura apresentar a estrutura do argumento da dedução das categorias, pelo qual Kant desenvolve a intenção de mostrar que esses conceitos são condições necessárias para o conhecimento dos objetos na medida em que qualquer intuição está necessariamente submetida a eles. Após apresentar a inconsistência de interpretações que analisam a estrutura do argumento da segunda edição com base no argumento da primeira edição da *Crítica*,<sup>31</sup> Henrich estabelece a sua própria posição interpretativa assinando uma restrição no primeiro passo do argumento que é superada no segundo. Segundo

---

<sup>29</sup> Nota-se que a intuição que Kant caracteriza neste primeiro passo do argumento como “uma dada intuição em geral” não pode ser assumida, dada a caracterização do nosso entendimento como discursivo, como uma intuição intelectual. Pode-se dizer, assim, que a “intuição em geral” seria uma intuição sensível simplesmente por não ser dada no próprio entendimento, ficando todavia o modo em que o múltiplo das suas representações é dado sem determinação. A este respeito Kant afirma em *KrV*, B 148, quanto ao primeiro passo do argumento, que “[...] os conceitos puros do entendimento [em si mesmos] estão livres desta limitação [os limites da experiência aos quais está submetida a sensibilidade] e se estendem a objetos da intuição em geral, seja esta semelhante a nossa ou não. Contudo apenas que seja sensível e não intelectual”. Assim também em *KrV*, B 150 lê-se que “[...] mediante o mero entendimento os conceitos puros do entendimento se referem a objetos da intuição em geral, ficando indeterminado se se trata da nossa intuição ou de outra qualquer, contanto que seja sensível”. No segundo passo do argumento, a ser exposto na próxima seção, Kant argumenta a favor da validade objetiva das categorias em relação a todas as intuições sensíveis especificamente humanas, a saber, as intuições puras (espaço e tempo) e as intuições empíricas.

<sup>30</sup> HENRICH, Dieter. The proof-structure of Kant's transcendental deduction. *The review of metaphysics*, n. 22, p. 640-659, 1969. Tradução de Pedro Stepanenko. In: CASTRO, Dulce María Granja. (Ed.). *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1994. p. 23-44.

<sup>31</sup> Henrich inicia o referido trabalho com uma crítica a duas interpretações que procuram apresentar a estrutura do argumento da dedução da segunda edição da *Crítica*. Uma primeira, desenvolvida por Adickes e Paton, que considera a estrutura do argumento da segunda edição a partir dos aspectos denominados subjetivo e objetivo por Kant na primeira edição. De acordo com esta interpretação até o parágrafo 20 Kant mostra a validade objetiva das categorias e, a partir do parágrafo 21, as condições subjetivas do seu uso. Henrich sustenta que este tipo de interpretação é inviável porque no parágrafo 26 Kant afirma claramente que concluirá a demonstração da validade objetiva das categorias (*KrV*, B 145) e também porque o texto da segunda parte do argumento não contém nenhuma referência acerca da interconexão das nossas faculdades cognitivas como condições subjetivas do uso das categorias. Uma outra interpretação, desenvolvida por Erdmann e Vleeschauwer, procura apresentar a estrutura do argumento na segunda edição considerando os aspectos ascendente e descendente do argumento da primeira edição. De acordo com Henrich, esta interpretação também não poderia ser sustentada já que em ambos os passos do argumento da segunda edição Kant parte de uma estrutura intuitiva e depois mostra que a mesma está necessariamente sob a determinação das categorias.

Henrich, então, a restrição do primeiro passo do argumento – que vai até o parágrafo 20 – corresponderia ao fato de que a intuição está sob a determinação das categorias desde que já seja dada com uma unidade; sendo que esta restrição é superada no segundo passo – a partir do parágrafo 21 e especificamente no parágrafo 26 – na medida em que este passo objetiva mostrar que todas as intuições, independentemente de serem dadas como já unificadas ou não, são necessariamente submetidas às categorias. O elemento que Henrich usa para sustentar a sua posição é encontrado em B 143. Henrich acredita que o uso de “*Einer*” em maiúsculo na expressão “*in Einer empirischen Anschauung*” sugere que Kant esta se referindo a este termo não como numeral, o que indicaria a particularidade (*Einzigkeit*) da intuição, mas sim com artigo indefinido indicando a unidade (*Einheit*) da intuição.<sup>32</sup>

Não obstante a coerência histórica e filológica da interpretação de Henrich acerca do uso de “*Einer*” em maiúsculo no parágrafo 20, pode-se dizer que o texto da Analítica dos Conceitos não contém nenhuma argumentação a favor da posição interpretativa de que isto indicaria a restrição do primeiro passo do argumento. Além disso, o texto também apresenta vários trechos, segundo os quais, pode ser dito que a mesma posição interpretativa não pode ser considerada em relação ao propósito do primeiro passo do argumento segundo o qual Kant pretende legitimar as categorias como conceitos puros do entendimento absolutamente necessários para o conhecimento dos objetos.

O principal trecho que pode ser usado contra a interpretação de Henrich encontra-se numa nota marginal no parágrafo 21, justamente onde Kant retoma os resultados do primeiro passo do argumento e anuncia o segundo passo. Assim, Kant afirma que “[a] demonstração funda-se sobre a representada *unidade da intuição*, pela qual um objeto é dado. Tal unidade implica sempre uma síntese do dado múltiplo para uma intuição e contém já a relação desse último à unidade da apercepção”.<sup>33</sup> É claro que Kant, nesta nota, não toma a unidade da intuição **como já dada**, mas sim **como resultante da atividade de síntese do entendimento** mediante as categorias do múltiplo de uma

<sup>32</sup> Ibidem, p. 29. Henrich garante que “[é] evidente que Kant concede importância ao fato de que o resultado da prova no parágrafo 20 contém uma limitação: estabelece que as intuições estão sob as categorias *desde que possuem já unidade* (B 143). Kant assinala muito claramente esta restrição ao escrever com maiúscula o artigo indefinido na expressão ‘em Uma intuição’ (‘in Einer Anschauung’). [...] O resultado da prova no parágrafo 20 vale, pois, somente para aquelas intuições *que já possuem unidade*”. Negritos adicionados.

<sup>33</sup> KrV, B 144/145.

intuição em conformidade com a unidade transcendental da apercepção, fato este que garante a validade objetiva e a necessidade destes conceitos puros do entendimento com respeito a uma intuição dada. Também pode ser citado outro trecho do parágrafo 21 onde Kant afirma, com relação ao primeiro passo do argumento, que “[n]a prova acima, só não pude abstrair de uma parte, a saber, de que o múltiplo da intuição tem que ser *dado* ainda antes e independente da síntese do entendimento; de que modo, porém, fica aqui indeterminado”.<sup>34</sup> Neste trecho Kant unicamente pressupõe que seja dado o múltiplo da intuição. Contudo, é evidente que mediante a afirmação de que o modo em que este múltiplo é dado fica **indeterminado** não é possível assumir, como considera Henrich, que o múltiplo da intuição já seria dado à atividade de síntese das categorias como dotado de unidade.

Visto que os trechos citados possuem um caráter conclusivo com relação ao primeiro passo da dedução será necessário, no que se segue, retomar os pressupostos pelos quais Kant chega ao referido resultado de que o múltiplo de uma intuição dada necessariamente está submetido às categorias.

A estratégia argumentativa de Kant para a dedução das categorias na segunda edição da *Crítica*, cujo primeiro esboço pode ser datado de 1775,<sup>35</sup> não apenas parte dos resultados da denominada “dedução metafísica”, mas também retoma a argumentação desta última dedução para estabelecer a demonstração da validade objetiva das

---

<sup>34</sup> *KrV*, B 145.

<sup>35</sup> CARL, Wolfgang. Kant's first drafts of the deduction of the categories. In: FÖRSTER, Eckart (Ed.). *Kant's transcendental deductions: the three critiques and the opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989, p. 4, apresenta, recorrendo ao período pré-crítico, três esboços de Kant para a dedução transcendental das categorias:

esboço i: datado de 1770, *Refl.* 4629-4634 (17: 614-619). Kant procura explicar a relação entre categorias e objetos estabelecendo as categorias como condições de possibilidade da experiência. O argumento é baseado na tese de que tais condições são imprescindíveis para que objetos nos possam ser dados na experiência;

esboço ii: encontrado no verso da carta de May a Kant de 1775, *Refl.* 4674-4684 (17: 643-673). Kant começa com a noção de apercepção e procura descobrir uma conexão entre o fato de que diferentes representações pertencem a uma consciência e o uso das categorias em certos juízos;

esboço iii: também no verso de uma carta a Kant de janeiro de 1780 (23: 18-20). Kant concebe a noção de apercepção como pertencente a uma teoria transcendental das nossas faculdades cognitivas, e a relação entre categorias e objetos é explicada pelas operações da então chamada faculdade transcendental da imaginação.

Não obstante, conforme o que fora argumentado na seção anterior, o objetivo de Kant com relação à necessidade de uma dedução transcendental das categorias apresentado nos parágrafos 13 e 14 poder ser relacionado ao esboço i, pretender-se-á, na presente seção, mostrar que Kant espera atingir tal objetivo nos parágrafos posteriores da segunda edição partindo da estratégia apresentada no esboço ii.

categorias em relação à determinação das intuições numa síntese das mesmas. A compreensão da relação entre a dedução metafísica e a dedução transcendental da segunda edição é essencial para que seja possível compreender os dois passos do argumento pelo qual Kant pretende legitimar as categorias como conceitos objetivamente válidos para o conhecimento dos objetos. Ao contrário do que muitas interpretações sugerem, esta relação é introduzida por Kant não apenas no parágrafo 19, mas já no parágrafo 15, onde Kant primeiramente aborda no texto da segunda edição a noção de “síntese”.

Na dedução metafísica a principal tese considerada por Kant é de que há uma identidade entre a função que “[...] *num juízo* dá unidade às diversas representações” e a função que “[...] da unidade à mera síntese das diversas representações” num conceito puro.<sup>36</sup> Kant concebe, assim, que a mesma função do entendimento que realiza “[...] em conceitos a forma lógica de um juízo mediante a unidade analítica, realiza também um conteúdo transcendental em suas representações mediante a unidade sintética do múltiplo da intuição em geral”.<sup>37</sup> Não obstante esta identidade da função Kant não reduz a tarefa dos conceitos puros do entendimento à da forma lógica dos juízos. Assim, enquanto uma função do juízo na lógica geral “[...] abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e espera que em outra parte qualquer lhe sejam dadas representações a fim de primeiramente as transformar em conceitos, isto ocorrendo analiticamente”,<sup>38</sup> os conceitos puros do entendimento na lógica transcendental “[...] se referem *a priori* a objetos da intuição em geral”.<sup>39</sup> As categorias, segundo Kant, diferentemente das formas lógicas do juízo, mediante uma atividade sintética se referem ao múltiplo de uma intuição em geral. A este respeito Kant define, já no parágrafo 10, “síntese” como ação pela qual “[...] tal múltiplo [é] primeiro e de certo modo perpassado, acolhido e ligado para que se faça disso um conhecimento”.<sup>40</sup>

Ora, no parágrafo 15 Kant inicia o texto da segunda edição da *Crítica* justamente abordando o conceito de síntese. Neste sentido, “síntese” é definida como a ação unicamente possível pela espontaneidade da faculdade do entendimento e pela qual é realizada a

---

<sup>36</sup> *KrV*, B 104/105.

<sup>37</sup> *KrV*, B 105.

<sup>38</sup> *KrV*, B 102.

<sup>39</sup> *KrV*, B 105.

<sup>40</sup> *KrV*, B 102.

“[...] *ligação* (coniunctio) de um múltiplo em geral”.<sup>41</sup> Kant objetiva mostrar que a atividade de síntese do múltiplo em geral de uma intuição dada não pode ser realizada a não ser pressupondo-se a atividade dos conceitos puros do entendimento. Neste sentido a unidade do múltiplo das representações de uma intuição demonstraria, primeiramente, que as categorias possuem validade objetiva porque somente mediante elas o múltiplo de uma intuição pode se tornar um objeto de conhecimento. Cabe agora retomar a argumentação pela qual Kant chega a esse resultado.

Segundo Kant, a ligação do múltiplo de uma intuição só pode ser realizada pelo entendimento por uma atividade de síntese, atividade esta que pressupõe unidade. A unidade, contudo, não é dada no próprio múltiplo da intuição, mas tem que ser buscada no sujeito, já que a ligação do múltiplo, que pressupõe unidade, “[...] não pode ser dada por objetos, mas constituída pelo próprio sujeito por um ato de sua espontaneidade”.<sup>42</sup> Kant concebe esta unidade, enquanto precedente *a priori* a toda ligação, como não sendo a unidade da categoria de unidade, porque, conforme os resultados a dedução metafísica, “[...] todas as categorias fundam-se em funções lógicas em juízos, mas nestes já é pensada a ligação e por conseguinte a unidade de conceitos dados”.<sup>43</sup> Assim, mesmo a categoria de unidade já apresenta a possibilidade de uma unidade mais fundamental.

No parágrafo 16 Kant justifica a unidade considerada na síntese do entendimento de um múltiplo dado numa intuição como sendo a unidade da consciência do sujeito, na medida em que este concebe que todas as representações do múltiplo da mesma intuição, que são tidas como suas, têm uma referência necessária a uma representação que tem que poder acompanhar todas as demais representações. Kant denomina esta representação de **eu penso** ou **apercepção transcendental**.

Kant concebe o *eu penso* como uma consciência originária do sujeito comum a toda síntese de representações que o sujeito realiza mediante o entendimento. O *eu penso* é uma consciência transcendental do sujeito capaz de ser inerente a toda síntese de representações justamente porque pelo *eu penso* o sujeito pode ser consciente de todas as representações enquanto suas. Ou seja, a partir da possibilidade do sujeito pensar todas as representações a serem sintetizadas pelo

---

<sup>41</sup> *KrV*, B 129.

<sup>42</sup> *KrV*, B 130.

<sup>43</sup> *KrV*, B 131.

entendimento como suas representações, Kant estabelece esta consciência do sujeito como transcendental e comum a toda síntese. O *eu penso* é, assim, a ação intelectual do sujeito pela qual este pode ser originariamente consciente de todas as representações que são sintetizadas no entendimento enquanto suas representações. Na familiar afirmação de Kant, “[o] *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada”.<sup>44</sup>

Nota-se, todavia, que o *eu penso* é concebido por Kant não apenas como ação intelectual do sujeito passível de ser comum a todas as formas de síntese de representações realizadas pelo entendimento, mas também como a fonte de todas estas sínteses. Ou seja, pelo fato do *eu penso* ter que poder acompanhar todas as representações do sujeito, esta síntese originária já conteria potencialmente todas as representações a serem concebidas numa síntese pelo entendimento. Kant chama, então, a representação do *eu penso* de apercepção pura ou apercepção originária e a unidade estabelecida nesta representação, originariamente a toda forma de síntese de representações do entendimento, como unidade transcendental da apercepção.<sup>45</sup> Esta unidade transcendental de representações do sujeito é, de acordo com Kant, a única que não pode ser acompanhada por nenhuma outra e que deve poder acompanhar todas as outras.<sup>46</sup> Isto é, segundo Kant, a unidade transcendental da apercepção, por representar a possibilidade do sujeito ser consciente de todas as representações a serem sintetizadas pelo entendimento, é uma ação intelectual que não é acompanhada por nenhuma destas sínteses, mas que necessariamente às acompanha todas. Após apresentar a unidade transcendental da apercepção como sendo a unidade pressuposta para a atividade de síntese do entendimento do múltiplo da intuição, cabe também discutir, neste primeiro momento, o problema da “sinteticidade” ou “analiticidade” desta unidade.

Já no início do parágrafo 16 Kant argumenta que “[...] as múltiplas representações que são dadas numa certa intuição não seriam todas representações minhas se não pertencessem todas a uma

---

<sup>44</sup> *KrV*, B 131/132.

<sup>45</sup> Cf. *KrV*, B 132.

<sup>46</sup> Cf. *KrV*, B 132.

autoconsciência”.<sup>47</sup> Segundo Kant, esta possibilidade de ligar numa certa consciência o múltiplo de representações dadas numa intuição é imprescindível para que possa ser representada a identidade da própria consciência. Isto é, “[...] somente pelo fato de que posso, *numa consciência*, ligar um múltiplo de representações dadas é possível que eu mesmo me represente, *nessas representações*, a identidade da consciência”.<sup>48</sup> Nota-se que esta identidade, denominada por Kant “unidade analítica da consciência”, não é admitida a partir de uma dada unidade sintética das representações de uma intuição, mas sim de uma **possível** unidade sintética destas representações na medida em que todas são passíveis de serem acompanhadas pelo *eu penso*. Kant, observa, assim, “[...] que nenhum múltiplo é dado mediante o *eu* como representação simples; [mas] só pode ser dado na intuição, que é diferente do eu, e por *ligação* poder ser pensado numa consciência”.<sup>49</sup> Nesta citação Kant apresenta o resultado deste primeiro momento da

---

<sup>47</sup> *KrV*, B 132.

<sup>48</sup> *KrV*, B 133.

<sup>49</sup> *KrV*, B 135. ALLISON, Henry E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 1983. Tradução de Dulce Maria Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1996, p. 231, procura salvar Kant quanto a este aspecto de uma crítica a que denomina “[...] doutrina essencialmente humeana de um atomismo psicológico ou de um ‘sensualismo dos dados’” argumentando que na segunda edição Kant apenas tem como pressuposta “[...] uma mente para a qual deve ser dada a multiplicidade, ou seja, não se trata de um intelecto discursivo mas de um intelecto intuitivo”. Todavia, em pelo menos três trechos do argumento da dedução na segunda edição Kant deixa claro que, apesar de não ser considerado no primeiro passo do argumento o modo em que o múltiplo da intuição é dado, isto não indica que se está sendo considerado na abordagem um intelecto intuitivo. Assim, na seqüência do trecho citado anteriormente Kant argumenta, quanto à apresentada diferença entre o “múltiplo que é dado mediante o eu como representação simples” e o “múltiplo que é dado na intuição”, que “[u]m entendimento, no qual todo o múltiplo [da intuição] fosse ao mesmo tempo dado pela autoconsciência, *intuiria*; o nosso só pode pensar e precisa procurar a intuição nos sentidos” (*KrV*, B 135). Assim também no parágrafo 17, Kant argumenta que apenas mediante a unidade transcendental da apercepção não é “[...] dado absolutamente nada de múltiplo”, sendo que este tem que ser pressuposto como dado na intuição. Kant afirma, então, que “[...] um entendimento, mediante cuja autoconsciência o múltiplo da intuição fosse ao mesmo tempo dado e mediante cuja representação os objetos desta ao mesmo tempo existissem, para a unidade da consciência não necessitaria um ato particular da síntese do múltiplo, mas a qual é necessitada pelo entendimento humano, que apenas pensa e não intui. Para o entendimento humano, tal ato é inevitavelmente o primeiro princípio, a ponto de não poder fazer-se menor idéia de um outro entendimento possível, seja de um que intuisse ele mesmo, seja de um que, embora possuísse um fundamento de intuição sensível, esta fosse de tipo diverso da que se encontra no espaço e no tempo” (*KrV*, B 138/139). Ainda, no parágrafo 21, ao comentar os resultados do primeiro passo do argumento, Kant afirma que “[...] se eu quisesse pensar um entendimento que intuisse ele mesmo (como por exemplo um entendimento divino, que não me representasse objetos dados, mas mediante cuja representação os próprios objetos fossem ao mesmo tempo dados ou produzidos), então as categorias não teriam significação alguma no tocante a um tal conhecimento” (*KrV*, 145).

argumentação, a saber, que embora a unidade transcendental da apercepção em si mesma, se considerada a **identidade numérica da consciência**, seja **analítica**, ela declara como possível, para que se possa conceber esta identidade da consciência, uma **unidade sintética do múltiplo de uma intuição dada**. Kant argumenta, assim, que a própria apercepção pode ser concebida, enquanto responsável por uma síntese possível do múltiplo das representações em uma intuição dada, como *unidade sintética originária da apercepção*. Ou seja,

[s]ou, portanto, consciente de mim mesmo idêntico com referência ao múltiplo das representações dadas a mim numa intuição, pois denomino *minhas* todas as *representações* em conjunto que perfazem *uma só*. Isto equivale, porém, a dizer que sou consciente de uma síntese necessária delas *a priori* que se chama a unidade sintética originária da apercepção, sob a qual se encontram todas as representações dadas a mim, mas sob qual foram postas por uma síntese.<sup>50</sup>

Kant é consciente de ter mostrado, no final do parágrafo 16, que as representações contidas no múltiplo de uma dada intuição estão submetidas à unidade sintética originária da apercepção “[...] na medida em que têm que poder ser ligadas numa consciência”,<sup>51</sup> isto é, na medida em que se concebe, com respeito à identidade da consciência, a possibilidade de uma unidade sintética desse múltiplo. No parágrafo 17, entretanto, Kant procura mostrar que o múltiplo das representações de uma dada intuição deve ser concebido como submetido à unidade sintética originária da apercepção não apenas para que seja possível conceber a identidade da consciência, mas também para que se possa representar, *a priori* no entendimento, a possibilidade destas representações serem reunidas no conceito de um objeto (*Objekt*).

Kant define objeto, enquanto concebido *a priori* no entendimento, como “[...] aquilo em cujo conceito é *reunido* o múltiplo de uma intuição dada”.<sup>52</sup> Nesta caracterização o “objeto” (*Objekt*) é conce-

<sup>50</sup> *KrV*, B 135.

<sup>51</sup> *KrV*, B 137.

<sup>52</sup> *KrV*, B 137. Nota-se que Kant usa, neste primeiro passo do argumento, no texto original “*Objekt*”, significando objeto, para distinguir esta integridade do múltiplo das representações de uma dada intuição que contida num conceito do “*Gegenstand*”, que é o objeto do conhecimento dado na experiência mediante a determinação de intuições sensíveis por conceitos puros. Segundo ALLISON, Henry E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 1983. Tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1996, p. 237, Kant usa a palavra “*Objekt*” neste trecho numa concepção ampla de objeto, ou seja, numa concepção lógica ou judicativa. Allison cita uma reflexão, datada de 1797, onde Kant define objeto

bido, não como um objeto determinado, mas como um objeto em geral, ou seja, algo que pode ser representado mediante a síntese do múltiplo de uma intuição dada em geral. Pode ser dito que nesta concepção de objeto em geral (*Objekt*) esta expressa o objetivo principal deste primeiro passo do argumento da dedução, ou seja, estabelecer uma conexão entre a representação de objetos *a priori* no entendimento e a unidade transcendental da apercepção.<sup>53</sup> A este respeito apresenta-se um trecho de uma carta a Marcus Herz, onde Kant, na sua crítica a Maimon, deixa clara a relação necessária entre a unidade transcendental da apercepção e a unidade de uma dada intuição em geral mediante a atividade de síntese do entendimento, segundo a qual é representado um objeto (*Objekt*):

[eu], por outro lado, concebo o entendimento como uma faculdade *especial* e atribuo a ele o conceito de um objeto em geral [*den Begriff von einem Objekte überhaupt*] (um conceito que nem mesmo a mais clara consciência de nossa intuição revelaria). Em outras palavras, eu atribuo ao entendimento a unidade sintética da apercepção, unicamente mediante a qual o múltiplo da intuição (da qual, contudo, *toda característica* eu posso ser *particularmente* consciente), é levado, numa consciência unificada, à representação de um objeto em geral [*zur Vorstellung eines Objekts überhaupt*] (cujo conceito é então determinado por meio daquele múltiplo).<sup>54</sup>

Como este trecho acentua, Kant concebe a atividade do entendimento, mediante a qual é representada a unidade do múltiplo de

---

(*Objekt*) “[...] como aquilo em cuja representação podem ser pensadas outras representações como sinteticamente conectadas” Refl. 6350 (18: 676). A caracterização de objeto nesta reflexão, assim como no trecho da *Crítica da razão pura* citado anteriormente, apresenta uma concepção de objeto apenas como uma integridade de representações conectadas num conceito. Neste sentido, também se pode citar um trecho da primeira edição onde Kant já parece preparar esta concepção de “objeto”. Kant afirma, assim, que “[é] neste ponto necessário fazer bem compreender o que se entende por esta expressão de um objeto das representações. [...] O que se entende, pois, quando se fala de um objeto correspondente ao conhecimento e, por consequência, também distinto deste? É fácil de ver que este objeto apenas deve ser como algo em geral = X. [...] Ora, uma vez que apenas temos que nos ocupar com o diverso das nossas representações e como aquele X, que lhes corresponde (o objeto), não é nada para nós, pois deve ser algo de diferente de todas as nossas representações, é claro que a unidade, que constitui, necessariamente, o objeto, não pode ser coisa diferente da unidade formal da consciência na síntese do diverso das representações” (*KrV*, A 104-105).

<sup>53</sup> Este ponto é destacado por ALLISON, Henry E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 1983. Tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Antropos, 1996, p. 235.

<sup>54</sup> KANT, Immanuel. *Briefwechsel*. In: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bde. XXI/XXII. Berlin und Reipzig: de Gruyter. 1928. Tradução de Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 312-313.

uma dada intuição, como intrinsecamente relacionada à unidade transcendental da apercepção. Esta relação é empreendida por Kant no parágrafo 19 do capítulo II da Analítica dos Conceitos mediante o juízo. Segundo Kant, a relação objetiva das representações no juízo, pela qual é dado um objeto (*Objekt*) *a priori* no entendimento, é determinada pela unidade transcendental da apercepção e não existe independentemente desta. Kant compreende, assim, que a unidade transcendental da apercepção, pelo qual o sujeito pudera ser consciente da possibilidade de uma síntese do múltiplo de uma intuição dada, representa no juízo a determinação objetiva dessa síntese no conceito de um objeto. Várias definições que Kant apresenta do juízo destacam precisamente a relação objetiva das representações que é dada numa síntese das mesmas mediante a unidade transcendental da apercepção. Veja-se as seguintes definições:

- i. “[...] um juízo não é senão o modo de levar conhecimentos dados à unidade *objetiva* da apercepção”;<sup>55</sup>
- ii. “[...] a reunião de representações numa consciência é o juízo”;<sup>56</sup>
- iii. “[u]m juízo é a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação da relação das mesmas, na medida em que constituem um conceito”;<sup>57</sup>
- iv. “[u]m juízo é a representação do modo em que conceitos pertencem universal [e] objetivamente a uma consciência”;<sup>58</sup>
- v. “[a] representação do modo no qual vários conceitos (enquanto tais)\* pertencem a uma consciência\*\* (em geral não a minha própria) é o juízo”, no final da reflexão Kant especifica “\*num modo universalmente necessário (empiricamente ou *a priori*)” e “\*\* conceitos pertencem a uma consciência apenas na medida em

<sup>55</sup> *KrV*, B 141.

<sup>56</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV, Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974, parágrafo 22.

<sup>57</sup> KANT, Immanuel. *Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen* [hrsg. von G. B. Jäsche]. In: Akademie Textausgabe, Bd. IX, Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, parágrafo 17.

<sup>58</sup> KANT, Immanuel. *Vorlesungen über Logik*. In: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. XXIV. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928. Tradução de J. Michael Young. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 369.

que eles são pensados como subordinados, e não como coordenados entre si (como as sensações)”.<sup>59</sup>

Conforme estas definições indicam, o juízo, enquanto síntese de representações singulares, é a única forma de um objeto (*Objekt*) ser dado *a priori* no entendimento numa relação objetiva de representações. Esta relação é tida como objetiva na medida em que é determinada pela unidade objetiva da apercepção. Kant condensa a explicação dessa relação, que é imprescindível para este primeiro passo do argumento, num único trecho do parágrafo 19, onde, após fornecer a definição de juízo supracitada, afirma que “[n]os juízos, a partícula relacional *é*, visa distinguir a unidade objetiva das representações dadas da unidade subjetiva. Com efeito, tal palavrinha designa a referência dessas representações à apercepção originária e à sua *unidade necessária*”.<sup>60</sup> O motivo desta consideração resumida na argumentação se deve a nada menos do que o fato dos seus pressupostos serem desenvolvidos tanto na dedução metafísica quando no início deste primeiro passo da dedução.

Kant considera, nesta parte do argumento, como pressuposto já trabalhado na dedução metafísica a tese de que há uma **identidade de função** entre as formas lógicas do que reúnem representações em conceitos e os conceitos puros que sintetizam intuições em objetos. Também, e conseqüente à argumentação da dedução metafísica, é pressuposta a argumentação do parágrafo 15 de que a unidade a ser concebida como fundamento da atividade de síntese do entendimento tem que ser buscada mesmo “[...] naquilo que propriamente contém o fundamento da unidade de diversos conceitos em juízos, portanto da possibilidade do entendimento até mesmo no seu uso lógico”.<sup>61</sup> Vê-se, assim, que no parágrafo 19 a dedução metafísica e dedução trans-

---

<sup>59</sup> *Refl.* 3051 de 1776-1783 (16: 663). Esta reflexão é citada por LONGUENESSE, Beatrice. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, p. 88-89. Conforme nota Longuenesse “[...] pode-se ver aqui que a distinção entre *subordinação* (dos conceitos) e a *coordenação* (das sensações) marca a diferença, na forma do pensamento mesma, entre o que é apreendido apenas ‘para uma consciência em geral, não para a minha própria’ e o que é apreendido apenas para minha consciência, a qual enquanto consciência empírica é diferente de todas as outras devido às representações que ela possui serem adquiridas empiricamente e às associações que marcam a sua unidade particular”. Ora, esta reflexão destaca justamente o objetivo central do parágrafo 18 da Analítica dos Conceitos, a saber, a distinção entre a unidade transcendental da apercepção enquanto uma unidade objetiva da consciência e a unidade subjetiva da consciência.

<sup>60</sup> *KrV*, B 142.

<sup>61</sup> *KrV*, B 131.

cidental são equiparadas na medida em que a unidade transcendental da apercepção, nesta última, é concebida no mesmo nível conceitual das funções lógicas naquela. Neste sentido Kant pode, agora, argumentar que a possibilidade da síntese do múltiplo de uma dada intuição concebida como objetiva pela unidade transcendental da apercepção pode ser igualada à objetividade da relação das representações no juízo. Ou seja, “[s]omente através disso [da objetividade garantida pela unidade transcendental da apercepção] resulta de tal *um juízo*, isto é, uma relação que é *objetivamente válida* e se distingue suficientemente da relação destas representações na qual há validade meramente subjetiva”.<sup>62</sup>

Como conclusão deste primeiro passo do argumento podem ser explicitados os seguintes resultados sumários apresentados pelo próprio Kant no parágrafo 20:

- i. A unidade do múltiplo de uma intuição em geral, enquanto resultante da atividade de síntese do entendimento, só é possível pressupondo-se a unidade sintética originária da apercepção (parágrafo 17). Conseqüentemente, uma possível intuição sensível (*eine sinnliche Anschauung*) está necessariamente submetida à unidade da apercepção;
- ii. A função lógica dos juízos é correlata à unidade da apercepção, sob a qual todas as representações (sejam elas intuições ou conceitos) estão submetidas (parágrafo 19).<sup>63</sup> Como conseqüência, uma intuição dotada de unidade (*Einer Anschauung*), na medida em que o múltiplo das suas representações pode ser constituído de intuições ou conceitos, só pode ter sua unidade resultante da determinação “[...] com respeito a uma dessas funções lógicas para julgar”;<sup>64</sup>
- iii. As categorias, segundo a tese da identidade da função da dedução metafísica, são idênticas às funções para julgar das formas do juízo (parágrafo 10). Ou seja, as mesmas funções lógicas que determinam pelas formas do juízo a relação das representações também determinam a síntese de representações mediante as categorias “[...]na medida em que o múltiplo de uma intuição dada é determinado com respeito a elas” (*KrV*, B 143). Então, “[...]”

---

<sup>62</sup> *KrV*, B 141.

<sup>63</sup> Kant argumenta já no início do parágrafo 15 que o múltiplo das representações, cuja ligação pressupõe unidade, pode ser um “[...] múltiplo da intuição ou de vários conceitos”. (*KrV*, B 130).

<sup>64</sup> *KrV*, B 143.

numa intuição dada também o múltiplo está necessariamente sob categorias”.<sup>65</sup>

- iv. Portanto, dado que:
  - v. As categorias são conceitos cuja função lógica é idêntica à das formas do juízo (parágrafo 10);
  - vi. As funções lógicas dos juízos são correlatas à unidade da apercepção (parágrafo 19);
  - vii. A unidade da apercepção representa uma síntese possível do múltiplo de uma intuição em geral, na medida em que as representações do múltiplo são possivelmente referidas àquela unidade; então, “[u]m múltiplo contido numa intuição [dada] que chamo minha é representado, mediante a síntese do entendimento, como pertencente à unidade *necessária* da consciência, e isto ocorre mediante a categoria”.<sup>66</sup>

Kant acrescenta numa nota de rodapé destinada a explicar esta última citação o trecho, já citado, onde afirma que “[a] demonstração funda-se sobre a representada *unidade da intuição*, pela qual um objeto é dado. Tal unidade implica sempre uma síntese do dado múltiplo para uma intuição e contém já a relação desse último à unidade da apercepção”.<sup>67</sup> Assim, pode-se dizer que o resultado deste primeiro passo do argumento concorda que as categorias são conceitos puros do entendimento dotados de validade objetiva justamente porque através destes conceitos pode ser concebida a unidade do múltiplo de uma intuição dada, unidade esta que é representada como objetiva em relação com a unidade transcendental da apercepção. Retomando-se a posição interpretativa de Dieter Henrich com relação à estrutura da dedução transcendental pode-se dizer, então, que o comentário filológico de Henrich, quanto ao uso do termo “*Einer*” em maiúsculo no parágrafo 20 como referido à unidade da intuição, é pertinente. Contudo, o que não pode ser admitido, conforme sustenta Henrich, é que esta unidade seja **já dada** numa intuição. Ela é, outrossim, **resultante** da determinação de uma intuição dada em relação às funções lógicas no juízo ou, como também pode ser dito agora, da síntese das representações desta intuição

---

<sup>65</sup> *KrV*, B 143.

<sup>66</sup> *KrV*, B 143.

<sup>67</sup> *KrV*, B 144/145.

mediante as categorias em conformidade com a unidade transcendental da apercepção.<sup>68</sup>

#### **IV. *Synthesis speciosa*: o múltiplo de “todas” as intuições sensíveis humanas submetido às categorias**

O parágrafo 21 do Capítulo II da Analítica dos Conceitos, intitulado por Kant “Observação”, apresenta justamente a transição da primeira parte do argumento da dedução transcendental para a segunda parte. Há de saber que Kant já tem certeza, no presente parágrafo, de ter estabelecido as categorias como conceitos puros do entendimento dotados de validade objetiva com relação à síntese do múltiplo das representações de uma intuição sensível em geral dada. Ou seja, no primeiro passo do argumento foi mostrado que unicamente a partir das categorias é possível que um objeto (*Objekt*) seja representado *a priori* no entendimento. Kant é consciente, contudo, que a dedução transcendental das categorias, desde que segue o caráter de uma dedução jurídica, deve apresentar não somente o direito de posse, mas também de uso destes conceitos puros do entendimento. Assim para que o argumento estivesse completo seria preciso mostrar, ainda, “[...] a partir da maneira como a intuição empírica é dada na sensibilidade [...] que a sua unidade não é senão a que a categoria [...] prescreve ao múltiplo de uma intuição dada em geral”.<sup>69</sup> Nesta segunda parte do argumento Kant pretende, então,

<sup>68</sup> Admitindo-se que Kant considera apenas que é dada uma intuição, sem considerar o modo em que esta é dada, parece ser possível compreender porque Kant usa, em vários outros trechos do primeiro passo do argumento o termo “*einer*” em minúsculo como, por exemplo, B 132 “*in einer gewissen Anschauung*”; duas vezes em B 135 “*in einer Anschauung*”; B 137 “*einer gegebenen Anschauung*”; B 139 “*in einer Anschauung*”; e, ainda, no mesmo parágrafo citado por Henrich em B 143 “*in einer sinnlichen Anschauung*” e “*einer gegebenen Anschauung*”. Em contrapartida, a unidade da intuição dada, que é expressa por Kant no parágrafo 20 mediante o artigo indefinido “*Einer*”, é o resultado da atividade de síntese das categorias do múltiplo desta intuição.

<sup>69</sup> *KrV*, B 145. Alguns comentadores da dedução transcendental das categorias, como, por exemplo, SMITH, Norman Kemp. *A commentary to Kant's "Critique of pure reason"*. New York: Humanity Books, 1981, apresentam o argumento da dedução transcendental como acabado no parágrafo 20. Norman Kemp Smith expõe o argumento da dedução transcendental como dividido em oito pontos, cujo oitavo consiste na afirmação de que as categorias são conceitos dotados de validade objetiva porque permitem a relação da síntese das representações no juízo com a unidade transcendental da apercepção. Assim, Kemp Smith caracteriza os parágrafos 21 a 27 como “[...] suplementares ao invés de essenciais”(p.287). Ao abordar a sentença onde Kant afirma que até o parágrafo 20 tem sido apresentada apenas “o início de uma dedução dos conceitos puros do entendimento”, Kemp Smith concebe que nesta sentença Kant está apresentando “[...] uma temporária preocupação com a doutrina do esquematismo” (p. 289). Na presente seção pretende-se mostrar que, ao contrário do que

apresentar a unidade de intuições na sensibilidade como prova da validade objetiva das categorias em relação a todas as intuições sensíveis humanas, especificadas como intuições puras (espaço e tempo) e intuições empíricas.<sup>70</sup> O argumento da dedução transcendental das categorias ficaria, assim, concluído pela prova de que a unidade do múltiplo das intuições na sensibilidade também está necessariamente submetida à atividade de síntese das categorias; ficando a validade objetiva destas assegurada também quanto às intuições sensíveis humanas na medida em que se mostra que a síntese de intuições em geral, pela qual um objeto em sentido lógico (*Objekt*) é dado *a priori* no entendimento, “corresponde” à síntese de intuições no conhecimento de um objeto em sentido real ou objetivo, ou seja, de um *Gegenstand*.<sup>71</sup> Pode-se dizer, assim, que a argumentação de Kant parte do estabelecimento da representação *a priori*, mediante as categorias, de um objeto (*Objekt*) como uma condição necessária para a demonstração da validade objetiva das categorias, porém não como uma condição suficiente. Seria preciso, ainda, que se mostrasse que estes conceitos

---

defende Kemp Smith, Kant considera os parágrafos 21-27 essenciais para o acabamento do argumento da dedução transcendental.

<sup>70</sup> GUYER, Paul. The Transcendental deduction of the categories. In: id. (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992, p.153-154, apresenta uma interpretação semelhante. Guyer afirma que “[n]os parágrafos 20 e 21, Kant fala das condições de unidade do múltiplo de *um* [ *a* or *one*] múltiplo dado, sugerindo que algumas considerações adicionais são necessárias para provar que *todas* as nossas intuições podem, de fato, ser unificadas num *único* múltiplo”. Todavia, ao afirmar que no segundo passo Kant pretende mostrar que “*todas* as nossas intuições podem, de fato, ser unificadas num *único* múltiplo”, Guyer parece estar condensando dois momentos distintos da intenção de Kant quanto ao segundo passo do argumento. Assim, parece ser necessário considerar que, no segundo passo do argumento, a intenção de Kant de mostrar a validade das categorias em relação a todas as intuições sensíveis humanas é dividida em dois momentos: sendo o primeiro a demonstração de que as intuições puras espaço e tempo, concebidas como formas da intuição, estão submetidas à atividade de síntese das categorias e, o segundo, a demonstração de que estes conceitos puros, na medida em que o espaço e o tempo são concebidos também como intuições formais, determinam também necessariamente as intuições empíricas. Defende-se que apenas este segundo momento implicaria, como sua consequência, a demonstração de que as categorias fundamentam um múltiplo unificado destas intuições (natureza). Contudo, a consideração deste aspecto da argumentação de Kant, ou seja, o estabelecimento de um todo unificado da natureza, excede os limites da abordagem do presente trabalho, sendo que o mesmo não será tratado. Pretende-se, assim, nesta seção apenas mostrar que a validade objetiva das categorias é estendida a todas as intuições especificamente humanas, sejam elas intuições puras (espaço e tempo) ou intuições empíricas.

<sup>71</sup> Nota-se que Kant usa, a partir do parágrafo 21, onde dá início ao segundo passo do argumento da dedução transcendental, “*Gegenstand*” referindo-se a objeto. Esta mudança em relação ao primeiro passo do argumento, onde Kant usara “*Objekt*”, é compreensível, uma vez que, nesta segunda parte

puros do entendimento são também imprescindíveis para o conhecimento de um objeto determinado (*Gegenstand*), o que requer a prova de que a unidade de toda e qualquer intuição sensível humana necessariamente depende da atividade de síntese das categorias.<sup>72</sup>

Na presente seção pretende-se mostrar que o propósito de Kant de apresentar a validade objetiva das categorias também em relação à determinação de intuições sensíveis humanas, a qual, diferentemente do apresentado no primeiro passo do argumento, implica uma argumentação que dê conta da relação do entendimento com outras faculdades de conhecimento, a saber, a imaginação e a sensibilidade. Argumentar-se-á, outrossim, que o propósito de Kant de mostrar que todas as possíveis intuições sensíveis humanas estão sob a determinação das categorias é apresentado, no segundo passo da dedução, em dois momentos parciais que consistem na demonstração da necessidade das categorias em relação à síntese de intuições sensíveis puras (espaço e tempo) e, também, na sua necessidade para a síntese de intuições empíricas. Antes de apresentar especificamente estes momentos parciais faz-se necessário notar que Kant, já no parágrafo 22, afirma que uma intuição sensível humana é “[...] ou intuição pura (espaço e tempo) ou intuição empírica daquilo que, mediante a sensação, é representado como real no espaço e no tempo”.<sup>73</sup> A prova da referência necessária das categorias tanto às intuições puras como às intuições empíricas é apresentada, respectivamente, nos parágrafos 24 e 26.

#### **IV.1. A validade objetiva das categorias em relação às intuições puras: espaço e tempo como formas puras da intuição**

Neste primeiro momento parcial, que corresponde à argumentação apresentada no parágrafo 24, Kant tem por propósito caracterizar a *synthesis speciosa* como uma síntese transcendental da faculdade da imaginação e, a partir disso, mostrar: (i) que esta síntese representa uma

---

do argumento, Kant pretende apresentar a demonstração da validade objetiva das categorias também em relação a todas as intuições sensíveis.

<sup>72</sup> A este respeito em *KrV*, B 146, assim como em vários outros trechos, Kant afirma que “[o] conhecimento requer dois elementos: primeiro o conceito pelo qual em geral um objeto é pensado (a categoria), e em segundo lugar a intuição [sensível] pela qual é dado”.

<sup>73</sup> *KrV*, B 146/147.

determinação transcendental do espaço e do tempo como formas da intuição e, como consequência; (ii) que esta síntese transcendental da imaginação é a mesma síntese realizada *a priori* no entendimento pelas categorias, a saber, a *synthesis intellectualis*.

Para tal, Kant parte da definição da imaginação como “[...] a faculdade de representar um objeto [*Gegenstand*] também *sem a sua presença* na intuição”.<sup>74</sup> Segundo esta definição Kant concebe, no texto da segunda edição, que a imaginação, enquanto capacidade de representação de objetos de conhecimento que tem como condição necessária intuições empíricas, pertence à sensibilidade. Contudo, Kant afirma que a imaginação, por poder representar objetos independentemente da intuição empírica imediata, distingue-se também da sensibilidade. Neste segundo sentido afirma que “[...] a capacidade da imaginação é nesta medida uma capacidade de determinar *a priori* a sensibilidade, e a sua síntese das intuições, *conforme as categorias*, tem de ser a *síntese transcendental da capacidade da imaginação*; isto é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade”.<sup>75</sup> Ao contrário da primeira edição, onde a síntese transcendental da capacidade da imaginação era concebida como a reprodutibilidade dos dados empíricos ou fenômenos,<sup>76</sup> neste trecho da segunda edição, ao conceber a imaginação também como produtiva, Kant a associa intrinsecamente ao entendimento na determinação da sensibilidade. Logo adiante, Kant especifica esta concepção da imaginação como uma faculdade reprodutiva e também produtiva:

[n]a medida em que a capacidade da imaginação é espontaneidade, às vezes também a denomino capacidade *produtiva*, distinguindo-a desse modo da *reprodutiva*, cuja síntese está subordinada simplesmente a leis empíricas, ou seja, das associações, e que portanto em nada contribui para a explicação da

---

<sup>74</sup> *KrV*, B 151.

<sup>75</sup> *KrV*, B 152. Nota-se que tanto por razões intrínsecas ao argumento da 2ª edição, como por levar a cabo uma resposta às críticas do psicologismo ou fenomenalismo da 1ª edição, a definição de imaginação na 2ª edição difere de outras definições dadas por Kant na primeira edição e também na dedução metafísica onde a imaginação é concebida como uma faculdade meramente reprodutiva. Veja-se *KrV*, A 102, onde Kant afirma que “[...] a síntese reprodutiva da imaginação pertence aos atos transcendentais do espírito e, em vista disso, designaremos também essa faculdade por faculdade transcendental da imaginação”; e *KrV*, B 103 onde afirma que “[...] a síntese em geral, como veremos futuramente, é um simples efeito da capacidade da imaginação, uma função cega embora indispensável da alma, sem a qual de modo algum teríamos um conhecimento, mas da qual raramente somos conscientes”.

<sup>76</sup> Veja-se *KrV*, A 101/102.

possibilidade do conhecimento *a priori*, em vista disso não pertencendo à filosofia transcendental, mas a psicologia”.<sup>77</sup>

Kant pretende mostrar que a síntese transcendental da imaginação, concebida como uma faculdade produtiva, permite a representação do espaço e do tempo como forma da intuição, na medida em que for possível mostrar que esta síntese é determinada por categorias. Observa-se que o procedimento de Kant quanto a este segundo passo da dedução difere consideravelmente em relação ao primeiro passo. Isto porque, ao contrário do primeiro passo onde Kant argumentara analiticamente a partir da unidade transcendental da apercepção à representação de um objeto (*Objekt*) mediante o juízo, agora se exige uma argumentação sintética para mostrar a relação da síntese transcendental da imaginação com aquela síntese intelectual das categorias. A este respeito Allison nota que:

[...] é importante que nos demos conta de que não podemos proceder analiticamente a partir da unidade da apercepção a unidade do tempo (ou do espaço). Em suma, a unidade da consciência não contém a unidade do tempo (ou do espaço). [...] Felizmente, apesar de não podermos argumentar diretamente da unidade da apercepção a unidade do tempo (o que faria da primeira uma condição suficiente da última), podemos fazer o movimento contrário da representação da unidade do tempo à unidade da apercepção, e desta maneira conectar a síntese transcendental da imaginação com a apercepção e as categorias.<sup>78</sup>

A caracterização deste procedimento que Allison denomina “movimento contrário” consiste na possibilidade de que a própria representação do tempo e do espaço como formas da intuição mediante a síntese transcendental da faculdade da imaginação já indique a conexão desta síntese com a síntese intelectual realizada pelas categorias em relação com a unidade transcendental da apercepção. Para tal Kant parte

<sup>77</sup> *KrV*, B 152. LONGUENESSE, Beatrice. *Kant and the capacity to judge: Sensibility and discursivity in the Transcendental analytic of the Critique of pure reason*. Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 206, também cita uma trecho da Antropologia onde Kant afirma que a “[i]maginação (*facultas imaginandi*), enquanto faculdade de intuições, mesmo de um objeto que não está em si mesmo presente, é tanto produtiva, ou seja, uma faculdade de apresentação original de tal objeto (*exhibitio originaria*), que consequentemente precede a experiência; ou reprodutiva, uma faculdade de apresentações derivadas (*exhibitio derivativa*), que trás presente à mente uma intuição empírica que ela já teve”. *Antr.*, parágrafo 28, Ak. VII, 167.

<sup>78</sup> ALLISON, Henry E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 1983. Tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Antropos, 1996.

da compreensão do tempo e do espaço como formas puras da intuição que em si mesmas representam um múltiplo, mas que, para a representação da unidade deste múltiplo, pressupõe uma atividade de síntese. Neste caso, por exemplo,

[...] os sentido interno contém a mera *forma* da intuição, mas sem a ligação do múltiplo na mesma, por conseguinte não contém ainda nenhuma intuição *determinada*, a qual só é possível mediante a consciência da determinação do sentido interno pela ação transcendental da capacidade da imaginação (influência sintética do entendimento sobre o sentido interno), ação que denominei síntese figurada.<sup>79</sup>

Kant concebe, então, que o fato do espaço e do tempo serem dados como formas da intuição que apresentam somente o múltiplo das representações mas nenhuma unidade deste múltiplo indica que a síntese transcendental da capacidade da imaginação, na qual estas formas são representadas, só pode ser caracterizada pressupondo-se a atividade de síntese das categorias em conformidade com a unidade transcendental da apercepção. Este fato mostra a necessidade das categorias para as intuições puras do espaço e do tempo, necessidade esta que se mostra a partir da sua consideração enquanto formas da intuição. Assim, Kant argumenta, de novo considerando o tempo, que:

[...] visto que nos subjaz uma certa forma da intuição sensível *a priori* que repousa sobre a receptividade da capacidade de representação (sensibilidade), enquanto espontaneidade o entendimento pode então determinar o sentido interno pelo múltiplo das representações dadas conforme a unidade sintética da apercepção do múltiplo da *intuição sensível*, considerando tal unidade a condição sob a qual têm necessariamente que estar todos os objetos [*Gegenstände*] de nossa (humana) intuição”.<sup>80</sup>

## **IV.2. A validade das categorias em relação às intuições empíricas: espaço e tempo como intuições puras da sensibilidade**

Kant inicia o parágrafo 26 da Analítica dos Conceitos afirmando que “[...] agora deve ser explicada a possibilidade de conhecer *a priori*,

---

<sup>79</sup> *KrV*, B 154.

<sup>80</sup> *KrV*, B 150.

*mediante categorias*, os objetos [*Gegenstände*] que sempre *ocorrem só aos nossos sentidos*, e isto não segundo a forma da sua intuição, mas segundo as leis de sua ligação”.<sup>81</sup> Kant deixa claro neste trecho que o objetivo de investigação quanto a este último momento parcial não pode ser o espaço e o tempo enquanto **formas puras da intuição**, mas sim enquanto **intuições puras da sensibilidade**, unicamente a partir das quais é possível conceber uma ligação do múltiplo da intuição empírica. Se a argumentação de Kant é válida, este momento parcial deve mostrar que as intuições empíricas na sensibilidade – desde que representadas no espaço e no tempo, que são intuições puras nas quais é possível determinar a unidade do múltiplo daquelas intuições – estão sob a determinação das categorias, do mesmo modo que estão o espaço e o tempo, na síntese transcendental da imaginação, enquanto formas puras da intuição.

Diferentemente do primeiro momento parcial, a argumentação de Kant agora é resumida em um único parágrafo em *KrV*, B160/161. Kant inicia definindo uma outra forma de síntese, a saber, a **síntese da apreensão**, que é “[...] aquela composição do múltiplo numa **intuição empírica**, mediante a qual torna-se possível a percepção, isto é, a consciência empírica de tal intuição (como fenômeno)”.<sup>82</sup> Kant estabelece os seguintes momentos progressivos no intuito de mostrar que a síntese da apreensão, ou seja, do múltiplo da intuição empírica também é determinada pela atividade das categorias:

- i. A síntese da apreensão tem que ser conforme à síntese transcendental da faculdade da imaginação, ou seja, a síntese da apreensão tem que ser conforme ao espaço e o tempo enquanto formas da intuição.

Kant retoma, neste momento, tanto a argumentação da Estética Transcendental quanto a argumentação do parágrafo 24, concebendo que um múltiplo da apreensão só pode ser dado mediante formas puras da intuição e que estas formas puras dependem da síntese transcendental da imaginação.

---

<sup>81</sup> *KrV*, B 159.

<sup>82</sup> *KrV*, B 160. Negrito adicionado.

- ii. O espaço e o tempo são representados *a priori* não apenas como **formas da intuição** (que contém um múltiplo) mas também como **intuições formais** (nas quais é dada a unidade do múltiplo).

Este momento apresenta o avanço da argumentação dos parágrafos 24 e 26 em relação ao primeiro passo do argumento (parágrafos 15-20). Ou seja, Kant argumenta que um múltiplo da intuição tem que ser um múltiplo dado, não no próprio entendimento, mas no espaço e no tempo enquanto formas da intuição (parágrafo 24) e que a consideração deste múltiplo numa certa unidade exige que se considere o espaço e o tempo como intuições formais (parágrafo 26).

- iii. “Portanto, já com (não em) tais intuições [do espaço e do tempo] são ao mesmo tempo dadas *a priori*, como condições da síntese de toda *apreensão*, a *unidade da síntese* do múltiplo fora de nós ou em nós, por conseguinte também uma ligação à qual tem que ser conforme tudo o que deve ser representado determinadamente no espaço e no tempo” (*KrV*, B 161).

Este momento apresenta um “deslocamento” aparentemente idêntico ao primeiro momento apresentado acima. Contudo, há de se notar que agora Kant considera não mais apenas o múltiplo dado, mas a **unidade** deste múltiplo. Neste caso, Kant concebe que a unidade do múltiplo pressupõe que esta unidade seja dada mediante as intuições formais do espaço e do tempo, embora não nestas mesmas intuições, e que esta unidade pressupõe a síntese transcendental da faculdade da imaginação, pela qual o espaço e o tempo são representados como formas puras da intuição;

- iv. “Essa unidade sintética [do múltiplo da apreensão mediante as intuições formais do espaço e do tempo e determinada pela unidade transcendental da imaginação], contudo, não pode ser senão a da ligação, numa consciência originária e conforme as categorias, do múltiplo de uma dada *intuição em geral*, mas aplicadas somente a nossa *intuição sensível*” (*KrV*, B 161).

Neste último momento Kant parte dos resultados do ponto anterior comparando-os com os resultados da argumentação do parágrafo 24. Assim, se no momento anterior Kant mostra que para que possa se admitir a unidade de um múltiplo dado na intuição são necessárias as intuições formais do espaço e do tempo, sendo a síntese transcendental

da imaginação pressuposta na representação desta unidade; agora, argumentando a partir dos resultados do parágrafo 24 de que a síntese transcendental da imaginação pressupõe a síntese intelectual das categorias, Kant pode estabelecer a necessidade desta última síntese também para a unidade do múltiplo da apreensão.<sup>83</sup>

Como consequência da argumentação exposta nos quatro pontos acima, e também como consequência de todo o segundo passo do argumento da dedução, Kant estabelece que “[...] toda síntese pela qual se torna possível mesmo a percepção está sobre as categorias e [estas] [...] portanto valem também *a priori* para todos os objetos [*Gegenstände*] da experiência”.<sup>84</sup> Fica, assim, atingindo o objetivo da dedução, quanto ao seu segundo passo progressivo, na medida em que foi mostrado que as categorias são conceitos necessários para o conhecimento de um objeto, não apenas com relação à síntese de uma intuição sensível em geral, conforme argumentado no primeiro passo, mas também em relação a todas as intuições sensíveis especificamente humanas, sejam estas intuições puras (espaço e tempo) ou intuições empíricas.

## Conclusão

Com a dedução transcendental das categorias Kant considera acabado seu projeto de determinar condições *a priori* de possibilidade do conhecimento. No que concerne às categorias esse projeto só pôde ser consolidado pelo estabelecimento de um caráter específico ao procedimento dedutivo de legitimação desses conceitos puros do entendimento. Mostrou-se, assim, que o termo dedução (*Deduktion*) deve ser entendido no argumento da dedução transcendental especificamente como a demonstração da legitimidade de posse e de uso das categorias. Para tal, inicialmente foram empreendidas considerações acerca do uso do termo “dedução” no contexto jurídico a partir do qual Kant estrutura a dedução transcendental das categorias. Argumentou-se, assim, que a

---

<sup>83</sup> LONGUENESSE, Beatrice. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the Transcendental analytic of the Critique of pure reason*. Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 215, quanto a este ponto afirma que “[a]gora, estas mesmas propriedades que, na Estética Transcendental, são argumentos em favor de uma natureza *intuitiva* e não *discursiva* das nossas representações, se tornam, no parágrafo 26, razões para afirmar que estas intuições são possíveis mediante atos *a priori* de síntese. E a síntese *a priori* que gera espaço e tempo como intuições *a priori* também gera a conformidade do múltiplo das intuições empíricas com as *categorias*”.

<sup>84</sup> *KrV*, B 161.

dedução transcendental deve ser entendida como o estabelecimento de uma questão de direito (*quid juris*). A necessidade de uma dedução transcendental, seguindo o caráter de uma dedução jurídica, foi reconhecida diante da suspeita da necessidade das categorias para o conhecimento dos objetos na experiência. Então, do mesmo modo que o espaço e o tempo, enquanto formas puras da sensibilidade, representam *a priori* as condições em que os objetos são dados na intuição empírica, Kant demonstrou que, *a priori* no entendimento, as categorias garantem a síntese de uma intuição sensível em geral. Kant garantiu, portanto, que *a priori* no entendimento as categorias realizam uma atividade de síntese que permite a representação de um objeto em geral (*Objekt*). Esta síntese, definida por Kant como *synthesis intellectualis*, foi apresentada como demonstração da validade objetiva das categorias em relação a uma intuição sensível em geral. Argumentou-se, ainda, que Kant finaliza o argumento da dedução transcendental mediante a demonstração de que a síntese das intuições sensíveis especificamente humanas, denominada por Kant *synthesis speciosa*, possui a mesma fonte de determinação que a síntese de uma intuição sensível em geral, a saber, as categorias, o que garante que a validade objetiva desses conceitos puros do entendimento seja estabelecida também em relação às intuições puras (espaço e tempo) e às intuições empíricas. Como consequência deste segundo passo, Kant estabeleceu a necessidade das categorias para o conhecimento de um objeto real (*Gegenstand*), visto que todas as intuições sensíveis possíveis para seres racionais humanos no campo da experiência possível, na medida em que se pretende conhecer algo como um objeto, necessariamente estão sob a determinação das categorias.

## Bibliografia

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 37 a). Tradução da edição A de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Tradução da edição B de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV, Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *Briefwechsel*. In: Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bde. XXI/XXII. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928. Tradução de Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Reflexionen zur Logik*. In: Preussische Akademie der Wissenschaften. Bd. XVI. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928.

\_\_\_\_\_. *Reflexionen zur Metaphysik*. In: Preussische Akademie der Wissenschaften. Bde. XVII/XVIII. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928.

\_\_\_\_\_. *Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen* [hrsg. Von G. B. Jäsche]. In: Akademie Textausgabe, Bd. IX, Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Logik*. In: Preussische Akademie der Wissenschaften. Bd. XXIV. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928. Tradução de J. Michael Young. New York: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Metaphysik*. In: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bde. XXVIII/XXIX. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1928. Tradução de Karl Ameriks e Stevens Naragon. New York: Cambridge University Press, 1997.

ALLISON, Henry E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 1983. Tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1996.

CARL, Wolfgang. Kant's first drafts of the deduction of the categories. In: FÖRSTER, Eckart (Ed.). *Kant's transcendental deductions: the three critiques and the opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

GUYER, Paul. The Transcendental deduction of the categories. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992.

HENRICH, Dieter. The proof-structure of Kant's transcendental deduction. *The review of metaphysics*, n. 22, p. 640-659, 1969. Tradução de Pedro Stepanenko. In: CASTRO, Dulce María Granja. (Ed.). *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1994. p. 23-44.

\_\_\_\_\_. Kant's notion of a deduction and the methodological background of the first *Critique*. In: FÖRSTER, Eckart (Ed.). *Kant's transcendental deductions: the three critiques and the opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989. p. 29-46.

LONGUENESSE, Beatrice. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

SMITH, Norman Kemp. *A commentary to Kant's "Critique of pure reason"*. New York: Humanity Books, 1981.

## Resumo

Kant apresenta a dedução transcendental das categorias na *Crítica da razão pura* não apenas como uma estratégia filosófica diferente da tradição, mas sim como uma prova da validade objetiva destes conceitos puros do entendimento. Eis porque a dedução transcendental, referida particularmente a uma questão de direito (*quid juris*), não é caracterizada, em sua especificidade, simplesmente como uma demonstração silogística, mas sim como um procedimento de legitimação da posse e do uso das categorias. A dedução transcendental das categorias é de extrema importância porque é mediante essa dedução que Kant consolida o seu projeto de estabelecer condições *a priori* de possibilidade do conhecimento. As categorias, mediante a dedução transcendental, são concebidas como condições necessárias para o conhecimento dos objetos que têm sua validade objetiva assegurada *a priori* no entendimento. Considerando a relevância do tema da legitimação das categorias como conceitos puros do entendimento necessários para o conhecimento pretender-se-á, no presente trabalho, reconstruir o argumento da dedução transcendental explicitando os dois passos em que Kant apresenta o mesmo argumento. Inicialmente, argumentar-se-á que Kant concebe a unidade de uma intuição sensível em geral dada, resultante da *synthesis intellectualis* do múltiplo dessa intuição que é realizada pelas categorias em conformidade com unidade transcendental da apercepção, como prova da validade objetiva das categorias em relação à determinação da mesma intuição. Posteriormente, ainda, será argumentado que, mediante a *synthesis speciosa*, Kant pretende mostrar que categorias têm sua validade objetiva assegurada em relação às intuições sensíveis humanas, especificadas enquanto intuições puras (espaço e tempo) e intuições empíricas.

## Abstract

The transcendental deduction of the categories is presented by Kant in the *Critique of pure reason* not only as a different strategy in relation to the philosophical tradition, but essentially as a proof of the objective validity of these pure concepts of the understanding. Being related to a question of right (*quid juris*), it is characterized not merely as a syllogistic demonstration but as a procedure of justification of the possession and use of the categories. The transcendental deduction is important because with it Kant consolidates his project of establishing *a priori* conditions of the possibility of knowledge. Through the transcendental deduction the categories are conceived as necessary conditions of knowledge of objects that have their objective validity ensured *a priori* in the understanding. Considering the relevance of the justifiability of the categories as pure concepts of the understanding necessary for knowledge, in this paper the argument of the transcendental deduction is reconstructed in the two steps in which it is presented by Kant. Firstly, it is argued that the unity of a given sensible intuition in general, resulting from the *synthesis intellectualis*, which is realized by the categories according to the transcendental unity of

apperception, is conceived by Kant as a proof of the objective validity of the categories in relation to the determination of that intuition. Finally, it is argued that, through the *synthesis speciosa*, Kant intends to show that the categories have their objective validity guaranteed in relation to all the specifically human sensible intuitions, which are pure intuitions (space and time) and empirical intuitions.

## **As concepções kantianas do ceticismo acerca do mundo externo nas duas edições da *Crítica da razão pura***

Christian Klotz

UFSM, Santa Maria

Uma posição cética acerca de uma certa classe de convicções exige premissas de dois tipos diferentes: Primeiro, o cético precisa de uma certa imagem das convicções em questão, ou seja de uma concepção do que é o seu conteúdo. Estas premissas podem ser chamadas de premissas *interpretativas* do cético, porque elas envolvem uma certa interpretação do discurso considerado. Segundo, o cético precisa de suposições das quais se segue que não podemos saber se uma convicção que tem o conteúdo presumido seja verdadeira. Essas podem ser chamadas de premissas *epistemológicas* do cético, pois elas se referem ao status epistemológico das convicções em questão. Conseqüentemente, estratégias anti-céticas que atacam as premissas do cético podem tomar duas formas: Elas podem ser dirigidas às premissas interpretativas do cético, ou seja, à sua concepção do conteúdo das convicções em questão; ou, alternativamente, elas podem apontar às premissas epistemológicas do cético das quais se segue, segundo ele, que não podemos assegurar-nos da verdade destas convicções sem questionar o entendimento cético do conteúdo delas. Em dependência da estratégia escolhida a virulência do desafio cético será estimada diferentemente. Se a posição cética é reduzida a uma interpretação inapropriada do discurso em questão ela será considerada como inteiramente externa do ponto de vista da convicção considerada. Pois, neste caso, ela surge de uma concepção desta convicção que não dá conta de seu conteúdo próprio. No entanto, se segue-se a segunda estratégia, a posição cética deve ser considerada como uma ameaça verdadeira às convicções em questão. Pois então deve-se dizer que ela se refere a questões que surgem

com relação ao conteúdo que as convicções consideradas de fato têm. Então, duas concepções muito diferentes do desafio cético são conectadas com as duas estratégias mencionadas.

Nas primeiras duas edições da *Crítica da razão pura* Kant formulou dois argumentos inteiramente diferentes contra o ceticismo acerca da existência do mundo externo.<sup>1</sup> Em ambos argumentos Kant intenciona criticar as premissas do cético de tal modo que suas dúvidas acerca da existência do mundo externo sejam definitivamente refutadas: Na secção sobre o quarto paralogismo Kant quer refutar o ceticismo pela crítica do realismo transcendental pressuposto por ele. A “Refutação do Idealismo” incorporada na segunda edição da *Crítica*, no entanto, ataca a assunção da independência da experiência interna da experiência externa pressuposta pelo cético. A primeira tese defendida no que segue será a de que a diferença entre os dois argumentos deve ser entendida em termos da distinção entre as duas estratégias anti-céticas das quais partimos: A discussão kantiana do quarto paralogismo é uma crítica da interpretação cética do discurso em questão, enquanto que o argumento da “Refutação” se refere às premissas epistemológicas do cético, aceitando sua concepção do conteúdo de nossa convicção que existem objetos externos. Conseqüentemente, deve-se dizer que a concepção kantiana do ceticismo modou profundamente da primeira à segunda edição da *Crítica*: A imagem do ceticismo como uma posição externa ao conteúdo da convicção em questão adotada originariamente foi substituída pela tese de que um ceticismo é possível que dá justiça ao seu conteúdo.

A segunda tese defendida aqui refere-se às razões para esta mudança na concepção kantiana do ceticismo. Pretende-se mostrar que ela resulta de uma mudança no entendimento kantiano do conteúdo de nossa concepção de uma existência externa; afinal, Kant chegou ao resultado de que este conteúdo é realista num sentido que de fato deixa espaço para dúvidas céticas. Então, a “refutação do idealismo” na segunda edição da *Crítica* exprime uma mudança da posição kantiana. No entanto, isso não significa que a conclusão realista do argumento na segunda edição seja incompatível com o idealismo transcendental que é uma premissa essencial do argumento da primeira edição. Como P. Guyer mostrou, considerando reflexões de Kant que são relacionadas ao argumento da segunda edição, as

---

<sup>1</sup> Ver, na primeira edição (= A), pp. 336 ff. (= pp. 346 ff. na tradução de M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão, Lisboa, 5. Edição 2001 (abreviação: SM)); na segunda edição (= B), ver pp. 274 ff. (SM 243 ss.).

conclusões dos dois argumentos são compatíveis.<sup>2</sup> Mas há uma mudança profunda da posição com relação à concepção do conteúdo da convicção de que existem objetos externos e, como consequência disso, com respeito à relação entre esta convicção e a posição cética. A exposição seguinte terá três partes: na primeira esclarecer-se-á as diferenças entre as estratégias que os dois argumentos seguem; na segunda parte considerar-se-á a razão da mudança da concepção kantiana do ceticismo da primeira à segunda edição. Na parte conclusiva serão discutidos alguns problemas que surgem da concepção do ceticismo adotada na segunda edição para a teoria kantiana da experiência.

## **I. A concepção kantiana do ceticismo na primeira e na segunda edição da *Crítica***

O argumento kantiano na primeira edição da *Crítica* baseia-se na premissa de que nosso discurso comum de objetos “externos” não se refere a outra coisa que objetos espaciais como tais. De acordo com esta premissa, a convicção de que algo existe “fora de nós” apenas significa que esse existe no espaço. Conseqüentemente, a possibilidade de justificar a convicção de que objetos externos existem depende da questão se estados perceptuais que apresentam algo como espacial constituem uma base suficiente para estabelecer a existência de algo espacial.<sup>3</sup> Para dar uma resposta negativa a esta questão e, com isso, tomar o ponto de vista cético, é necessário conceber a existência de algo como espacial como um estado de coisa cuja realização é independente do fato de que nós representamos algo como espacial. Pois uma consciência perceptual que tem dados espaciais por conteúdo não pode estabelecer que algo existe no espaço independentemente de nosso representar como tal. Por isso, Kant considerou o “realismo transcendental”, ou seja a posição de que objetos espaciais, se eles existem, existem como coisas em si, como uma pressuposição necessária do ceticismo acerca da existência de objetos externos.<sup>4</sup> Conseqüentemente, a possibilidade de posições céticas que têm uma outra base, ou seja, que são independentes do realismo transcendental, está excluída. Assim, uma crítica eficaz do realismo transcendental refutaria todo ceticismo acerca da

---

<sup>2</sup> Ver “Kant’s intentions in the refutation of idealism”, em: *The Philosophical Review* 92, pp. 329-83.

<sup>3</sup> Ver A, pp. 372-73 (SM 352); p. 378 (SM 356-57).

<sup>4</sup> Ver A, p. 369 (SM 348-49).

existência do mundo externo possível e assim permitiria qualificar nossa convicção de que objetos externos existem como um “saber” próprio.

Kant considerou o realismo transcendental como resultado de uma ilusão que surge com respeito ao ideal da totalidade das verdades sobre a realidade espacial e temporal. Se nós possuíssemos esta totalidade, nosso esforço para a extensão de conhecimentos empíricos chegaria ao seu fim. Como a idéia de uma totalidade ainda não determinada para a qual nosso progresso epistémico finalmente tende esta idéia é, segundo Kant, legítima. No entanto, ela é fonte de uma ilusão na medida em que parece referir-se a uma totalidade atual que é determinada independentemente de nossos estados epistêmicos. Se esta ilusão dominar nosso pensamento, surge a idéia de que verdades acerca de objetos temporais e espaciais – como elas são determinadas independentemente de nosso pensamento – se referem a uma realidade que é independente de nossa experiência. Então, da ilusão de que a idéia da totalidade dos conhecimentos empíricos se refere a uma totalidade já determinada surge a concepção da natureza e das coisas que ela contém, como existindo independentemente de nossa experiência. O realismo transcendental baseia-se numa ilusão à qual a razão, como a faculdade de produzir conceitos de totalidades, sucumbe.<sup>5</sup>

Segundo a apresentação de Kant na primeira edição da *Crítica*, o passo decisivo do cético consiste em tratar a idéia de que objetos espaciais, se eles existem, existem independentemente de nossa experiência como um elemento do nossa concepção comum do objetos “externos”. Como consequência disso, toda a experiência possível para nós parece insuficiente para provar que objetos externos existem. No entanto, como Kant argumenta, com isso a convicção em questão é entendida de uma maneira que não dá justiça ao seu próprio ponto de vista. Pois a concepção da existência externa empregada no discurso comum não significa nada mais que existência no espaço. E a teoria do espaço desenvolvida na Estética Transcendental mostra que a existência de algo no espaço não pode ser entendida como independente de nosso modo de intuir – de nossas formas da intuição – e, conseqüentemente, não pode ser concebida como independente de nossa experiência. Então, a doutrina da Estética Transcendental deixa claro que o discurso comum sobre objetos externos não se compromete a uma existência que é independente de nossa experiência – que não se refere aqui a uma tal existência. Em lugar disso, segue-se da Estética Transcendental que na convicção comum só referimos a aparências cuja existência e estrutura – desde que elas são apenas real

---

<sup>5</sup> Ver A, pp. 490 ss. = B, pp. 518 ff. (SM 437 ss.).

como conteúdos de intuições empíricas – podem ser conhecidas imediatamente e com certeza. A convicção comum, diz Kant na primeira edição da *Crítica*, refere-se apenas a objetos que estão fora de nós no sentido “empírico”, e não no sentido “transcendental”.<sup>6</sup> Assim, a concepção apropriada daquilo ao qual nós comprometemos-nos em nossa convicção de que existe um mundo externo já faz desaparecer todos os problemas céticos que podem ser levantadas com relação a esta convicção.

Para que a estratégia empregada por Kant na crítica do quarto paralogismo seja convincente é necessário mostrar que e como ela fornece uma base para distinguir experiências não-verídicas (ilusões dos sentidos e sonhos) de experiências verídicas. Pois evidentemente nossa concepção comum de experiência externa é conectada intrinsecamente com esta distinção. A afirmação de que nós não possuímos critérios apropriados que garantem a correteza da aplicação desta distinção é a forma do ceticismo de maior influência na filosofia moderna. Esta questão, que ainda foi marginalizada na seção sobre o quarto paralogismo, só ficou central para Kant pela primeira crítica da sua obra principal. Esta crítica, tal como Kant a entendeu, afirmou que a concepção de objetos espaciais como aparências exclui a possibilidade de distinguir, com relação a objetos externos, ilusões e experiências verídicas.<sup>7</sup> Por isso, nos *Prolegómenos* – que em parte são uma resposta para a crítica – Kant intenciona mostrar que o idealismo transcendental, e só o idealismo transcendental, possibilita a formulação de “critérios seguros” para a distinção entre experiência externa e ilusão. Kant enfatiza que o critério formulado aqui é o mesmo que aplicamos na “vida comum” para distinguirmos decepções dos sentidos de experiência real. Entendemos fenômenos espaciais como objetos externos reais se eles podem ser localizados no contexto das aparências estruturadas pelas leis da nossa experiência. Esses princípios são, em particular, o princípio de substancialidade e da causalidade. Então, ilusões e sonhos são caracterizados pela ocorrência de sequências de eventos que não podem ser entendidas como mudanças de uma substância existente continuamente

---

<sup>6</sup> Ver A, p. 373 (SM 352).

<sup>7</sup> Ver a crítica de Garve (revisada por Feder), em *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 19. de janeiro 1782, em particular pp. 40-41. Cf. Fr. Beiser, *German Idealism. The struggle against subjectivism* (Cambridge 2002), pp. 106 ss.. Em contraste com Beiser, sustentarei que este problema, que, segundo Kant, exige apenas um complemento dentro do quadro da crítica do quarto paralogismo, não foi aquele que motivou a “Refutação” de 1787.

(por exemplo, o desaparecimento de partículas materiais) ou que não são compatíveis com leis causais.<sup>8</sup>

A tese decisiva nos *Prolegómenos* é a de que este critério só pode ser considerado como apropriado se o idealismo transcendental for pressuposto. Pois se objetos espaciais são reais apenas como aparências, então nenhum outro ponto de vista pode ser tomado com relação a eles que o ponto de vista de nossa experiência. Assim, sob a pressuposição do idealismo transcendental, a prática de distinguir entre experiências verdadeiras e não-verdadeiras na base das regras de nossa experiência evidencia-se legítima. Se, em contraste, objetos externos fossem entendidos como coisas em si, não poderíamos mais entender como nossos critérios para distinguir entre ilusões e objetos externos reais podem ser válidos. Com essa argumentação Kant estabelece uma relação intrínseca entre o idealismo transcendental e o critério coerentista para distinguir ilusões de experiências reais que ele considera como fundamental para nossa prática epistêmica. Com isso, a posição da primeira edição da *Crítica* é confirmada: O ponto de vista de nosso discurso comum sobre objetos externos é imune a ataques céticos; esses são possíveis apenas se o discurso comum acerca de objetos externos está interpretado no sentido do realismo transcendental e, com isso, de uma maneira que inteiramente vai para além do ponto de vista comum.

O argumento que Kant incorporou na segunda edição da *Crítica* procede de uma maneira muito diferente. É já notável que Kant não tenha localizado o argumento novo – assim como o argumento de 1781 – na Dialética Transcendental e, com isso, no contexto da *Crítica* de posições que surgem de uma ilusão transcendental, mas na Analítica Transcendental. Este fato já sugere que o argumento novo de Kant se refere a uma posição cética que não se baseia na pressuposição ilusória que a concepção de objetos espaciais se refere a coisas em si. Pois se a posição criticada resultasse desta ilusão, a Dialética Transcendental seria o lugar apropriado para a sua refutação. A hipótese de que a posição cética considerada seja independente do realismo transcendental é, além disso, corroborada pela caracterização introdutória desta posição de Kant: Enquanto que o “idealismo dogmático” de Berkeley, assim como o idealismo empírico criticado no argumento da primeira edição, considera o espaço como uma

---

<sup>8</sup> Ver *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*, tradução de A. Morão, Lisboa 2003, p. 124; cf. pp. 60-61. A concepção de um critério coerentista da experiência verdadeira remonta ao conceito de “*somnium objective sumptus*” de Christian Wolff, que, por sua vez, foi influenciado pela sexta Meditação de Descartes. Ver *Philosophia sive Ontologia*, §§ 493-95, e *Vernünfftige Gedanken*, §§ 142-43.

condição de coisas em si – e, assim está baseado no realismo transcendental –, Kant diz sobre o “idealismo problemático” considerado agora, que ele “não afirma nada a respeito disto”.<sup>9</sup>

De acordo com este resultado, a nova refutação do idealismo pertence a um tipo de argumentação anti-cética diferente do argumento de 1781: Como esse, ela é uma ataque à pressuposição na qual o posição cética se baseia. Mas ela não se refere à concepção cética do conteúdo da convicção de que objetos externos existem. Em vez disso, a pressuposição cética criticada agora é a suposição de que experiência interna é independente da experiência externa.<sup>10</sup> Então, o argumento novo não procede via o esclarecimento daquele ao qual nos referimos ao dizer que objetos externos existem. Se a posição cética considerada agora não se baseia numa imagem errada disso, esta mudança de estratégia é bem motivada. No entanto, isso significa que a segunda refutação kantiana do ceticismo deve ser descrita como um argumento que, sob a pressuposição de um entendimento da convicção em questão comum ao cético, ataca as pressuposições pelas quais o cético quer mostrar que nós não podemos ascertainment a verdade desta convicção. Então, o argumento kantiano de 1787 não é uma crítica das premissas interpretativas, mas sim das premissas *epistemológicas* do cético.

Se, como a posição kantiana de 1787 implica, um ataque cético à convicção de que objetos externos existem é possível que dá justiça ao seu conteúdo, então esta convicção deve ser considerada como realmente ameaçada pelo cético. Na medida em que Kant na primeira edição da *Crítica* considerou uma posição que se baseia num entendimento inadequado da convicção em questão como o único ceticismo acerca do mundo externo possível, esta convicção, entendida apropriadamente, pareceu-lhe não apanhada pelo argumento cético. No entanto, a tese pressuposta pelo argumento novo de Kant de que, mesmo sob uma interpretação apropriada de nosso discurso acerca de objetos externos, dúvidas céticas são possíveis exclui tal separação do ponto de vista no qual o ceticismo parece plausível e importante e do ponto de vista da convicção em questão. A objeção cética agora deve ser considerada como um desafio que também tem que ser reconhecido no ponto de vista da convicção comum. A importância atribuída com isso ao ceticismo acerca da existência externa é expressa muito claramente numa formulação bem conhecida de Kant no prefácio da segunda edição da *Crítica*: O fato de que o ceticismo acerca do

---

<sup>9</sup> Ver B, p. 274 (SM 243).

<sup>10</sup> Ver B, pp. 276-77 (SM 245).

mundo externo ainda não é refutado, diz Kant ali, é “um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral”.<sup>11</sup>

Portanto, na „Refutação do Idealismo” Kant não apenas aplica um novo tipo de argumento sob premissas não mudadas. Em vez disso, o problema levantado pelo cético é entendido diferentemente da apresentação de 1781. Esta nova concepção de ceticismo envolve também uma crítica da posição tomada antes, na medida em que esta posição excluiu a possibilidade da posição cética considerada agora (a saber, a possibilidade de uma posição que não se baseia no realismo transcendental e que, apesar disso, tem razões para duvidar na existência de objetos externos). Conseqüentemente, a posição kantiana de 1787 deve ser considerada como incompatível com a posição tomada na primeira edição de *Crítica*. Essa divergência de posições diz respeito a uma pressuposição da argumentação anti-cética própria, a saber à concepção do problema levantado pelo cético. A respeito disso, deve se dizer que há uma mudança substancial da posição kantiana.

## **II. A análise kantiana do conceito de existência externa na primeira e na segunda edição da *Crítica***

A exposição kantiana na primeira edição da *Crítica* está baseada na pressuposição de que nossa concepção comum de uma realidade externa refere-se apenas a objetos enquanto existente no espaço. Conseqüentemente, a discussão ali foi focada na questão se uma consciência empírica que representa objetos como existente no espaço seja uma base suficiente para estabelecer a existência de objetos espaciais e, com isso, acertar a verdade da convicção comum. A doutrina da Estética Transcendental mostra que esta questão tem uma resposta positiva e, com isso, que o ceticismo está errado. Pois segue-se desta doutrina que existência externa no sentido relevante – existência no espaço – é nada mais que um estado de coisa fenomênico. Portanto, nós podemos legitimamente comprometer-nos à existência de objetos externos se os conteúdos de intuições empíricas apresentam-se como sendo espaciais. Entretanto, segundo a argumentação da primeira edição a questão se algo existe que não é uma aparência e que, com isso, existe “fora de nós” no sentido transcendental, não é relevante para a justificação da convicção comum de que objetos externos existem.

---

<sup>11</sup> B, p. XXXIX (SM 32).

Em contraste com a exposição de 1781, a “Refutação do Idealismo” incorporado na segunda edição da *Crítica* não contém um esclarecimento explícito da concepção de externalidade que está pressuposta quando falarmos de coisas externas. Ali, a argumentação de Kant está dirigida às premissas epistemológicas do cético, sem questionar sua interpretação do discurso sobre a realidade externa. A concepção do conteúdo de nosso discurso acerca de objetos externos, comum à concepção do cético, está pressuposta sem ser formulada explicitamente. No entanto, assim a base da concepção nova do desafio cético é obscuro. Pois sob a concepção de nossa convicção de que objetos externos existem, que foi pressuposta na exposição da primeira edição, não se pode ver como um ceticismo é possível que dá justiça ao conteúdo da convicção em questão. Conseqüentemente, o argumento anti-cético da segunda edição deve ser baseado numa nova concepção do conteúdo da convicção considerada. Como já foi notado, esta nova concepção não é formulada explicitamente no texto da segunda edição da *Crítica*. No entanto, em algumas reflexões que se relacionam à “Refutação” a mudança da posição pressuposta na exposição nova fica explícita.

Uma passagem particularmente esclarecedora encontra-se em Refl. 5653. Ali, Kant diz:

A intuição de uma coisa como fora de mim pressupõe a consciência de uma determinabilidade do meu sujeito, na qual eu mesmo não sou determinado, que, então, não pertence a minha espontaneidade, porque o determinando não está dentro de mim ...\*

\*(e só através do espaço a representação de um objeto como fora de mim recebe realidade (na intuição). Vice versa eu (não) receberia pelo espaço o conceito da existência de algo como fora de mim, se o conceito de uma relação que pertence ao comércio, e como dada na percepção, não fosse o fundamento. No entanto, esse é o conceito da mera passividade num estado de representar. Que este conceito não é inferido, porque não percebemos a causa de uma representação dentro de nós, mas é uma percepção imediata dever ser provado ...<sup>12</sup>

Nesta reflexão fica claro que a discussão kantiana do ceticismo agora baseia-se na premissa de que a consciência de objetos externos não pode ser analisada apenas com referência à estrutura intuitiva de conteúdos empíricos (a estrutura espacial de dados sensíveis). É verdade que espacialidade fenomênica é necessária para a consciência de realidade externa: Só por ela a “representação de um objeto como fora de mim”

<sup>12</sup> Edição da Academia da Prússia (= Ak.Pr.), vol. 18, pp. 307-08 (trad. minha).

recebe “realidade”, i.é. referência a um conteúdo intuitivo. No entanto, agora Kant diz que essa não é suficiente para a consciência de realidade externa: Para que eu possa possuir “o conceito de existência de algo como fora de mim” é exigido que o “conceito da mera passividade num estado de representar” sirva como fundamento. Se o ocorrer de conteúdos fenomênicos pudesse ser entendido inteiramente pela referência ao sujeito e sua atividade produtiva, então nós não referiríamos através delas a algo do qual pode-se dizer que existe fora de nós em algum sentido compreensível. Então, o conceito da existência externa transcende a estrutura interna dos fenômenos. Ele funda-se na concepção de algo que não é fenômeno e com relação ao qual nós temos que nos conceber nos como “passivos”.

Por conseguinte, a consciência de existência externa necessariamente envolve uma consciência de coisas que – nos termos da primeira edição da *Crítica* – são fora de nós no sentido “transcendental”. Pois, como Kant deixou claro já na crítica do quarto paralogismo, não são as coisas espaciais como tais (coisas fora de nós no sentido “empírico”), mas sim as coisas fora de nós no sentido “transcendental” que podem ser o fundamento da ocorrência de fenômenos espaciais. Assim, a relação com a posição de 1781 pode ser formulada de tal modo que Kant agora sustenta que a questão de se fenômenos espaciais têm causas fora de nós no sentido transcendental por fundamento, não pode ser afastada da questão de se nossa convicção de que objetos externos existem é legítima. Visto que no conceito de existência externa um fundamento externo de fenômenos espaciais é concebido, este conceito funda-se não só no conceito empírico, mas também no conceito transcendental de algo fora de nós. Isso explica porque, nas tentativas de refutar o ceticismo desde 1787, Kant não usa mais explicitamente a distinção entre o sentido “empírico” e “transcendental” de externalidade, que teve um papel decisivo na crítica do quarto paralogismo. Essa distinção não tem mais a função de separar aquilo ao qual nossa convicção de que existem objetos externos exclusivamente se refere do que não está tematizado nela. E nessa função fundou-se a sua importância na seção sobre o paralogismo de 1781. No entanto, isso não significa que os dois conceitos de externalidade são – como no realismo transcendental – entendidos como coextensivos. O conceito do que é fora de nós no sentido transcendental não opera na consciência de existência externa de tal maneira que objetos espaciais são concebidos como coisas em si, mas apenas como a pressuposição de que num estado de representação “o determinando não está dentro de mim”. Então, aparências são referidas a coisas fora de nós no sentido transcendental como o seu fundamento, mas

não são identificadas com elas. Pode-se caracterizar essa posição como um “realismo minimal”.

Com isso, o entendimento kantiano do conteúdo de nossa convicção de que existem objetos externos também implica uma restrição da significação desta convicção para nossa prática epistêmica. Pois ela significa que esta convicção envolve apenas o pensamento geral pressuposto em nossos juízos sobre objetos externos de que existe um fundamento externo dos conteúdos espaciais com os quais nos operamos. Isso, e nada mais, está envolvido na concepção da referência de nossas intuições a uma realidade externa. Esta concepção não significa que exista alguma correspondência estrutural entre nossa representação empírica da realidade externa e o fundamento externo de nossas intuições empíricas. A construção de nossa imagem do mundo externo baseia-se apenas em conteúdos dados e a correlação deles segundo regras. Ela não se apoia numa concepção de verdade que transcende os aspectos internos da experiência. A restrição desta concepção a uma mera pressuposição existencial que deixa em validade nossos procedimentos empíricos é expressa claramente em duas reflexões de Kant: “Que nós estamos conscientes de uma relação externa sem conhecer o próprio objeto, mas apenas a forma de nossa relação entre nós e a presença dela, não é problema”.<sup>13</sup> E em refl. 6315 Kant diz do espaço que ele é “imediatamente referido a um objeto..., ainda que não saibamos o que esse seja em si, mas apenas, como ele aparece para nós”.<sup>14</sup>

### **III. Propósitos e problemas da argumentação anti-cética kantiana na segunda edição da Crítica**

Da nova análise kantiana do conceito de existência externa resulta que a convicção comum da existência de objetos externos envolve a concepção de um fundamento não-fenomênico das aparências espaciais. Com isso, esta convicção é entendida de tal modo que, de fato, há espaço para dúvidas céticas. Assim, não é mais possível rejeitar o ceticismo pela mera referência ao entendimento correto da convicção comum. Pois na medida em que a concepção de um fundamento externo de aparências transcende os conteúdos presentes e a ligação deles segundo regras, parece plausível dizer que ela é secundária perante as nossas experiências e lhe atribuir o status de

<sup>13</sup> Refl. 5653, Ak.Pr., vol. 18, pp. 310 (trad. minha).

<sup>14</sup> Ak.Pr., vol. 18, pp. 618-19 (trad. minha).

uma hipótese pela qual tentamos explicar a ocorrência de intuições empíricas. Então, a tese cética é a de que a concepção de um fundamento externo de aparências, e com isso a consciência da própria passividade, é apenas inferida. Por conseguinte, esta convicção deve ser considerada como duvidosa. Pois a hipótese de uma auto-afeção não-consciente, da qual surgem também as aparências espaciais, parece uma explicação igualmente boa para a ocorrência de fenômenos espaciais. Que esta tese cética agora esta no centro da argumentação kantiana mostra-se também na localização do argumento novo: Kant o colocou no contexto da discussão de enunciados existenciais hipotéticos que, sob certas condições, são admitidos pelo segundo postulado do pensamento empírico.

De acordo com isso, a intenção de Kant na “Refutação do Idealismo” é a de mostrar que a concepção da própria passividade, i.é. de um fundamento externo de aparências espaciais, em vez de ser uma hipótese secundária perante nossa experiência, necessariamente está presente na consciência perceptual. Então, a perspectiva da percepção consciente já envolve a concepção da própria passividade. Assim, Kant diz que a tese a ser demonstrada é a de que “nós estamos imediatamente conscientes de uma representação do sentido externo como tal”.<sup>15</sup> Neste sentido Kant também fala de uma „consciência imediata” da existência de objetos externos. Então, não se trata aqui da consciência imediata no sentido de uma presença de conteúdos dados, mas no sentido de uma certa maneira na qual um pensamento está operante na consciência: Não como uma suposição hipotética e inferida, mas como um elemento indispensável da consciência perceptual. Neste respeito, a intenção de Kant na “Refutação do Idealismo” é semelhante com à na justificação do uso das categorias. Com relação a essas Kant quer mostrar que elas necessariamente já estão operantes no nível epistêmico da “síntese da apreensão” e, com isso, em toda consciência perceptual.<sup>16</sup> Por isso, Kant pensava que a estratégia de estabelecer condições necessárias da experiência aplicada na justificação das categorias também é apropriada para justificar a tese da imediatez da experiência externa. No entanto, sem discutir aqui a argumentação kantiana detalhadamente, é preciso destacar um aspecto que mostra que, apesar disso, a „Refutação do Idealismo” possui um papel particular entre os argumentos da Analítica Transcendental: A concepção de um fundamento externo de aparências não é, como as categorias, uma regra da síntese de conteúdos empíricos. Um pensamento sobre a origem dos conteúdos não

---

<sup>15</sup> Refl. 5654, Ak.Pr., vol. 18, p. 312 (trad. minha).

<sup>16</sup> Ver B, pp. 160-61 (SM 162-63).

pode ser entendido como um modo de sintetizar os conteúdos. Se, apesar disso, ele tem a função no tornar possível da experiência, essa deve ser de um tipo diferente das categorias.

A diferença entre o conceito de existência externa e uma regra da síntese teve por consequência que o pensamento de Kant finalmente transcendeu o projeto de provar a imediatez da experiência externa. Pode-se dizer sobre os princípios do entendimento puro que são verdadeiros se eles são condições que tornam possível a nossa experiência. Pois „fenômenos, sendo simples representações, não estão sob nenhuma lei de conexão como àquela que a faculdade conectante prescreve”.<sup>17</sup> No entanto, a pressuposição da “existência de algo fora de mim” – visto que ela se refere a um fundamento das aparências, e não à unidade sintética delas – pode ser errada mesmo que ela esteja operante em nossa experiência, i.é. que a tese de imediatez seja verdadeira. Por isso, nas reflexões sobre a “Refutação do Idealismo” ressalta uma segunda intenção que vai além da tese da imediatez: Tem-se que mostrar, diz Kant, que “nós estamos de fato passivos”, e com isso, que “nossa experiência refere-se a coisas que estão realmente fora de nós”.<sup>18</sup> Então, Kant não intencionou apenas mostrar que a pressuposição de um fundamento não-fenomenal de aparências está operante na percepção consciente, mas também que ela é *verdadeira*. Esta intenção confronta a argumentação kantiana com problemas que transcendem o quadro da sua teoria de experiência. Mas isso seria tema de uma outra investigação.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> B, p. 164 (SM 167).

<sup>18</sup> Refl. 5653, Ak.Pr., vol. 18, p. 317, e refl. 6315, Ak.Pr., vol. 18, p. 618 (trad. minha).

<sup>19</sup> Discuti os argumentos kantianos para a conclusão mais forte em *Kants Widerlegung des problematischen Idealismus*, Göttingen 1993, pp. 112 ss..

O presente trabalho e uma versão revista de uma palestra proferida em 2005 ao Congresso Internacional “A Filosofia em Tempos de Crise”, organizado pelo Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (Guarapuava/PR).

## Resumo

A relação entre os dois argumentos contra o ceticismo acerca do mundo externo, expostos por Kant nas primeiras duas edições da *Crítica da Razão Pura*, tem sido muito discutida. O presente trabalho visa elucidá-la ao investigar as concepções do ceticismo que subjazem aos argumentos kantianos. Na primeira parte do artigo, defende-se a tese de que houve, entre as duas edições da *Crítica*, uma mudança fundamental na visão kantiana do ceticismo e da sua relação com o pensamento comum, da qual resultou a necessidade de introduzir na segunda edição uma nova estratégia anti-cética. Na segunda parte, mostra-se que esta, por sua vez, foi consequência de uma mudança na análise kantiana do conceito de “existência externa” que o pensamento comum pressupõe, reconhecendo agora um elemento realista neste conceito ainda ausente na análise adotada na primeira edição. A parte final do trabalho discute os problemas que surgem desta mudança dentro do quadro teórico da filosofia transcendental kantiana.

## Abstract

The relation between the two arguments against scepticism about the external world which Kant gave in the first and the second edition of the *Critique of Pure Reason* has been widely discussed. This paper aims at clarifying this relation through an investigation of the conceptions of scepticism which are presupposed in the kantian arguments. In the first part of the paper it will be argued that there was a fundamental change in Kant's view of scepticism and of its relation with ordinary thinking which required the introduction of a new antisceptical strategy in the second edition. In the second part, it will be shown that this change was a consequence of a change in the kantian analysis of the concept of “outer existence” presupposed in ordinary thinking, leading to the recognition of a realist element in this concept still absent in the analysis adopted in the first edition. The final part of the paper discusses the problems which arise from this change within the theoretical framework of kantian transcendental philosophy.

**Algumas observações sobre a *Dialética Transcendental*: o fim da *Crítica da razão pura*\***

Paulo R. Licht dos Santos

UFSCAR, São Carlos

**I. A dedução metafísica das idéias transcendentais ou dedução da metafísica especial como idéia necessária da razão**

Em um dos primeiros comentários que se seguem ao silêncio inicial com que a *Crítica da razão pura* foi recebida, Christian Garve assinala um ponto espinhoso da *Dialética Transcendental*: “O autor [Kant] encontra, não sabemos como, um nexa entre as regras lógicas do silogismo e essas investigações metafísicas [acerca da alma, do mundo e de Deus]. Que a premissa maior tenha de ser universal é para Kant um motivo pelo qual a razão presumivelmente procura a universalidade, isto é, a completude total da série do mundo. O silogismo categórico leva-o à psicologia, o hipotético à cosmologia, e o disjuntivo à teologia. O resenhista confessa que não sabe segui-lo nesse caminho” (Garve 1991, p. 44)<sup>1</sup>. Desde Garve, poucos intérpretes têm se sentido à vontade para seguir o caminho apontado por Kant: “uma história improvável”, “uma particular tolice”, diz um intérprete mais recente, dando o tom geral (Walsh 1975,

---

\* O presente ensaio é muito próximo do texto que apresentei em 2004 como parte integrante de minha tese de doutoramento, *Ensaio sobre o problema antinômico na filosofia kantiana*, orientada pelo Prof. Dr. José Arthur Giannotti e financiada pela FAPESP. Aproveito a ocasião para agradecer a todos os que contribuíram com críticas e objeções às formas ainda embrionárias do texto então apresentado: aos Profs. Henry Allison, Daniel Tourinho Peres, João Geraldo Martins da Cunha, Luciano Codato e Vinícius Berlendis de Figueiredo. Gostaria de agradecer, em particular, ao Prof. Giannotti, cujo método peculiar de orientação nos impele sempre a desenhar o próprio horizonte.

<sup>1</sup> A resenha de Garve foi publicada em 1783 na *Allgemeine deutsche Bibliothek*. Um resumo dela já havia aparecido anonimamente em 1782, na *Zugabe zu Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen*, de modo bastante modificado por seu editor, Feder (daí ser conhecida como “resenha Garve-Feder”). É a esta última que se refere Kant nos *Prolegômenos* (Kant 1900; IV, 372-380).

p.175)<sup>2</sup>. Pois, antes de tudo, não se compreende sequer como é que conceitos tradicionalmente investigados pela metafísica especial podem afinal se enraizar em formas silogísticas (*Vernunftschluss*, como o termo alemão indica sugestivamente): “o caráter artificial da dedução metafísica [das idéias transcendentais] reside menos na derivação das idéias do incondicionado a partir do silogismo categórico, hipotético e disjuntivo, respectivamente, do que na assimilação delas às idéias de alma, de mundo e de Deus” (Kemp Smith 1962, p. 439)<sup>3</sup>. Concorde-se ou não com tais apreciações, já se vê o que está em questão: aquilo que por vezes os intérpretes de Kant denominam *dedução metafísica das idéias transcendentais*, em analogia com tarefa e procedimento da dedução metafísica das categorias, na *Analítica Transcendental*: “[as idéias transcendentais] requerem tanto uma dedução metafísica como uma dedução transcendental. Essa exigência é levada a cabo por meio da derivação delas a partir das formas do silogismo e pela prova de que elas exercem uma função indispensável, a uma só vez limitando e dirigindo o entendimento” (N. Kemp Smith 1962, p 426)<sup>4</sup>.

Embora oficialmente a *Crítica* denomine *dedução subjetiva* a derivação das idéias transcendentais a partir da natureza da razão (A 336/ B 393)<sup>5</sup>, os comentadores não estão tomando nenhuma liberdade excessiva quando a comparam com a dedução metafísica dos conceitos puros do entendimento; de fato, apenas seguem o que foi primeiro sugerido pelo próprio Kant: “A analítica transcendental deu-nos um exemplo de como a mera forma lógica de nosso conhecimento pode conter *a priori* a origem de conceitos puros (...). A forma dos juízos (convertida em um conceito da síntese de intuições) produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência. Do mesmo modo podemos esperar que a forma dos silogismos, se for aplicada à unidade sintética de intuições, segundo a norma das categorias, venha a conter a origem de conceitos especiais, que podemos denominar conceitos puros da razão ou *idéias transcendentais* (...)” (A 321/ B 377-378)<sup>6</sup>. Mas estabelecer “a origem *a priori* das categorias mediante a

<sup>2</sup> Cf. tb. Bennett 1974, p. 3.

<sup>3</sup> Tal gênero de crítica ecoa a mais antiga de Schopenhauer, que atribui a razões extrafilosóficas, isto é, históricas, a retomada kantiana dos conceitos cardinais da metafísica especial (Schopenhauer 1949, pp. 576 e 605).

<sup>4</sup> Cf., mais recentemente, Michele Grier (Grier 2001, pp. 130-139).

<sup>5</sup> As citações assinaladas apenas pelas letras A ou B seguidas de algarismos referem-se à paginação padrão da primeira e da segunda edição da *Crítica da razão pura*. Acompanho as traduções apresentadas nas *Referências bibliográficas*, modificando-as quando julgo necessário.

<sup>6</sup> Cf. tb. A 329/ B 386, A 405-6/ B 432.

completa concordância delas com as funções lógicas gerais do pensamento” (B 159) consiste precisamente na tarefa oficial da dedução metafísica, de modo que investigar, a partir da forma lógica dos silogismos, se a razão, como uma faculdade de conhecimento distinta do entendimento, possui conceitos próprios, não é nada mais do que propor uma dedução metafísica desses conceitos (A 321-336/ B 377-393). Ora, isso significa que a *Dialética* propõe mostrar que a *metaphysica specialis* não é, ao menos quanto aos conceitos cardinais investigados pelas três disciplinas que a compõem (psicologia, cosmologia e teologia racionais) mero fato histórico ou criação arbitrária do espírito humano, mas é disciplina que reflete, ainda que de modo distorcido, um princípio *a priori* da razão: “Mesmo o simples esboço de uma ou de outra dessas ciências não é traçado pelo entendimento (...), mas é exclusivamente um produto puro e autêntico ou problema da razão pura” (A 335/ B 392).

Convém deter-se nesse ponto para evitar mal-entendidos, pois, afinal de contas, radicar na razão os conceitos de uma disciplina que é ao mesmo tempo acusada de erro parece ser, se não um contra-senso, incompatível com os desígnios de uma crítica que pretende superar os equívocos e contradições da metafísica tradicional. Que é sob o signo da distorção e do engano que esta última espelha princípios próprios à razão é o que a *Dialética Transcendental* revela por dois caminhos distintos. Em primeiro lugar, indiretamente, pela refutação pormenorizada das inferências dialéticas de cada uma das disciplinas da metafísica especial. Kant resume nestes termos o desfecho dessa refutação: “O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão humana comprova (...) que as idéias transcendentais são para a razão tão naturais como as categorias para o entendimento, embora com a diferença de que as últimas conduzem para a verdade, i. e., para a concordância de nossos conceitos com o objeto, ao passo que as primeiras produzem uma simples aparência, inevitável porém, cujo engano mal se pode afastar mediante a crítica mais penetrante” (A 642/ B 670). Em segundo lugar, chega-se ao mesmo resultado não pela via da refutação, mas pelo exame direto das idéias transcendentais que é levado a cabo sobretudo no “Apêndice à *Dialética Transcendental*” (A 642/ B 670 – A 704; B 732). Aí se mostra que as idéias transcendentais, embora sejam conceitos autênticos da razão, não dão a *conhecer* nenhum objeto específico, mas somente têm alguma validade objetiva na função de princípios reguladores para sistematizar o conhecimento empírico: “(...) afirmo que as idéias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio fornece conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem

entendidas, são apenas conceitos sofisticados (dialéticos)” (A 644/ B 672). É por isso que, não sendo “conceitos de determinados objetos”, elas não podem ter uma dedução *objetiva* no sentido mais próprio do termo: “Nenhuma *dedução objetiva* das idéias transcendentais é propriamente possível, tal como eu forneci com respeito às categorias” (A 336 / B 393).

Assim, a *Dialética* não rejeita como falsos ou enganosos os conceitos com que se ocupa a metafísica especial, uma vez que reconhece serem as idéias transcendentais produtos legítimos da razão. Na verdade, o que a *Dialética* denuncia é o uso impróprio que delas faz o metafísico dogmático: vítima da ilusão que necessariamente adere a elas, o metafísico toma o que é subjetivamente necessário como conhecimento de objetos reais<sup>7</sup>. A esse respeito é preciso algum cuidado: não é porque a razão é sede de uma ilusão necessária que o erro e o falso são inevitáveis ou que as idéias transcendentais sejam falsas em si mesmas. Sem dúvida, todos esses momentos, assim como a verdade, estão inscritos no ato de julgar (A 293/ B 350), mas uma coisa é a ilusão, outra coisa são o erro e a falsidade que ela pode suscitar. O erro consiste em tomar a aparência (*Schein*) de verdade como o verdadeiro, isto é, a ilusão (*Schein*) é a fonte *positiva* de erro, mas não é nem o erro nem o falso. Como se lê na *Lógica de Jäsche*: “O contrário da verdade é a *falsidade*, que, quando é tida por verdade, se chama *erro*. Um juízo errôneo – pois o erro, assim como a verdade, se encontra apenas no juízo – é, pois, um juízo tal que confunde a aparência [*Schein*] de verdade com a própria verdade” (Kant 1900; IX, 53). Por exemplo, em certas circunstâncias particulares, um bastão imerso na água irá nos parecer quebrado (ilusão empírica), mas tal aparência não é em si mesma falsa ou verdadeira, simplesmente é assim que o bastão nos aparece (modificação no sujeito). O erro surge no julgar, mais precisamente, quando, ao considerar uma modificação nossa como propriedade do objeto, julgo que o bastão está de fato quebrado; nesse caso, sucumbindo à aparência, profiro um juízo falso e sou vítima da ilusão. A ilusão transcendental, em contraste com a empírica, adere a conceitos e princípios *a priori* da razão, mas uma e outra, diferentemente da ilusão lógica, não podem ser dissipadas: é “uma ilusão que não se pode evitar, assim como tampouco se pode evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa” (A 297/ B 353).

---

<sup>7</sup> Cf. Rx 5003 (1776-1778): “[Na *Dialética*] tudo tem de provir do sujeito e ser, porém, julgado objetivamente. Por isso, nela as leis subjetivas facilmente passam por objetivas (...)” (Kant 1900; XVIII, 57).

Contudo, uma vez que a ilusão seja revelada como tal, o erro, o engano e o falso *podem* ser evitados, desde que nos abstenhamos de julgar ou, julgando, não consideremos que certas condições especiais em que nos encontramos ou certos princípios subjetivos representem propriedades das próprias coisas, a exemplo do astrônomo que não se deixa enganar pelo tamanho aparente da lua (A 297/ B 354), ainda que não possa deixar de ver o que vê .

Por isso, muito embora a ilusão seja fonte positiva do erro, nenhum erro ou seu correlato, o falso, são, em princípio, inevitáveis; conforme a *Lógica de Jäsche*: “Para evitar erros – e nenhum erro é *inevitável*, ao menos não absoluta ou invariavelmente, ainda que ele o possa ser *de modo relativo* nos casos em que para nós é inevitável julgar mesmo com o risco de errar (...) – temos de procurar descobrir e esclarecer a fonte dos erros, a ilusão. (...). Essa descoberta e explicação da ilusão é de longe um serviço maior para a verdade do que a própria refutação direta dos erros, pela qual não podemos bloquear a fonte deles nem impedir que a mesma ilusão, porque a desconhecemos, em outros casos novamente nos desvie para erros” (Kant 1900; IX, 56). É por isso que a *Dialética*, embora seja a lógica da ilusão, não pode ser vista, apenas, como denúncia da falsidade da metafísica especial ou mesmo como o índice, inconcebível para o pensamento clássico, de que a *falsidade* se aloja necessariamente no coração do saber<sup>8</sup>. No mesmo lance em que revela a ilusão, a *Dialética* abre o caminho para evitar o erro, contornar o falso e dar lugar para um uso correto das idéias transcendentais.

De resto, desde o início do jogo, se não estava decretado o desfecho, já se podia adivinhar o resultado da partida: presumia-se já que a metafísica especial não podia aspirar ao título de ciência de objetos supra-sensíveis por meros conceitos. De fato, reconhece-se a necessidade

---

<sup>8</sup> Com muito acerto Lebrun diz que a investigação kantiana da ilusão transcendental aponta, contra o pensamento clássico, “a ignorância em pleno coração do saber” (Lebrun 1993; p 22). Mas é com muito cuidado que se deve ler a conclusão de Lebrun de que isso significaria que “há uma *falsidade* no coração do conhecimento, que não é *acidental* ...” (Lebrun 1993; p 23; itálico nosso). Decerto, a falsidade não é acidental no sentido de que o erro, com Kant, deixando de ser um conceito *psicológico*, tal como supunha a metafísica clássica (Lebrun 1993, pp. 18-20), aloja-se nas condições do próprio conhecimento: a razão é fonte *positiva* do erro. Mas, em outro registro, a falsidade é acidental, ainda que a ignorância da razão quanto aos objetos da metafísica se instale em pleno coração do saber; pois a ilusão transcendental é, sem dúvida nenhuma, *necessária*, mas não o é o erro: nenhum erro é *absolutamente* inevitável, de maneira que a falsidade, tanto quanto o erro, é, em princípio, contornável, ou seja, é *acidental*. Em outras palavras, a ignorância essencial da razão na metafísica especial não significa a falsidade intrínseca de seus conceitos.

incontornável de uma crítica da razão quando a cosmologia dogmática, caindo em contradição contra a própria vontade, manifesta o que há de infundado em suas asserções aparentemente sólidas: eis “o único caso possível em que a razão manifesta sua dialética secreta, que ela falsamente exhibe como dogmática” (Kant 1900; IV, 430). Assim, o sintoma, a contradição na cosmologia, revela a doença, a dialética natural, e torna possível a prescrição do remédio, a crítica da razão pela razão. Por isso, “a antinomia da razão, que se torna manifesta em sua dialética, é na verdade o erro mais salutar em que alguma vez a razão humana pôde cair, pois que nos impele a descobrir a chave para sair desse labirinto” (Kant 1900; V, 107). Se é sob o signo da *falsidade* e do *erro* que se impõem e se justificam uma crítica e em particular uma *Dialética* como disciplina filosófica, então está suspensa desde o início a legitimidade da metafísica especial como ciência de certos objetos, jamais suscetíveis de serem dados na experiência.

No entanto, se uma dedução objetiva das idéias transcendentais não “é *propriamente* possível”, então é claro que pode haver alguma sorte de dedução objetiva, no sentido menos próprio desse termo. Mais do que isso, ela é até mesmo necessária: “Não se pode servir-se de um conceito *a priori* com segurança sem que se tenha levado a cabo a sua dedução transcendental. As idéias da razão pura não permitem decerto nenhuma dedução tal como a das categorias; mas se ao menos devem ter alguma validade objetiva, ainda que indeterminada, e não representar entes de pensamentos meramente vazios (*entia rationis ratiocinantis*), então uma dedução delas tem de ser totalmente possível, ainda que se distancie daquela que se empreendeu com as categorias” (A 669-670/ B 697-698).

Ao reconhecer a necessidade de uma dedução transcendental *sui generis* dos conceitos puros da razão, voltamos ao ponto de que partimos, ao caminho apontado por Kant que Garve confessava não ter sabido acompanhar: à derivação subjetiva dos conceitos puros da razão. De fato, por mais importante que seja a tarefa de medir que objetividade *sui generis* convém às idéias transcendentais, quer dizer, por mais indispensável que seja essa peculiar dedução transcendental, pois sem ela a razão pode *sempre* arrogar-se o direito de conhecer o supra-sensível por meros conceitos – não se deve perder de vista, no entanto, que tal tarefa e tal dedução são apenas um segundo passo nos assuntos da razão que aspira ao incondicionado e, por isso, pressupõem um passo anterior. Pois só é alguma vez possível determinar *críticamente* a esfera do uso legítimo das idéias transcendentais, caso já se tenha estabelecido a

origem *a priori* delas segundo um princípio. Quer dizer, uma dedução transcendental das idéias (a dedução objetiva *sui generis*) não pode ocorrer sem a sua dedução metafísica (dedução subjetiva). Vale aqui a analogia com a *Analítica*: somente quando já se tem à mão um sistema de conceitos derivados de um princípio puro pode-se perguntar se tais conceitos têm eventualmente realidade objetiva. Pois se conceitos tais como o de causa e o de substância fossem empíricos; se Locke tivesse razão, portanto, e não houvesse alternativa à sua fisiologia dos conceitos, que os deriva por inteiro de impressões sensíveis, então não haveria nenhum sentido em perguntar se possuem um uso além da experiência nem em propor uma dedução transcendental das categorias (A 86-87/ B 119). Em uma palavra, sem uma dedução metafísica não seria sequer possível cogitar se as categorias possuem algum uso independente da experiência (o presumido uso não empírico das categorias na metafísica, mas também o uso delas na experiência como condições de possibilidade da própria experiência).

O mesmo se dá na *Dialética Transcendental*: a decisão crítica acerca da presumida validade objetiva das idéias transcendentais só é efetivamente possível a partir do momento em que se tenha estabelecido a sua origem *a priori* por uma dedução metafísica. Por isso, não pode nem deve ser minimizada a importância desta dedução. De fato, sem ela, as idéias poderiam, em primeiro lugar, passar por conceitos empíricos, fundados nas coisas mesmas. Em segundo lugar, ainda que se reconhecesse que não são representações fundadas nas coisas, as idéias transcendentais poderiam passar por criações arbitrárias do espírito e, sem fundamento nas leis da razão, deveriam ser imediatamente rejeitadas como ficções ou prejuízos. Nesse caso, os conceitos de alma, mundo e Deus não se distinguiriam em rigor das representações de uma mônada sonolenta, de um unicórnio ou de uma montanha de ouro, pois resultariam, tal como estes últimos, da ligação arbitrária de representações ou de conceitos.

Nesse caso, portanto, a própria utilidade positiva de uma crítica negativa, tão enfatizada pelo prefácio à segunda edição da *Crítica*, se tornaria até mesmo incompreensível. Pois admitir Deus, liberdade e imortalidade em vista do *necessário* uso prático da razão, demitindo ao mesmo tempo a pretensão da razão especulativa a conhecimentos transcendentais (B XXX)<sup>9</sup>, redundaria, sem uma derivação subjetiva

---

<sup>9</sup> Cf. de Rubens Rodrigues a bela análise dessa passagem e do Prefácio da segunda edição da *Crítica* (Torres Filho, 2001).

dessas idéias, em conferir legitimidade a conceitos que, embora pensáveis sem contradição graças à distinção entre as coisas consideradas como fenômenos e como são em si mesmas, seriam conceitos inteiramente contingentes, talvez admitidos por motivos extrafilosóficos. Ao fim, ainda estaria certo Schopenhauer que, ao denunciar o caráter infundado da derivação subjetiva das idéias transcendentais, conclui que Kant tomou como produto universal da razão o que, na verdade, não passaria de simples matéria histórica e geográfica: “(...) toda a crítica das três chamadas idéias da razão, portanto toda a *Dialética* da razão pura, é, em certa medida, o objetivo e o fim de toda a obra, e, no entanto, essa parte polêmica não possui, em rigor, interesse inteiramente universal, duradouro e puramente filosófico, como a parte doutrinal que a precede, i. e., a Estética e a Analítica; a *Dialética* possui apenas interesse temporal e local, uma vez que se refere, em especial, aos principais momentos da filosofia que estava em vigor na Europa até Kant (...)” (Schopenhauer 1949, p. 605).

O que Schopenhauer deixa escapar, ao voltar os olhos para o aspecto polêmico da *Dialética*, mais visível, não é apenas que há um lado positivo subjacente à destruição da metafísica dogmática (o inventário sistemático das idéias transcendentais), mas é também, e sobretudo, que a crítica à razão dialética, longe de ser circunstancial, é inseparável da compreensão radical do problema mesmo que exige e justifica a *Crítica*. A *Crítica*, secundada pelos *Prolegômenos*, observa que a incapacidade de Hume em resolver a contento o problema da causalidade se deve, acima de tudo, ao fato de o filósofo não ter representado em toda a sua extensão o problema que ele mesmo levantou: “Os erros céticos desse homem, no demais porém tão penetrante, surgiram de um defeito que ele tinha em comum com todos os dogmáticos, a saber, que não examinou sistematicamente todas as espécies de síntese *a priori* do entendimento (A 767/ B 795)”. Mas o que vale para o entendimento vale também para a razão e para a antinomia, pois aqui também, e sobretudo aqui, em que os conceitos não podem ser confirmados ou negados na experiência, a investigação sistemática é a um só tempo sinônimo de crítica e garantia de eficácia, que o dogmático e o cético não podem alcançar na ausência de um exame integral ou *sistemático* dos problemas. Por isso, a questão da validade objetiva dos conceitos puros da razão, posta em circulação pela antinomia, só pode ser definitivamente resolvida se o problema, primeiro revelado em um único caso, for representado de modo sistemático, isto é, se houver uma dedução metafísica de tais conceitos. Assim, de todos os ângulos que se

olha, vê-se que uma dedução transcendental (em sentido amplo) das idéias transcendentais não pode ser levada adiante sem a dedução metafísica delas, que mostre de modo sistemático que são conceitos necessários da razão e, ainda que puros, possuem uma pretensão à objetividade, que deverá então ser criticamente aferida.

É nítido que esse quadro, ao sublinhar a importância da derivação subjetiva das idéias transcendentais, contrasta em muitos pontos com a imagem que às vezes se tem dessa parte da *Dialética*. Kant mesmo é responsável, ao menos em parte, pelo pouco apreço que se costuma conferir à derivação subjetiva das idéias. Admitindo a dificuldade, Kant atribui-a ao caráter introdutório e à feição necessariamente abstrata da exposição, que a essa altura não pode oferecer nenhum exemplo. Sugere então ao leitor, para superar a dificuldade, que espere o desenvolvimento da investigação (A 302/ B 359). Dessa maneira, somos naturalmente impelidos a deixar para trás a análise do nexos entre as formas lógicas da razão e as idéias transcendentais, para então procurar alguma luz na crítica subsequente das falácias da metafísica dogmática. Assim, a refutação das falácias da metafísica ou o aspecto negativo da *Dialética*, em que “dialética” é sinônimo de sofisticado e de ilusório, acaba por sobrepor-se à fundamentação do sistema das idéias que a própria refutação pressupõe. Exemplo desse equívoco, propiciado pela sugestão de Kant, nos dá a própria *Resenha Garve-Feder*: “O autor [Kant] aplica esse juízo universal [de que, sendo dado o condicionado, tem de ser dada integralmente a série das condições] a todas as investigações capitais da psicologia, da cosmologia e da teologia especulativa; como em geral ele determina isso e procura justificá-lo, tornar-se-á compreensível em algum grau, embora não completamente, no que *se segue* [isto é, na refutação das falácias da metafísica especial]” (Garve 1991, p. 14). Como resultado, somos induzidos a julgar não só que a derivação subjetiva das idéias transcendentais possui um caráter subsidiário ou acessório na economia da *Crítica*, mas também que a *Dialética* é, antes de tudo, uma *coleção* de argumentos *contra* a metafísica tradicional.

É claro que não se pode diminuir a importância da crítica às falácias da metafísica dogmática. Afinal, como lógica da aparência ou da ilusão, a *Dialética* não apenas explica como alguma vez princípios subjetivos da razão puderam passar por determinações dos próprios objetos, mas também esclarece, nesse mesmo movimento, como evitar os erros de que foi vítima a metafísica dogmática. No entanto, o que não se pode perder de vista é que a tarefa negativa da *Dialética* supõe

precisamente a parte positiva, isto é, que a crítica efetiva à metafísica dogmática tem como condição prévia o inventário sistemático das idéias transcendentais. Dito de outro modo, a dedução metafísica das idéias nos diz que a metafísica especial se debruça sobre conceitos capitais que, embora maltratados ou incompreendidos por essa disciplina, não foram forjados arbitrariamente<sup>10</sup>; depois, mas somente depois, é que se pode aferir se esses conceitos comportam alguma objetividade. Se o resultado é negativo (não há conhecimento teórico do supra-sensível), não é por isso que se deve, sem mais, lançar ao fogo os conceitos cardinais investigados pela metafísica especial: estaríamos renunciando, então, à nossa própria razão, que segundo suas regras produz necessariamente tais conceitos.

Se assim somos levados a entrever o importante papel da dedução metafísica das idéias transcendentais na economia da *Crítica*, não deveríamos dedicar-nos desde já ao estudo da conexão entre as formas do silogismo e a metafísica especial, o ponto que Garve confessou ter sido incapaz de compreender? Embora esse seja o alvo, pois afinal é preciso um dia saber como é levada a cabo a derivação subjetiva das idéias, dev-se compreender melhor, antes de tudo, qual a *função* que a derivação subjetiva das idéias é chamada a exercer na *Dialética* e, por extensão, como tal derivação reverbera em toda a *Crítica*. Pois tenha a dedução metafísica êxito ou não, a função que lhe é destinada no mecanismo permanece a mesma, mas não pode ser revelada pela mera análise das peças que o compõe. Esse ponto de vista é, sem dúvida nenhuma, parcial e provisório, pois não considera parte substancial da questão; ainda assim, não deixa de ter sua importância, pois nos permite examinar mais de perto o que de algum modo já se pôde entrever: que não se pode resumir a *Dialética Transcendental* pela sua face mais visível, a da refutação da metafísica dogmática.

Mas se dessa maneira percebemos que não é lícito tomar a parte pelo todo, a refutação das falácias da metafísica especial pelo significado geral da *Dialética*, devemos nos precaver, por outro lado, para não ir ao extremo oposto, tomando como todo o que é apenas resultado parcial. Pois é apenas parte da história, contrapartida da refutação da metafísica clássica, a explicação da função das idéias transcendentais como princípios reguladores do uso empírico do entendimento. Sem dúvida,

---

<sup>10</sup> “As idéias da razão pura não podem nunca ser em si mesmas dialéticas, mas unicamente seu mero abuso tem de fazer que se origine delas uma aparência enganosa para nós; pois nos são propostas pela natureza de nossa razão (...)” (Kant A 669/ B 697)

essa função que é reservada às idéias é resultado inegável, resultado que confere à *Dialética* a clara orientação física que ela exhibe em diversas partes e é tão bem caracterizada no balanço que Kant faz da empreitada crítica: “a vocação [*Bestimmung*] autêntica dessa faculdade superior [a razão] é a de servir-se de todos os métodos e princípios desses métodos tão-somente para indagar a natureza, até o mais íntimo, segundo todos os princípios possíveis da unidade, entre os quais o da unidade dos fins é o mais elevado, mas nunca para ultrapassar os seus limites, fora dos quais só há, *para nós*, o espaço vazio” (A 702/ B 730). No entanto, sem negar a orientação física da *Dialética*, se lembrarmos que cada uma das idéias transcendentais não é senão um modo ou expressão de um único princípio, o princípio do incondicionado, temos de reconhecer que o uso das idéias transcendentais como idéias reguladoras está longe de exprimir a *inteira* vocação da razão e de esgotar a função de um princípio que, afinal de contas, não se satisfaz senão com o incondicionado.

Na verdade, é o exame mesmo desse princípio que confere o aspecto propriamente metafísico à *Dialética*; conforme os *Prolegômenos*: “O uso na experiência, ao qual a razão limita o entendimento puro, não preenche a própria vocação [*Bestimmung*] integral da razão” (Kant 1900; IV, 328). Ora, o espaço vazio que a *Crítica* deixou para a metafísica especulativa não se figuraria então como um espaço aberto para a realização, por outro caminho, da “vocação integral da razão” e da metafísica por ela visada? De fato, é a mesma *Crítica* que, logo depois de ter sublinhado a orientação física da razão no balanço do empreendimento crítico, nos faz ver que a vocação integral da razão se exprime pelo “desejo irreprimível” em ir além da experiência possível: “deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e talvez apenas por um mal-entendido dão ocasião a erros, mas constituem efetivamente a finalidade do esforço da razão. Pois, de outro modo, a que causa atribuir o desejo irreprimível de firmar o pé em qualquer parte além dos limites da experiência (...)? Possivelmente, será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, no do uso *prático*” (A 795-6/ B 823-4). Ou seja, o limite imposto à razão não significa senão a abertura para a realização plena, por outro caminho, da vocação da razão em ir além da experiência possível. Mas se é assim, não se afiguraria que tal abertura e realização seriam, em rigor, exteriores à própria crítica à razão especulativa? Quer dizer, não constituiria a delimitação do alcance da

razão tão-só *o meio* posto à disposição de fins dados em outro lugar, mas não *a finalidade* mesma da primeira *Crítica*?

\*\*\*

Foi a filosofia popular, da qual Garve é representante ilustre, que primeiro estimou ser a finalidade da *Crítica da razão pura* a limitação imposta à razão especulativa: “O fim próprio dessa obra é determinar os limites da razão, e seu conteúdo mostra como a razão transgride inteiramente esses limites toda vez que afirma algo sobre a realidade de qualquer coisa” (Garve 1991, p. 35). E justamente a determinação dos limites da razão é que seria a contribuição decisiva: a *Crítica* “(...) propicia-nos uma compreensão mais distinta dos limites do nosso entendimento. Por esse aspecto o livro é muito importante” (Garve 1991, p. 51). Não é de outra maneira que também Johann Schulze, aos olhos de Kant o seu intérprete mais autorizado<sup>11</sup>, julga a *Crítica*: “O fim [*Zweck*] da crítica da razão de Kant não é nada menos do que levar a razão a seu verdadeiro autoconhecimento, investigar a legitimidade sobre a qual ela funda a pretensa posse de conhecimentos metafísicos e, precisamente desse modo, estabelecer os verdadeiros limites além dos quais não lhe é lícito ultrapassar, caso não queira enredar-se num campo vazio de meras fantasias (...)” (Schulze 1968, p. 14).

Se ambos os intérpretes avaliam a tarefa da *Crítica* em termos convergentes, a conclusão que tiram, no entanto, é diametralmente oposta. Por Kant ter demonstrado *a priori* os limites da razão teórica e, desse modo, a impossibilidade de toda metafísica dogmática, Garve, ou melhor, o Garve modificado e editado por Feder, conclui por sua própria conta: “temos de permanecer, como nossa realidade última, na *sensação* mais forte e duradoura ou na *aparência* mais forte e duradoura. Isso é o que o entendimento comum faz” (Garve 1991, p. 17)<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. de Kant: *Erklärung in der litterarischen Fehde mit Schlettwein* ( 29 de maio de 1797) (Kant 1900; XII, 393).

<sup>12</sup> A partir de um comentário de Garve sobre a teologia podemos entrever o que este pensa em geral da tentativa kantiana de suplantarmos pelo uso prático o que a razão não alcança em seu uso teórico: “É bem verdade que somente o sentimento moral torna importante para nós os pensamentos acerca de Deus; nossa teologia apenas conduz ao aperfeiçoamento do primeiro. Mas que seja possível conservar esse sentimento e as verdades nele fundadas depois que todas as demais sensações referentes à existência das coisas e as teorias daí extraídas foram suprimidas; que se possa morar e viver no reino da Graça, depois que o reino da Natureza tenha desaparecido diante de nossos olhos – isso, creio eu, entrará na cabeça e no coração de muitos poucos homens” (Garve 1991, p. 49). Ou

Já Schulze é mais refinado. Compreende que o limite que a *Crítica* impõe à razão teórica tem uma utilidade positiva, pois que abre espaço para a crença racional e para uma “metafísica prática”, ciência da razão cujos princípios *a priori* se fundam no fazer (cf. Schulze 1968, p. 250). No entanto, o que Schulze dá com uma mão retira com outra, pois ao fim considera duplamente ilegítimo avaliar a *Crítica da razão pura* levando em conta todo interesse que possa estar vinculado à investigação crítica. Primeiro, sustenta que a verdade da *Crítica* deve repousar na própria força demonstrativa de suas proposições, não nas conseqüências que eventualmente possamos tirar delas: se considerássemos no que é puramente especulativo algum interesse (portanto, também o interesse prático e a moral), poderíamos ser vítimas de tal pressuposto [*Voraussetzung*], inserindo nas premissas o resultado que se quer alcançar (Schulze 1968, p. 247). Segundo, mesmo que em tese seja possível apelar para o interesse prático para avaliar a *Crítica*, ainda assim tal expediente seria precipitado, uma vez que Kant não teria ainda publicado o seu “sistema da moral pura”. Lançada assim à sua própria sorte, a *Crítica da razão pura* não poderia ter outro fim senão limitar a razão teórica; daí é só um passo declarar a mais completa indiferença da religião e da moral para com a *Crítica*: “Tanto quanto compreendo, o moralista e o teólogo não estariam minimamente preocupados em saber se quem tem razão é Kant ou qualquer outro de nossos amados metafísicos” (Schulze 1968, p. 251). E se acaso Kant tiver razão, tanto melhor para ele: demonstrando que o conhecimento de Deus repousa não no saber, mas na crença racional, o sistema kantiano conviveria “da maneira mais esplêndida com a religião cristã” (Schulze 1968, p. 253). Note-se que essa interpretação poderia passar por justa paráfrase de certas passagens da *Crítica*, não tivesse o matemático e pastor de Königsberg transitado sem mais da crença racional para o conhecimento revelado e, a seguir, para os mistérios da religião: “se é demonstrado que mesmo o conhecimento natural de Deus repousa não no saber, mas na crença, então esse conhecimento tem de valer-se tanto mais do conhecimento revelado”; assim, “todas as objeções metafísicas contra os mistérios da religião não podem ser nada mais do que artifícios sofisticos vazios, por maior que seja a pretensão do saber filosófico com o qual se apresentam” (Schulze 1968, p. 254). Sustentando a indiferença da religião para com o exame da razão levado a cabo pela *Crítica*; deixando

---

seja, para Garve, o idealismo transcendental, longe de tornar possível a moral neste mundo, arruinaria a própria efetividade dela.

entrever que, no fundo, a religião possui uma verdade que dá a medida da verdade da *Crítica* (pois afirma que é esta que convive esplendidamente com a religião cristã<sup>13</sup>); supondo que a moral se funda na religião cristã e esta, por sua vez, no conhecimento revelado e nos mistérios da religião, impenetráveis para a filosofia – então que lugar poderia ainda Schulze reservar para a razão, ainda que diga ser a religião matéria de crença racional? Não estaria desse modo entre aqueles que, segundo Kant, querem furtar-se à crítica e ao exame livre e público da razão apelando para a santidade da religião? (A XI n.).

Claramente se vê que Garve e Schulze, embora abracem conclusões opostas, supõem que o limite imposto à razão especulativa pela *Crítica* não significaria nada menos do que o fim, isto é, a morte da metafísica, entendida como *conhecimento* do supra-sensível: permanecer no sensível como última realidade, propõe o filósofo popular; elevar-nos acima do mundo sensível por meio do conhecimento revelado e dos mistérios da religião, recomenda o advogado da religião cristã.

Decerto, nenhum deles inventa nada ao dizer que a *Crítica* possui um aspecto eminentemente negativo, que redundaria na demonstração *a priori* da impossibilidade de qualquer disciplina que pretenda conhecer o supra-sensível por meros conceitos. Kant mesmo enfatiza que toda filosofia pura, não sendo senão disciplina para determinar limites e evitar erros, jamais pode servir de instrumento (órgano) para ampliar o conhecimento e descobrir a verdade (Kant A 795/ B 824). Mas daí não se pode inferir que o fim último da *Crítica* se esgote com a demonstração *a priori* dos limites da razão nem que ela tenha passado o atestado de óbito da metafísica como *conhecimento* do supra-sensível – e isso no interior da própria *Crítica*, ao contrário do que supunha Schulze. Pois é a mesma *Crítica* que afirma que “sempre iremos retornar à metafísica como a uma amada de quem nos afastamos, porque (...) nela fins essenciais estão em jogo” (A 849/ B 877). E não se pense que se trata apenas daquela metafísica que não vai além da física, a metafísica da natureza, pois é questão aqui de “fins essenciais” do homem, em relação aos quais o conhecimento da natureza constitui apenas meio: “Portanto, todos os preparativos da razão, no trabalho que se pode chamar filosofia pura, estão orientados na verdade apenas para os três problemas mencionados [liberdade da vontade, imortalidade da

---

<sup>13</sup> Na verdade, a *Crítica* afirma o contrário: “(...) e apenas acreditaremos estar em conformidade com a vontade divina, quando considerarmos santa a lei moral que a razão nos ensina com base na natureza das próprias ações (...)” (A 819/ B 847).

alma e existência de Deus]” (A 800-801/ B 828-829)<sup>14</sup>. Afinal, longe de ser o filósofo que põe fim a uma metafísica que reconhece como já terminal, Kant é o filósofo que, inscrevendo a *filosofia crítica* na própria história da metafísica, ou melhor, descrevendo a história da metafísica do ponto de vista da filosofia crítica, assinala que o fim último da crítica da razão pura é a fundação de uma metafísica, no sentido mais forte desta palavra – passagem do sensível para o supra-sensível. Conforme *Os Progressos da metafísica*:

A filosofia transcendental, isto é, a doutrina da possibilidade de todo conhecimento *a priori* em geral, que é a crítica da razão pura, (...) tem como fim a fundação de uma metafísica, cujo fim, por sua vez, como fim último da razão pura, visa à extensão dos limites do sensível para o campo do supra-sensível, o que é uma ultrapassagem que, para não ser um salto arriscado, tampouco uma transição contínua na mesma ordem de princípios, faz necessária, no limite de ambos os domínios, uma suspeita que trave o progresso. (Kant 1900; XX, 272).

Não deixa de surpreender que nessa passagem Kant identifica a *crítica* com a própria filosofia transcendental, ao passo que antes lhe concedia o papel de simples *propedêutica* para ela (A 11/ B 25; A 841/ B 869). Mas o importante para nós agora é observar que, na avaliação de Kant, a *Crítica*, ao menos quanto *ao fim* que a norteia, não é ciência dos limites da razão. Sem que o deixe de ser (pois a passagem do sensível ao supra-sensível não é supressão de limites, mas ultrapassagem), é doutrina que tem por fim mais próximo a fundação de uma metafísica – cujo fim último, por sua vez, não é nada menos do que a transição para o supra-sensível. Assim, a *Crítica*, sobretudo se observarmos os seus desdobramentos mais distantes, está longe de recomendar que nos atenhamos ao sensível como última realidade; mas igualmente está longe de propor que façamos a transição do sensível para o supra-sensível pelos mistérios da religião ou pelo conhecimento revelado.

Sem dúvida, é bastante conhecida a passagem do segundo prefácio da *Crítica* de que foi preciso suspender [*aufheben*] o saber para obter lugar para a crença (B XXX). Afinal não estaria certo Schulze, ao supor que a prerrogativa da razão termina exatamente onde começa a da religião? Mas se o prefácio à segunda edição, apesar de tudo o que diz em contrário, pudesse ainda dar a impressão de uma recaída de Kant no dogmatismo ou no misticismo, as páginas finais da *Crítica* mostram que o apelo para a crença (*Glauben*) está longe de significar o recurso

<sup>14</sup> Cf. tb. *Crítica do Juízo* (Kant 1900; V, 473).

extremo a um sentimento inexpugnável à razão. Indica-o, antes de tudo, o fato de que a crença moral permanece na alçada da razão: “crença moral da razão” – *moralischer Vernunftglaube* (Kant 1900; IX, 73). Como entender isso?

A crença, assim como o saber, não exprime senão a *convicção* do sujeito quanto à verdade de um juízo (o assentimento, ou melhor, o considerar-verdadeiro – *Fürwahrhalten*). Contrapõe-se, assim, à *persuasão*, este sim um assentimento de valor meramente privado e incomunicável, baseado na “natureza particular do sujeito” (A 820/ B 848): “Não posso *afirmar* nada, i. e, proferir como um juízo válido necessariamente para todos, senão o que produz convicção. A persuasão posso guardar para mim, se me sinto bem nela, mas não posso nem devo querer torná-la válida fora de mim” (A 821-2/ B 849-850). Não é, pois, a ausência de razão, quer dizer, de regras ou de critérios comunicáveis, que distingue *Glauben* e *Wissen*, mas tão-só a *modalidade* da convicção do sujeito que julga. De fato, a distinção entre opinião, saber e crença é modal, diz respeito à relação do juízo com o entendimento – “uma ocorrência em nosso entendimento”, diz a *Crítica* (A 820/ B 848)<sup>15</sup>. Se tenho consciência que considero algo verdadeiro baseado em um fundamento que é subjetiva e objetivamente suficiente, então sei algo; mas se tenho consciência de que considero algo verdadeiro em virtude de um fundamento apenas subjetivamente suficiente, então acredito em algo. Este último caso se dá apenas na moral (somente por analogia há uma crença doutrinal), caso em que se considera algo verdadeiro em virtude de um fundamento que é necessário apenas subjetivamente: “No saber ainda se ouvem as razões em contrário, mas na crença não, porque nesta não importam fundamentos objetivos, mas o interesse moral do sujeito” (Kant 1900; IX, 72). O que se anuncia na crença, pois, é doutrina kantiana dos postulados da razão prática: a necessidade (subjetiva) de admitir a existência de Deus, imortalidade da alma e liberdade como autocracia, para a consecução de um fim necessariamente posto pela lei moral, isto é, para a realização, neste mundo, do sumo bem, perfeita união da virtude com a felicidade (A 828/ B 856). Note-se que a lei moral é conhecida *a priori*; matéria de saber, portanto. Na verdade, matéria de fé são apenas aqueles três objetos (na passagem citada, porém, Kant menciona apenas Deus e imortalidade), que são

---

<sup>15</sup> Conforme a *Lógica de Jäsche*, a opinião é um juízo problemático, a crença um juízo assertórico e o saber, apodíctico (Kant 1900; IX, 66).

admitidos como condições que tornam possível não a própria ação moral, mas sim a realização do fim necessário que é posto pela lei moral.

Portanto, suspender o saber para obter um lugar para a crença está longe de significar que se contorna a crítica mais radical para tomar um atalho que enfim dê acesso, pelos mistérios da religião cristã, a outros objetos, não sensíveis e mais elevados. A formulação de Kant nos *Progressos da metafísica* é mais prudente, ao sugerir que a suspensão da teoria tem, como contrapartida, não o não-saber, mas outra sorte de *conhecimento*: “um conhecimento prático-dogmático e um saber da constituição do objeto [supra-sensível], na plena renúncia a um conhecimento teórico (*suspensio iudicii*)” (Kant 1900; XX, 297)<sup>16</sup>.

Ora, se a determinação da metafísica, quanto ao fim último, é fazer a passagem do sensível para o supra-sensível, então já se vê que essa disciplina só vem a erigir-se em saber (“conhecimento prático-dogmático”) por meio da filosofia prática, que, fundada na lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade, confere “realidade objetiva” às idéias transcendentais:

O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de *um* sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (o de Deus e da imortalidade) que, sendo meras idéias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com o conceito de liberdade e adquirem consistência e realidade objetiva com ele e através dele, isto é, a sua *possibilidade* é *provada* pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta idéia revela-se mediante a lei moral (Kant 1900; IV, 3).

Haveria, nos *Progressos da metafísica* ou na *Crítica da razão prática*, algum realinhamento posterior à primeira *Crítica*, ou encontraríamos apenas linhas de continuidade, sem grandes rupturas? Para que pudéssemos responder à questão seria preciso examinar no pormenor tudo o que se passa entre a primeira e a terceira *Crítica*, tarefa de reconhecida complexidade. Mesmo no interior da primeira *Crítica* já existe a dificuldade em saber se a concepção de liberdade transcendental, apresentada no contexto da cosmologia, se harmoniza perfeitamente com a concepção de liberdade prática, exposta na própria *Dialética* e no *Cânon* da razão pura, a ponto de não ser descabida “a dúvida sobre a

<sup>16</sup> Dogmático aqui não se refere ao dogmatismo já denunciado como abusivo, mas ao procedimento demonstrativo da razão (segundo princípios *a priori* seguros), necessário para toda ciência e, portanto, para a metafísica fundada como ciência (B XXXV).

coerência da inteira investigação de Kant sobre a liberdade na *Crítica da razão pura*” (Allison 1983, p. 315)<sup>17</sup>. Agora, porém, a questão não é essa, nem mesmo se trata de apresentar aqui as linhas fundamentais da filosofia prática (o que, a bem da verdade, se converteria em resumo de valor bastante duvidoso). A questão é saber que lição se pode tirar, quanto à derivação subjetiva das idéias transcendentais, desse *desdobramento* posterior da filosofia crítica; desdobramento que, implique ou não um posterior realinhamento conceptual, está contido, ao menos como programa, já na primeira *Crítica*<sup>18</sup>. Inicialmente isto: só é possível sustentar que, por meio do conceito da liberdade revelado pela lei moral, se faz a ultrapassagem do sensível para o supra-sensível, conferindo assim realidade objetiva aos demais conceitos puros da razão, porque se supõe como demonstrado que tais idéias têm origem na razão, são conceitos *necessariamente* postos por ela.

Vê-se, pois, pela mera análise da função da dedução subjetiva das idéias na filosofia crítica, como é impróprio reduzir a inteira *Dialética Transcendental* a uma orientação física. Não se quer dizer de modo algum que a refutação da metafísica clássica e a investigação da função da razão no campo da experiência possível (como idéias reguladoras) possam ser ignoradas; estes dois pontos, aliás, são afins, pois limitar a razão especulativa, concedendo-lhe apenas uma função imanente no campo da experiência possível, equivale a indeferir-lhe toda pretensão a conhecer por meros conceitos o que ultrapassa o sensível.

---

<sup>17</sup> Para uma apresentação dessa questão e para a tentativa de conciliar a liberdade transcendental e a liberdade prática, cf. Allison 1983, pp. 310-329.

<sup>18</sup> Não queremos dizer que o desdobramento ulterior já esteja contido *in nuce* na *Crítica da razão pura*. Seria um despropósito, pois a essa altura Kant está longe de escrever as outras duas *Críticas* e de imaginar todas as dificuldades que têm pela frente. Queremos apenas dizer que a *Crítica* faz um primeiro *ensaio* (“*Versuch*”; A 804/ B 832) para resolver pela via da prática os três problemas cardinais da razão, para os quais tendem, como finalidade última, todo o uso especulativo da razão e toda a metafísica (B 395 n.; A 798/ B 827). Note-se que tal ensaio, contrariamente ao que é sugerido por Schulze, não é exterior à *Crítica*. De fato, a própria idéia transcendental, como modalidade do incondicionado, reclama uma solução que não pode ser satisfeita nem pela especulação nem pela função imanente da idéia como princípio regulador do uso empírico do entendimento: “a experiência não preenche a própria vocação integral da razão” (Kant 1900; IV, 328). Na verdade é o metafísico dogmático que pensou ser da ordem da teoria o que desde o início tinha interesse prático: “(...) como também a aparência dialética não é aqui somente enganosa quanto ao juízo, *mas ainda quanto ao interesse* que aqui se torna relativamente ao juízo, esta aparência é atraente e sempre natural e assim permanecerá para todo o futuro” (A 703-704/ B 731-732; itálico meu). Ou seja, a *Dialética* é não apenas a crítica da ilusão que nos faz julgar como objetivo o que é meramente princípio subjetivo, mas é também a crítica da ilusão que *nos faz tomar como próprio ao interesse teórico o que é da ordem do interesse prático*. Portanto, isolar ou desconsiderar a dimensão prática contida já na crítica da razão pura é sucumbir à mesma ilusão de que é vítima o metafísico dogmático.

Apenas se quer dizer, olhando para o prolongamento da filosofia crítica, mais distante porém mais revelador, que esse resultado está longe de esgotar o papel que é conferido à dedução metafísica das idéias. Mais do que isso, no plano da relação entre meios e fins, a *finalidade* da *Crítica*, se acreditarmos na avaliação de Kant nos *Progressos da metafísica*, não é explicar o que torna possível o conhecimento da natureza, incluindo aí o papel das idéias transcendentais como idéias reguladoras, mas é realizar o fim último da metafísica: “a crítica da razão pura, (...) tem como fim a fundação de uma metafísica, cujo fim, por sua vez, como fim último da razão pura, visa à extensão dos limites do sensível para o campo do supra-sensível” (Kant 1900; XX, 272).

Ora, ao tentar esclarecer a função essencial da derivação subjetiva das idéias pelo seu prolongamento mais remoto não acabamos por misturar indevidamente dois domínios, o teórico e o prático? Na verdade, não é questão de domínio, de uma região do ser que seria acessível apenas para certas leis da razão, com exclusão de outras, mas é questão de diferença de uso da *mesma* razão. É digno de nota que já a própria escolha do termo *idéia* para os conceitos puros da razão reflete o duplo emprego das idéias. Contra-pondo-se à tradição filosófica mais imediata, que utiliza *idéia* com o sentido de representação em geral (idéia do vermelho, de dor, de causa, etc.), Kant busca o sentido do termo em Platão e esclarece, dizendo ter entendido Platão melhor do que este teria entendido a si próprio, que *idéia* é termo originado, principalmente, de preocupações práticas; apenas depois é que teria sido transposto ao que é da ordem do conhecimento teórico (A 310/ B 366 – A 320/ B 377). Como também esclarece a Reflexão 5649: “os conceitos puros da razão, Deus, liberdade e outro mundo, são propriamente de origem moral” (Kant 1900; XVIII, 297)<sup>19</sup>. E se a própria escolha do termo aristotélico *categoria* procura assinalar, em primeira linha, o uso empírico dos conceitos do entendimento, como chaves para a experiência possível (embora a origem *a priori* de tais conceitos também habilite seu uso prático), já o termo *idéia*, em conformidade com sua

<sup>19</sup> Nesse contexto é que faz algum sentido o fragmento dos *Progressos da metafísica* em que Kant atribui à moral a origem da filosofia crítica: “(...) 4. Deus, liberdade e imortalidade. 5. [Os antigos filósofos] concordavam facilmente a propósito de Deus e da imortalidade, mas não acerca da liberdade. 6. *A origem da filosofia crítica é a moral*, em vista da imputabilidade das ações. A esse respeito, conflito infundável” (Kant 1900; XX, 335; itálico meu). Já que liberdade, ao lado das outras duas idéias, é sobretudo conceito de interesse prático, então se compreende por que a origem da filosofia crítica estaria na moral: o conflito acerca da liberdade, o qual não se manifesta nas demais idéias, exige uma crítica da razão para ser definitivamente dirimido. Encontraríamos aqui outro modo de afirmar que o problema antinômico é uma das origens da *Crítica*?

presumida origem platônica, deve espelhar no mesmo lance os dois usos da razão que busca o incondicionado, o especulativo e o prático (Kant 1900; XX, 318).

Aonde chegamos enfim? Kant distingue uso teórico e prático da razão e na *Dialética Transcendental* dedica-se imediatamente aos problemas que envolvem o uso especulativo da razão. Não se deve esquecer, porém, que não se trata de duas razões, a razão teórica e a razão prática, mas sim da mesma razão que comporta dois usos, os quais envolvem a mesma legalidade e o mesmo conjunto de conceitos. O crucial é que, seja qual for o uso que a razão lhes dê, as idéias transcendentais não são senão diferentes modos do incondicionado, exprimindo “o desejo irreprimível de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência”. Assim, do ponto de vista da função que desempenha no inteiro sistema crítico, a dedução metafísica das idéias e, com ela, a *Dialética*, mais do que etapa preliminar da destruição da metafísica, mostra-se como momento indispensável de sua construção, uma etapa que torna possível a transição do sensível para o supra-sensível por meio do conceito de liberdade.

\*\*\*

Antes de prosseguir, convém fazer um balanço parcial. Em grandes linhas tentamos mostrar, pelo desdobramento posterior da filosofia crítica, a função que cabe à derivação subjetiva dos conceitos da razão: etapa preliminar para a aferição da objetividade peculiar das idéias e, desse modo, etapa necessária (embora não suficiente) para a construção da metafísica. Dessa maneira, aferimos pelos efeitos, por assim dizer, a envergadura da questão, o que tem a vantagem de pôr em evidência tanto a tarefa positiva da *Dialética Transcendental* como a finalidade da própria *Crítica*. No entanto, até o momento as coisas permanecem como que suspensas no ar: afinal de contas, por que começar por esse lugar e não por outro? Se nossa intenção não é outra senão trazer à luz do dia a tarefa positiva que subjaz ao lado destrutivo da *Dialética*, então parece que qualquer outra questão, a idealidade do espaço e do tempo ou a dedução transcendental das categorias, por exemplo, poderiam servir ao mesmo propósito. De fato, se a *Crítica* se propõe a ser investigação sistemática, em que cada parte se relaciona com as demais em vista de um todo, então tocar um ponto é tocar os demais. Mas precisamente o que à primeira vista parece desqualificar

nossa estratégia na verdade a justifica. A exigência crítica de sistematicidade tem sua razão de ser sobretudo onde se reconhece o erro: nos assuntos da razão, a parcialidade é cúmplice da falsidade, tanto quanto a organização sistemática é garantia contra erros (B XXXVII). Por isso, se se faz necessária uma dedução metafísica das idéias transcendentais, é porque o problema crítico, introduzido na forma do conflito da razão consigo mesma na cosmologia, não pode ser respondido sem que se faça o inventário sistemático dos conceitos puros da razão. Não deixa de ser curioso observar e, para nós, digno de reflexão, que a realização do fim último da metafísica pelo caminho da *Crítica* tem como ponto de partida precisamente o que dobra tal pretensão: o conflito da razão consigo mesma na cosmologia. Daí que, depois de termos partido da dedução metafísica das idéias para avançar até o prolongamento mais distante da *Dialética* nos *Progressos da metafísica*, queiramos agora recuar um passo, se não para compreender o princípio da *Crítica* ou seu início cronológico, ao menos para dar conta de sua gênese (parcial, sem dúvida, pois é recortada uma única questão entre outras concorrentes).

## II. A antinomia e a gênese da Crítica: a metafísica como problema da razão

Kant, em dois diferentes momentos, faz um retrospecto da origem da filosofia crítica. Em carta a Garve, de 21 de setembro de 1798, escreve:

O ponto de que parti não foi a investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a antinomia da razão pura: “O mundo tem um começo; ele não tem começo, etc., até a quarta: há liberdade no homem, em oposição à afirmação: não há liberdade, mas tudo é nele necessidade natural”. Isso foi o que primeiro me despertou do meu sono dogmático e levou-me à crítica da razão mesma, a fim de suspender o escândalo da contradição manifesta da razão consigo mesma (Kant 1900; XII, 256).

De modo similar, na *Crítica da razão prática*, Kant diz:

Essa ilusão [envolvida em alguns princípios da razão] nunca seria notada como enganadora se ela não se traísse por um *conflito* da razão consigo mesma na aplicação aos fenômenos de seu princípio de pressupor o incondicionado para todo condicionado. Mas a razão é dessa maneira forçada a inquirir essa ilusão, a sua origem e o modo de poder ser dissipada, o que não se consegue fazer senão

por uma crítica integral da inteira faculdade da razão pura; a antinomia da razão, que se torna manifesta em sua dialética, é na verdade o erro mais salutar em que alguma vez a razão humana pôde cair, pois nos impele a descobrir a chave para sair desse labirinto (Kant 1900; V, 107).

Essas duas conhecidas passagens convergem para o mesmo ponto: a posição central que Kant atribui à antinomia na formação da filosofia crítica. Os dois balanços são, sem dúvida nenhuma, posteriores à *Crítica*; mas nessa obra mesma se encontra indicação semelhante: a antitética natural da razão (“um novo fenômeno da razão humana”) impede a razão de “adormecer numa convicção imaginária, produzida por uma aparência meramente unilateral” (A 407/ B 434). Somos então autorizados a concluir que Kant, também no interior da primeira *Crítica*, não faz outra coisa senão afirmar que é a antinomia que desperta a razão para o exame de si mesma, o caminho que evita os dois atalhos que conduzem à “a morte da sã filosofia”: o dogmatismo e o ceticismo.

É importante observar que, apesar de convergentes, as duas passagens acima destacadas não são de todo coincidentes. A primeira aponta que a antinomia marca o *início temporal* da filosofia crítica, ao passo que a segunda aponta a antinomia como *fundamento* da filosofia crítica. De fato, na carta a Garve, Kant apresenta um quadro de sua própria trajetória filosófica (“a antinomia foi o que primeiro *me* despertou do *meu* sono dogmático”). Já na passagem extraída da *Crítica da razão prática* Kant apresenta, do ponto de vista da razão humana, uma descrição geral da origem da filosofia crítica (“a razão é desse modo forçada a inquirir essa ilusão”; “a antinomia *nos* impele a descobrir a chave para sair desse labirinto”). Ora, considerar a antinomia como princípio, do ponto de vista da razão humana *em geral*, é algo que diz respeito não à história circunstancial do que teria levado o filósofo à crítica, mas sim à gênese conceptual dela.

Não estaríamos, porém, nos apoiando em distinção por demais sutil? Mas é a própria *Crítica* que se apóia, em algumas passagens, na diferença entre história empírica e história conceptual da filosofia. Na Doutrina transcendental do método, por exemplo, Kant se propõe a apresentar a história da razão pura “do ponto de vista meramente transcendental, a saber, do ponto de vista da natureza da razão pura” (A 852/ B 880). Esse ponto de vista, que na *Crítica* redundava na divisão da história da metafísica em três diferentes métodos de investigar a razão (dogmatismo, ceticismo e criticismo), é retomado nos *Progressos da metafísica*: “Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível,

não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Embora estabeleça fatos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica” (Kant 1900; XX, 341). Nesse sentido, a arqueologia filosófica é essencialmente *a priori* e dedutiva. Pois, uma vez encontrada a origem ou o fundamento originário, a *arqué* – não lá nas primeiras tentativas da filosofia, mas na estrutura atual da razão que foi se manifestando tortuosamente nas tentativas passadas – a arqueologia filosófica traça a história da razão do princípio para as conseqüências, relendo o passado à luz do estágio atual da razão: “[Pergunta-se] se se pode projetar *a priori* um esquema para a história da filosofia, com o qual coincidiriam de tal modo as épocas e as opiniões dos filósofos extraídas de narrativas existentes, como se eles tivessem esse esquema diante dos olhos e tivessem assim progredido no conhecimento da filosofia. Sim! Se a idéia de uma metafísica se impusesse necessariamente à razão humana e esta sentisse a necessidade de desenvolvê-la; porém, essa ciência se encontraria inscrita inteiramente na alma, contudo somente de maneira embrionária” (Kant 1900; XX, 342).

À luz da arqueologia filosófica proposta nos *Progressos da metafísica*, como entender a origem da filosofia crítica? Mais uma vez esse papel cabe à antinomia:

São duas as dobradiças em torno das quais ela [a crítica-da-razão] gira: em primeiro lugar, a doutrina da idealidade do espaço e do tempo (...); em segundo lugar, a doutrina da realidade do conceito de liberdade, como conceito de um supra-sensível cognoscível no qual a metafísica é entretanto somente prático-dogmática. Mas ambas as dobradiças estão como que fixadas no batente do conceito racional do incondicionado na totalidade de todas as condições, em que deve ser removida a aparência que suscita uma antinomia da razão pura mediante a confusão dos fenômenos com coisas em si, e nessa dialética mesma contém a indicação para a transição do sensível para o supra-sensível (Kant 1900; XX, 311).

A *duplicidade de doutrinas*, que para alguns críticos de Kant seria até mesmo a fonte de resultados incongruentes em diversos aspectos (destruição da metafísica e da teologia pela filosofia teórica; recuperação delas pela porta dos fundos da filosofia prática) é aqui expressamente reconhecida, uma advertência de que jamais se poderá encontrar a unidade da filosofia crítica, ao menos não aquela unidade do edifício doutrinário único e integral que os epígonos de Kant, não

encontrando na letra, procuram no espírito da *Crítica*<sup>20</sup>. Não obstante, Kant reconhece *um* fundamento – “o batente” comum em que teoria e prática se fixam, que é o *conceito do mundo* (“conceito racional do incondicionado na totalidade de todas as condições”). Mais precisamente, há unidade de um *problema*, a antinomia, que exige e inaugura uma crítica da metafísica especulativa e ao mesmo tempo aponta para a *realização* da metafísica, transição para o supra-sensível.

Assim, quando se pensa na origem da crítica, é preciso precaver-se: uma coisa é a origem na ordem do tempo, outra coisa a origem na ordem do conceito. Quando Kant, na passagem há pouco citada da *Crítica da razão prática*, descreve a origem da filosofia crítica, é nítido que ele o faz do ponto de vista transcendental da *Crítica* e da arqueologia filosófica proposta pelos *Progressos da metafísica*. Desse ponto de vista, a antinomia é a *origem* da crítica, sem dúvida, mas origem entendida não como início no tempo, mas como *princípio racional*: aquilo que desperta para a necessidade de uma crítica da razão e a conduz passo a passo, na condição de fundamento (*Grund*) da investigação<sup>21</sup>.

Que implicaria essa distinção para a compreensão da origem da própria *Crítica*? O início cronológico é controverso, basta lembrar os *Prolegômenos*, que atribuem a Hume exatamente o mesmo que Kant atribui à antinomia (note-se que as duas caracterizações não são em princípio incompatíveis; para aferir essa possibilidade requer-se, porém, uma série de mediações cuja efetividade deve ser documentada passo a passo, o que por ora está fora de nosso alcance). Até mesmo a capacidade de Kant em reproduzir com fidelidade a história circunstancial de sua filosofia talvez possa ser posta em dúvida: na carta a Garve, escrita dezessete anos depois da publicação da primeira crítica, Kant muda a ordem usual das idéias em conflito, mencionado liberdade como a quarta idéia cosmológica, ao passo que na *Crítica*, que segue o fio condutor da tábua das categorias, a menciona como terceira. Por fim, o longo caminho de Kant até à *Crítica*, marcado pela incessante retomada de questões e revisão de posições, não se ajusta perfeitamente com a hipótese de um início primeiro e único da filosofia crítica; abre o horizonte, além disso, para uma investigação da própria história da

---

<sup>20</sup> Sobre esse ponto, ver de Kant a sua *Declaração sobre a doutrina da ciência de Fichte* (Kant 1900; XII, 396-7).

<sup>21</sup> Nos *Progressos da metafísica*, Kant parece ir mais longe, assimilando a origem temporal à origem conceptual: “Esta ordem temporal [do dogmatismo ao ceticismo e deste ao criticismo] funda-se na natureza da faculdade humana de conhecer” (Kant 1900; XX, 264).

doutrina da antinomia, isto é, das primeiras formas que o problema teria assumido até ser formulado criticamente como antinomia<sup>22</sup>.

Já o segundo ponto de vista, o da gênese conceptual da *Crítica*, não só está ao abrigo de tais dúvidas, mas também dispensa tal investigação, uma vez que, sem ocupar-se com a cronologia e com a ordem dos fatos, procura apenas indicar o ponto que, como fundamento, principia, condiciona e orienta o exame crítico. No entanto, também esse ponto de vista leva a algumas dificuldades, particularmente a de saber como é que se pode a um só tempo conferir à antinomia o papel de origem principal da investigação crítica e pressupor outras condições anteriores. Pois é isso o que ocorre, ao que tudo indica, quando, do ponto de vista da arqueologia filosófica, se isola o que seria o significado mais fundamental do conceito de antinomia na *Crítica*. Segundo Hinske<sup>23</sup>, o conceito mais estrito e fundamental de antinomia não significa o conflito de duas proposições que parecem ambas rigorosamente provadas, mas, conforme a origem do termo que Kant teria ido buscar na retórica clássica, significa “o conflito de leis da razão” – “Widerstreit der Gesetze (Antinomie) der reinen Vernunft” (A 407/ B 434)<sup>24</sup>. É apenas em sentido derivado que antinomia é aquela contraposição conteudística de proposições, tese com antítese – a antitética (A 420/ B 448). É também apenas de modo derivado que antinomia significa o *estado da razão* no conflito: “O estado da razão nessas inferências dialéticas denominarei a antinomia da razão pura” (A 340/ B 398)<sup>25</sup>. Ora, segundo o significado *fundante* da antinomia (“*grundlegende Bedeutung*”; Hinske, p. 106), que é o que afinal importa para uma arqueologia filosófica, que leis da razão estariam envolvidas no conflito?<sup>26</sup> De um lado estaria o *princípio da*

<sup>22</sup> Tanto a hipótese de várias origens como a investigação da história da antinomia se encontram na análise de Hinske do desenvolvimento da filosofia crítica. O autor, depois de reconhecer a possibilidade de haver diversos fios condutores para interpretar a trajetória filosófica de Kant (a teoria do influxo físico, a problemática teológica etc.), escolhe o fio condutor da antinomia, considerando-o *um* dos motivos centrais da filosofia kantiana (Hinske, p. 27 n. 72; 70-133).

<sup>23</sup> Aqui e na seqüência acompanho de perto a interpretação de Norbert Hinske (Hinske 1970, pp. 99-112).

<sup>24</sup> Também Mellin (1970, p. 298) apresenta a conjectura de que Kant teria encontrado o termo e o significado geral da antinomia em Quintiliano (*Institutio oratoria*, liber VII, capítulo 7, § 1)

<sup>25</sup> Esse é o “significado subjetivo” da antinomia (Mellin 1970, p. 287).

<sup>26</sup> Sirvo-me da análise de Hinske unicamente para esboçar o que deve convir a uma arqueologia, que procura a origem *principal* da investigação crítica. Na verdade, Hinske não se ocupa em nenhum momento com semelhante arqueologia, mas tão-só com o caminho que Kant teria percorrido até alcançar a formulação crítica da antinomia. No entanto é perfeitamente cabível perguntar se do ponto de vista histórico em que se situa, Hinske poderia falar com rigor de um significado *fundante* de antinomia.

*razão pura*: “... se é dado o condicionado, então também é dada a inteira soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado” (A 409/ B 436); e, de outro lado, estaria a máxima da maior extensão possível do nosso entendimento mediante a experiência: “Que na explicação dos fenômenos se tem de proceder como se o campo de investigação não fosse amputado por nenhum limite” (B 498 ss.). Dos dois lados, é sempre questão da razão em sentido estrito, a faculdade dos princípios; de um lado, porém, está a razão pura, de outro, essa mesma razão voltada para a experiência e sua elaboração mediante o entendimento. Daí que a *Crítica* possa também caracterizar o conceito fundante de antinomia como o conflito entre as leis de duas faculdades, razão e entendimento (A 529/ B 557).

É precisamente nesse ponto que surge a dificuldade para uma arqueologia filosófica e sua exigência de uma origem na ordem do fundamento. O conceito fundante de antinomia parece pressupor uma clara distinção entre razão e entendimento e, por tabela, entre idéias e categorias. Ora, como a antinomia poderia fundar a investigação crítica e, no entanto, apoiar-se em algo que já tem por líquido e certo? O fundamento não se apoiaria, assim, em uma distinção que é alcançada apenas no decurso da própria investigação crítica?<sup>27</sup> Além disso, quando percebemos que a sistematização das idéias cosmológica depende do sistema dos conceitos do entendimento, pois este serve àquela como fio condutor; mais ainda, quando lembramos que cada idéia transcendental não é senão uma categoria “alargada até o incondicionado”<sup>28</sup>, então só se pode concluir que a antinomia é de algum modo dependente da sistematização das categorias e, por consequência, da dos juízos. Sendo assim, como seria lícito a uma arqueologia filosófica cogitar que a antinomia é o *Grund* da investigação crítica?

Resta ainda outra possibilidade: podemos procurar não a origem na ordem do tempo ou na ordem do fundamento, mas a gênese da filosofia crítica (gênese parcial, pois partimos das indicações explicitadas por Kant a respeito da antinomia, deixando de lado outras questões que

---

<sup>27</sup> De fato, o § 41 dos *Prolegômenos* parece sugerir que a distinção entre razão e entendimento, como fontes distintas de conceitos, é apenas produzida no decorrer da investigação crítica (Kant 1900; IV, 328-329).

<sup>28</sup> “(...) a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas *liberta* o *conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora com relação a este. Isto acontece porque a razão, para um condicionado dado, exige a absoluta totalidade das partes das condições, e assim faz das categorias idéias transcendentais” (A 409/ B 435-6).

eventualmente teriam contribuído para a formação da filosofia crítica). Ainda que não se estabeleça desde o início uma relação de subordinação, seja temporal, seja conceptual, podemos aceitar que investigações distintas sejam primeiro postas em atrito; podemos aceitar que um espaço então se delineia e se articula no esforço mesmo de constituir a relação entre temas e investigações diversas. Desse ponto de vista, nada impede que o próprio *conceito* de antinomia seja resultante de um problema que abriga sob si formulações concorrentes, sem que se cogite, porém, que uma formulação seja fundamento das demais. Igualmente, nada impede que a investigação da cosmologia, cujos conceitos capitais provêm da ontologia, a *Grundwissenschaft*, conduza a questões que acabem por pôr em cheque doutrinas e princípios que passam por indubitáveis na própria ontologia. Procura-se, assim, uma gênese da *Crítica*, isto é, aceita-se que a interdependência de suas partes ou a subordinação de uma a outra não se encontra já dada, nem no plano temporal nem na ordem do conceito, mas é originada.

Desse ponto de vista, tentemos ver então como a *Crítica* se forma ao constituir a articulação de suas partes a partir da antinomia, lá mesmo quando Kant confessa, na carta a Marcus Herz de 11 de maio de 1781, que não pôde começar a exposição da *Crítica* por esse ponto:

Difícil sempre permanecerá esse gênero de investigação [crítica da razão pura], pois contém a *metafísica da metafísica*. No entanto, tenho em mente um plano que pode proporcionar-lhe *popularidade*, plano que no início, contudo, lhe poderia ter sido nocivo, porque o fundamento tinha de ser arrumado, sobretudo porque o todo desse conhecimento tinha de ser posto diante dos olhos com todas as suas articulações; de outro modo, somente me teria sido permitido começar por aquilo que eu apresentei sob o título de *Antinomia da razão pura*, o que poderia ser feito em uma apresentação bastante viva, que instigaria o leitor a investigar as fontes desse conflito (Kant 1900; X, 251).

A antinomia poderia dar ocasião a uma exposição popular, pois instigaria o leitor a ir à fonte do conflito. Ainda que não concretize esse plano, Kant, nos *Prolegômenos*, não apenas irá retomar a sugestão de ter a antinomia como porta de entrada para a *Crítica*, mas também irá mais longe. De fato, observa que a antinomia, mais do que simplesmente oferecer a oportunidade para uma exposição mais feliz de um conteúdo doutrinal já alcançado, constitui o verdadeiro ponto de inflexão na filosofia: “Desejo, pois, que o leitor crítico se ocupe principalmente com essa antinomia, porque a própria natureza parece tê-la estabelecido para fazer hesitar a razão nas suas pretensões temerárias e a forçar ao exame

de si mesma (...). Se o leitor for levado por esse estranho fenômeno a remontar ao exame do pressuposto que está no fundamento dela, então se sentirá obrigado a investigar comigo mais profundamente a fundação primeira de todo o conhecimento da razão pura”. (Kant 1900; IV, 341 n.). Dessa maneira os *Prolegômenos* confirmam, embora obliquamente, o que Kant dissera a Herz: só não é possível começar a exposição com a antinomia porque é preciso em primeiro lugar investigar o fundamento e expor a inteira faculdade do conhecimento, em toda a sua articulação. Quer dizer, a antinomia mostra inapelavelmente a necessidade de uma crítica, mas parece deixar à própria sorte a investigação “da fundação primeira de *todo* o conhecimento da razão pura” (itálico meu): o imperativo de uma investigação sistemática impede que a exposição da ciência coincida com o problema que a exige.

Esse descompasso entre o problema que desencadeia a investigação e o modo de levá-la adiante significaria que o problema antinômico seja apenas a porta de entrada, não mais do que a antecâmara da *Crítica*? Afinal de contas, a *Crítica* afirma que a antinomia, se contribui para alguma doutrina crítica mais específica, é apenas na condição de prova *indireta* da doutrina da idealidade do espaço e do tempo, pois a direta é oferecida pela investigação levada a cabo na *Estética Transcendental* (A 506/ B 534). Portanto, não seria temerário de nossa parte conceder à antinomia uma função mais ampla na gênese da *Crítica* além da que foi expressamente admitida por Kant?

Apóia nossa interpretação, em primeiro lugar, o testemunho notável das Reflexões 4756 e 4757 (Kant 1900; XVII, 699-703; 703-705). Nessas reflexões, para falarmos *en gros*, Kant admite que há uma “antitética ou antinomia”, embora aparente, não apenas no campo cosmológico (ou, mais exatamente, no que virá a ser a cosmologia racional), mas também na própria teologia<sup>29</sup> (menos claramente na psicologia).

---

<sup>29</sup> De fato, ainda que nenhuma das duas reflexões mencione explicitamente o conceito de Deus, a Reflexão 4757 (Kant 1900; XVII, 703) assume, de modo implícito, haver “uma antitética ou antinomia aparente” acerca do conceito que, na *Crítica*, irá constituir o ideal da razão pura – o conceito do *ens realissimus* (A 575-6 / B 603-4). Tal antitética teológica, por assim dizer, se afigura deste modo: segundo o princípio imanente do uso empírico do entendimento, “tudo é mutável e variável, portanto empiricamente contingente, porque o tempo é em si necessário, mas no tempo nada se prende necessariamente”. Mas segundo o princípio transcendente do uso puro do entendimento, “há algo em si necessário, a saber, a unidade da realidade suprema, a partir da qual toda multiplicidade dos possíveis pode, mediante limitação, ser determinada, como o são no espaço as figuras e também toda existência, como no tempo todo estado”. Igualmente a Reflexão 4759 (Kant 1900; XVII, 708) faz menção, ainda que bastante imprecisa, a uma antitética (aparente) que

Mais do que isso, a essa altura Kant concebe também como dialéticas a própria Estética e a Analítica (então denominadas, respectivamente, doutrina transcendental do fenômeno e doutrina transcendental da experiência). Por isso, Kant fala de uma “dialética da sensibilidade” e uma “dialética do entendimento” (XVII 699, 700), as quais exibem com maior ou menor nitidez inegáveis traços antitéticos. Ou seja, o que as duas reflexões (ambas datadas de 1775-1777 com segurança por Adickes) mostram é que Kant, em determinada fase, concebe sob o signo da dialética o que irá depois constituir a estrutura e grande parte do conteúdo doutrinal da *Crítica*. Esse plano incipiente sugere, assim, que na própria formação da *Crítica* o teor de suas doutrinas é de algum modo subsidiário da própria articulação da problema crítico como antinomia, ou melhor, como problema antinômico (para recorrer a uma formulação mais ampla e provisória da antinomia).

Em segundo lugar deve-se notar que, mesmo quando desqualifica na carta a Herz a antinomia para o papel de início da exposição, Kant não a exclui do horizonte da investigação. Ao contrário, definindo a *Crítica* como *metafísica da metafísica*, Kant consagra o exame crítico ao problema da metafísica, revelado primeiro pela antinomia. Com isso não propõe de maneira alguma construir um sistema metafísico que rivalize com os demais: “Tenha a gentileza de só mais uma vez dar uma olhada no todo e notar que de modo algum é metafísica o que a *Crítica* está fazendo, mas uma ciência inteiramente nova, jamais tentada antes, a saber, a crítica de uma razão que julga *a priori*” (carta a Garve, 7 de agosto de 1783; Kant X, 340). Não deixa de ser paradoxal: a Garve Kant diz que a *Crítica* é ciência inteiramente nova, não é metafísica; a Herz afirma que a *Crítica* é metafísica da metafísica, apondo à nova ciência o nome da velha disciplina, ao quadrado. Mudança de opinião ou de ênfase conforme varia o interlocutor? No entanto, também os *Prolegômenos* recusam assimilar a *Crítica* a toda forma passada de metafísica e, não obstante, não recusam o parentesco com ela: prolegômenos a toda metafísica futura.

Reside na antinomia talvez a chave para resolver o enigma. Se a *Crítica* é, em primeiro lugar, *metafísica da metafísica* não é porque possui um conhecimento mais apurado dos objetos, que a habilitaria a dar lições ao metafísico. Inversamente: ao investigar o conflito em torno de um conceito que ultrapassa toda a experiência possível (mundo como

---

têm lugar na teologia, mais exatamente, uma antitética entre o inimigo dogmático da religião e o filósofo religioso especulativo.

totalidade absoluta das coisas), ela não pode dirimir a dificuldade baseando-se no conhecimento de um objeto, pois este jamais pode ser dado. Não é por outro motivo que a antinomia é o único caso possível que revela o erro da razão; pois na psicologia e na teologia racionais, a ilusão o erro permanecem ocultos por um discurso consistente, que, se não pode ser confirmado por nenhuma experiência, tampouco pode ser refutado por ela. Por isso, perante o conflito da razão consigo mesma, manifestado pela antitética e percebido, subjetivamente, por todo aquele que refaça por si mesmo as razões de cada um dos lados em disputa, só resta à investigação o exame da origem e da fonte do conhecimento das coisas. Resta, pois, o exame da razão como fundamento *a priori* de todo conhecer e, por isso, também como fonte positiva do erro (a ilusão transcendental).

Ao que tudo indica, é, pois, por uma espécie de analogia que a *Crítica* acaba por assumir o posto da velha metafísica, que um Baumgarten definia como ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano: “*metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum*” (Baumgarten XVII, 23). Por analogia, pois os limites da razão humana podem ser apenas determinados caso se constitua uma ciência que estabeleça os primeiros princípios fundantes do conhecimento; isto é, caso a ciência dos predicados gerais do ente dê lugar a uma ciência dos princípios *a priori* do conhecimento das coisas. Nesse sentido a *Crítica* se afigura como *metafísica* da metafísica. Por outro lado, se ela é também metafísica *da metafísica*, é em virtude do objeto de investigação, que recai sobre a razão que pretende conhecer *a priori* o que ultrapassa toda experiência possível. Ora, isso nada mais é do que dizer que o fim da *Crítica* repousa exatamente na investigação da metafísica, entendida agora como a ciência, problemática, do supra-sensível ou do incondicionado (problemática, pois a antinomia põe sob suspeita a possibilidade de tal conhecimento). Em uma palavra, tanto o modo de investigar como o fim da *Crítica* se vinculam estreitamente ao problema posto à razão pela antinomia, problema nascido em uma disciplina da metafísica especial, a cosmologia.

Vejamos se de fato as coisas se passam assim. Encontra-se um indício, para começarmos por algum lugar, no desafio lançado a Kant pela interpretação que Maimon faz da *Crítica*, na *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis*. Kant, que recebe de Marcus Herz para leitura e comentário o manuscrito dessa obra, resume-o nestes termos:

Se compreendi corretamente o sentido [das observações de Maimon], então elas pretendem demonstrar que, se o entendimento deve ter uma relação legisladora com a intuição sensível (não apenas com a empírica, mas também com a *a priori*), então o próprio entendimento tem de ser o criador seja das formas sensíveis, seja até mesmo da matéria dela, i. e. do objeto; pois de outro modo o *quid juris* não poderia ser suficientemente respondido, o que porém poderia ser feito segundo os princípios de Leibniz e de Wolff, se lhes atribuíssemos a opinião de que a sensibilidade de maneira alguma seria especificamente diferente do entendimento, mas conviria como conhecimento filosófico [*Welterkenntnis*] apenas ao entendimento, somente com diferença de grau de consciência (...) (carta a Marcus Herz de 26 de maio de 1789, Kant XI, 49-50).

Para Maimon, uma síntese *a priori* só pode ser objetiva se o entendimento criar o próprio objeto que concebe. Deveríamos admitir, por isso, que o entendimento é faculdade de intuição, não pensamento discursivo; caso contrário, a correspondência entre conceito e objeto do conceito seria apenas um fato, algo contingente e inexplicável, portanto.

Não é difícil perceber que essa presumida retificação da questão do *quid juris* põe em cheque cada parte central da *Crítica*:

1. A *Estética* e sua doutrina de que a sensibilidade difere do entendimento em espécie, não em grau e, como tal, oferece um múltiplo de representações independentemente do entendimento;

2. A *Analítica* e sua doutrina que atribui ao entendimento o *conceito* de um objeto em geral: pensamento discursivo que só pode representar um objeto determinado ao elevar à unidade sintética da apercepção o múltiplo que é dado na intuição independentemente do pensar.

3. A *Dialética* e sua doutrina de que as idéias transcendentais, como conceitos totalizantes da razão, não do entendimento, não se reportam *imediatamente* a nenhum objeto dos sentidos. Pois sustentar, como faz Maimon, que nosso pensar é entendimento intuitivo, como o divino, só que limitado, é supor um pensar que no próprio ato de conceber compreende, ainda que confusamente, a *totalidade* das coisas representadas. Por isso Maimon atribui ao entendimento a posse de *idéias*: se um juízo *a priori* é forçosamente universal, então ele conteria em ato *todos* os casos pensados sob ele. No conceito de um círculo seria pensado que *todas* as suas linhas retas são eqüidistantes do centro; desse modo, tal conceito diria respeito a uma totalidade e, por isso, seria uma *idéia do entendimento*.

Vê-se que, para dar uma resposta adequada à questão da legitimidade do uso dos conceitos puros (*quid juris*), Maimon propõe na verdade uma radical transformação da *Crítica* (com razão Kant observa que é *contra* ele que se volta Maimon). A resposta de Kant pode ser resumida em dois pontos centrais:

(1.a) A despeito de discordar das “correções” propostas, Kant afirma, surpreendentemente, que o ensaio de Maimon é digno de atenção. Pois, diz Kant, “[Maimon] concorda comigo que, para dar solidez aos princípios da metafísica, uma reforma tem de ser empreendida, e apenas poucos estão convencidos de que isso é necessário” (Kant 1900; XI, 54).

(1.b) Reconhecendo assim que ambos têm como alvo comum a reforma da metafísica, Kant recomenda a Maimon “indicar claramente não apenas a maneira pela qual ele representa os princípios do conhecimento a priori, mas também o que o seu sistema implica para a solução dos problemas da razão pura, que constituem o essencial do fim (Zweck) da metafísica” (Kant 1900; XI, 54).

(2). Kant então sugere que, entre os problemas da razão, é a antinomia, o conflito na cosmologia racional, que oferece uma boa pedra de toque para testar os princípios do sistema.

Como entender a resposta de Kant? Seguindo os pontos acima:

1. A necessária reforma da metafísica exige o exame dos princípios sobre os quais esta se firma; outro modo de dizer que o exame crítico é uma *metafísica* da metafísica (1.a). E como esse exame tem por objeto os problemas de uma razão que pretende julgar *a priori* o que ultrapassa a experiência (pois é a antinomia que é oferecida como exemplo), então a investigação é também uma metafísica da *metafísica* (1.b). Ou seja, no primeiro aspecto está em jogo aquilo que Kant caracteriza como *sistema* ou *princípios do conhecimento a priori* (presumivelmente, todas as peças-chaves para a explicar como são possíveis juízos sintéticos *a priori*); no segundo aspecto, é questão do que Kant chama os “problemas da razão”, os quais constituem “o essencial do fim da metafísica”.

2. Assim, Kant distingue claramente dois aspectos: de um lado, o sistema dos princípios do conhecer, de outro, os problemas da razão. Qual a relação entre ambos os aspectos? Em primeiro lugar, o que podemos chamar uma relação horizontal, de coordenação. Kant pede que Maimon não se atenha apenas aos princípios do sistema, mas também os use para resolver os problemas essenciais da razão, dos quais a antinomia é um exemplo e a pedra de toque por excelência da exatidão dos princípios

aduzidos. Nesse sentido, os dois aspectos são solidários: sem o exame dos princípios, o problema do conflito da razão consigo mesma não pode ser resolvido; e sem que os princípios sejam testados segundo essa pedra de toque, não se pode saber se são realmente sólidos e eficazes. É interessante que Kant mesmo executa o teste que sugere a Maimon, dando uma idéia, ainda que bastante vaga, do que poderia ter sido aquela exposição popular da *Crítica* mencionada a Herz que começaria com a antinomia. De fato, Kant diz que, antes de tudo, Maimon deveria ter diante de si o conflito da razão consigo mesma; daí talvez Maimon se convencesse de que não poderia defender que o entendimento humano difere do divino apenas em grau, como se fosse idêntico a este, só que limitado. Como consequência, Maimon enfim teria de reconhecer que a intuição pode oferecer apenas fenômenos, ao passo que a coisa (*Sache*) é mero conceito da razão. Onde está o teste<sup>30</sup>? Sem a distinção de espécie entre pensar e intuir, modos de conhecer heterogêneos, assume-se que são as coisas mesmas que são dadas na sensibilidade, mas apenas de modo confuso. E sem que se faça a distinção entre a coisa mesma e o seu fenômeno, acaba-se inevitavelmente por projetar nos fenômenos o incondicionado que o entendimento (isto é, o pensamento e por isso também a razão), pensa e tem de pensar acerca da coisa. Como resultado, o *princípio* da série total de condições é pensado como o início no tempo ou então negado etc.; ora, se a antinomia nasce porque se confunde pensar e intuir, então Maimon com seus princípios jamais poderia resolvê-la: “(...) a antinomia, que se origina inteiramente da confusão (*Verwechselung*) de ambos nunca pode ser resolvida, a não ser que se deduza a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* segundo os meus princípios” (Kant 1900; XI, 54). É notável que, por esse caminho, Kant acaba por virar o jogo, derrubando um a um todos os “aperfeiçoamentos” à *Crítica* propostos por Maimon. Assim, começando com um problema da *Dialética*, Kant chega a cada um dos princípios da *Crítica*: tanger em um único ponto uma corda retesada é vibrá-la em cada parte e por inteiro, de modo que se reafirma a natureza sistemática da *Crítica*.

No entanto, sem que se quebre essa relação de interdependência ou de coordenação entre as partes da *Crítica*, entre a Lógica da verdade e Lógica da ilusão, há outro modo de encarar a mesma articulação dos termos. Kant pede que Maimon não permaneça no sistema dos princípios do conhecimento, mas também vá aos problemas da razão, que

---

<sup>30</sup> Note-se que a própria *Crítica* sugere e realiza semelhante contraprova ou teste dos princípios do conhecimento *a priori* (cf. B XX-XXI).

constituem “o essencial do fim da metafísica”. Aqui, a relação entre as partes é assimétrica, pois que a parte essencial reside nos problemas da metafísica no campo do incondicionado. Logo, se tais problemas são o *fim* essencial dessa pretensa ciência, então tudo o mais não é senão *meio* ou instrumento, o *órganon* que é voltado para esse fim. Isso não quer dizer outra coisa senão isto: o fim essencial da *Crítica* consiste na tarefa de compreender a pretensão da razão que julga *a priori* acerca do que ultrapassa a experiência possível (a metafísica da *metafísica*). Nesse sentido, a relação entre as partes é de subordinação, de modo que, percebe-se, o fabuloso aparato da *Crítica* está a serviço da investigação dos problemas essenciais da razão metafísica, isto é, dos problemas apresentados na *Dialética*. Se é assim, então se vê que o próprio sistema crítico dos princípios é, como sistema, de algum modo subsidiário da investigação posta em andamento pelo problema antinômico.

Diante disso, seria lícito alguma vez sustentar que a teoria da idealidade do espaço e do tempo teria sido concebida como meio de salvaguardar os direitos do geômetra contra as pretensões do metafísico especulativo que, no absoluto, quer deliberar sobre as coisas em geral por conceitos?<sup>31</sup> Mas julgar nesses termos a elaboração do idealismo transcendental é na verdade confundir a ordem das razões do exame crítico, ou melhor, não ter em vista a relação entre meios e fins estabelecida pelo próprio problema que demanda uma crítica da razão. Conforme a Reflexão 4673 (1773):

A questão de saber se o espaço é algo ideal (não imaginário) ou real não interessa de modo algum às diversas ciências. Não se dá atenção a isso na matemática, na mecânica e na física geral; ainda que tanto Leibniz como Newton (aqui os nomeio no ápice dos demais grandes nomes) aceitem que a realidade do espaço seja, para o segundo, subsistente e, para o primeiro, aderente, ambos admitem o seu [ser] na aplicação aos objetos do mundo, como se espaço e tempo fossem receptáculos existentes das coisas; e mesmo que a sua idealidade tenha sido demonstrada por nós, ela não faz a menor diferença para tais investigações. Mas lá, onde essas respostas se tornam transcendentais, então a coisa é outra (Kant 1900; XVII, 642).

Nem à geometria nem à física interessa a questão do estatuto ontológico ou epistemológico do espaço e do tempo, se são reais ou ideais; elas simplesmente supõem que espaço e tempo são reais ao aplicá-los aos objetos do mundo. Na verdade, tal questão só tem

---

<sup>31</sup> É a posição de Lebrun no ensaio *O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano* (Lebrun 1993, p. 32).

importância “lá, onde essas respostas se tornam transcendentas” – isto é, quando está em jogo a metafísica como ciência do supra-sensível. Ou, mais exatamente, quando o espaço e o tempo são aplicados não aos *objetos* do mundo, mas ao mundo como *totalidade absoluta* dos objetos.

Aqui, é o impulso do metafísico em ir além do que pode ser dado que torna transcendente o que é da ordem do simples uso imanente. Dirá então: o mundo, entendido como totalidade absoluta das coisas, tem um começo no tempo e um limite no espaço; mas logo será revidado por outro metafísico: o mundo não tem começo no tempo nem limite no espaço. É nesse momento e em vista desse gênero de questões (suscitadas, de resto, por um impulso natural à razão humana, não por um capricho do metafísico) e não para fundamentar a verdade dos conceitos da ciência moderna, que importa ponderar o estatuto do espaço e do tempo: “(...) somente se esses fenômenos devam ser usados para a idéia cosmológica de um todo absoluto, tendo que ver, portanto, com um problema que ultrapassa os limites da experiência possível, só então tem importância a distinção da maneira pela qual se considera a realidade desses objetos dos sentidos, a fim de prevenir uma ilusão enganosa, que seria o inevitável resultado da falsa interpretação dos nossos conceitos da experiência (...)” (A 496-7/ B 524-5). Por isso, a *Crítica* irá servir-se do “idealismo transcendental como chave para a solução da dialética cosmológica” (A 490/ B 518), isto é, para prevenir o erro num registro que é essencialmente metafísico.

Essas conclusões são corroboradas por uma importante passagem dos *Prolegômenos*. Vale a pena citá-la integralmente, pois enuncia o que a literatura chama às vezes de fim principal (*Hauptzweck*) da *Crítica*<sup>32</sup>:

A matemática pura e a ciência pura da natureza não teriam, *em vista de sua própria segurança e certeza*, necessitado de semelhante dedução, como a fizemos até agora de ambas; com efeito, a primeira apóia-se na sua própria evidência; a segunda, porém, embora provenha das fontes puras do entendimento, funda-se na experiência e na sua confirmação constante (...). Ambas as ciências não tinham, pois, necessidade dessa investigação por si mesmas, mas sim por outra ciência, a saber, a metafísica. A metafísica, além dos conceitos da natureza, que sempre encontram aplicação na experiência, tem ainda que ver com conceitos puros da razão, que nunca são dados em nenhuma experiência possível, por conseguinte, com conceitos cuja realidade objetiva (que não são simples quimeras) e com afirmações cuja verdade ou falsidade não pode ser confirmada ou revelada por nenhuma experiência. E essa parte da metafísica é, além do mais, justamente

<sup>32</sup> Cf. Vaihinger 1976, p. 82.

aquela que constitui o seu fim essencial, para a qual tudo o mais é apenas meio, e assim essa ciência necessita de tal dedução *em virtude de si mesma* (Kant 1900; IV, 327).

Note-se que os *Prolegômenos* dividem a metafísica em duas partes, uma que diz respeito ao uso de conceitos que encontram aplicação na experiência, outra cujos conceitos ultrapassam a experiência possível. A *Crítica* também alude à dupla divisão da metafísica<sup>33</sup>, e os *Progressos da metafísica* irão esclarecer que se trata respectivamente da ontologia e da metafísica propriamente dita, sendo esta última a “ciência da transição do conhecimento do sensível para o conhecimento do supra-sensível mediante a razão” (Kant 1900; XX, 260). É precisamente essa segunda parte, dizem os *Prolegômenos* que constitui o fim essencial da metafísica, para a qual “tudo o mais é apenas meio”. Sublinha-se, pois, que todo o árduo trabalho de mostrar a idealidade do espaço e do tempo e a difícil tarefa de estabelecer o sistema e a validade objetiva das categorias e dos princípios sintéticos do entendimento puro possuem valor apenas *relativo*: meios para um fim, chaves para dirimir adequadamente os problemas essenciais da razão.

Tal relatividade está longe de implicar que se deva ou seja mesmo possível minimizar a importância da dedução da matemática e da ciência da natureza (explicação da possibilidade delas). No diagnóstico da *Crítica*, se o metafísico soubesse desde o início que a matemática, embora seja *a priori* e independa da experiência, não consiste na análise de conceitos, mas na construção deles na intuição e por isso possui um vínculo indissolúvel com o sensível, então jamais poderia ter tomado a matemática como base de apoio. Isto é, o metafísico jamais teria procurado servir-se da matemática como instância de um método universal que o tornaria apto a erigir uma ciência *a priori* do supra-sensível pela mera análise de conceitos. Não é por ser meio, portanto, que a fundamentação filosófica da matemática e da física não possui relevância para a investigação crítica: a ontologia, ou melhor, o seu modesto sucedâneo, a *Analítica* ou a ontologia como ciência do “pensamento imanente”<sup>34</sup>, continua a ser a *Grundwissenschaft*. No

<sup>33</sup> “Porém, desta dedução da nossa capacidade de conhecimento *a priori*, na primeira parte da Metafísica, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte (...)” (B XIX). E por finalidade da metafísica entenda-se a que está encerrada na segunda parte: “A metafísica tem como fim próprio de sua investigação apenas três idéias: Deus, liberdade e imortalidade (...). Tudo o mais com o que esta ciência se ocupa serve-lhe apenas como meio para alcançar essas idéias e sua realidade” (A 337/ B 395).

<sup>34</sup> Cf. carta de Kant a Beck, de 20 de janeiro de 1792 (Kant 1900; XI, 313).

entanto, o que os *Prolegômenos* sugerem é que o fundamento é apenas a base para dar um passo adiante. No caso da metafísica dogmática, a ontologia oferece os conceitos fundamentais (causa, efeito etc.) que serviriam como meio para conhecer o supra-sensível (Deus como causa primeira do mundo, por exemplo). No caso da *Crítica*, a ontologia imanente apresenta o sistema dos conceitos puros e explica o uso legítimo deles na experiência; e, uma vez mostrado que o fim da metafísica não é arbitrariamente forjado, mas está inscrito na razão, ela oferece a base para representar o sistema das Idéias e para um uso prático legítimo dos conceitos puros. Daí que, não sendo fim em si mesmo, apenas meio para um fim, a fundamentação filosófica da matemática e da ciência da natureza seja levada a cabo em atenção da metafísica (especial): é esta parte da metafísica, diz Kant, que “necessita de tal dedução em virtude de si mesma”. Quanto a nós, sabemos já o que está na raiz dessa necessidade de medir a inteira razão ou o que a desencadeia: o propósito de unificar a razão consigo mesma e tornar possível realizar integralmente a vocação da razão que aspira ao incondicionado<sup>35</sup>.

Assim, do ponto de vista da investigação genética, pode-se conceber a *Crítica*, sem quebrar a sua pretensão em proceder sistematicamente, como investigação que se move no horizonte da cosmologia, bem como se pode compreender de que modo ela adquire sua forma sistemática precisamente ao mover-se nesse horizonte.

### III. Considerações finais

Essa lição, que não deixa de ser trivial, seria secundária, caso não fosse esquecida com alguma freqüência. Pois não é preciso ser o epistemólogo mais contumaz ou o neokantiano mais obstinado para deixá-la de lado; basta apenas menosprezar a origem da *Crítica*, que o seu fim está em seu início, ou então considerar que o problema antinômico, se está no começo, é simples vestibulo da *Crítica* e porta de entrada para assuntos de maior relevância, o idealismo transcendental ou supostos “argumentos transcendentais”, por exemplo, estimados então como o “essencial” da doutrina – e já teremos tomado os meios como o fim.

---

<sup>35</sup> Por brevidade, citamos apenas os *Prolegômenos*. Mas o mesmo percurso pode ser encontrado na *Crítica*.

Sem dúvida, subordinar dessa maneira a *Crítica* ao exame dos “problemas essenciais” parece ligá-la à velha metafísica de modo tão íntimo como incômodo. Por um lado, corre-se o risco, principalmente quando se sublinha o aspecto positivo da *Dialética*, de contribuir a contragosto para a conhecida imagem que imputa a Kant a intenção (afinal declarada) de querer pôr as matérias de fé da religião cristã ao abrigo de toda objeção. Como se desde o início da sua jornada Kant tivesse o desígnio (desta vez não declarado) de contornar a crítica mais radical para poder transitar para *outra* região, para um mundo não sensível e superior: o mundo inteligível, supostamente vislumbrado pelo dogmatismo da *Dissertação*, suprimido pelo aprofundamento da crítica à razão teórica, mas enfim acessível ao virtuoso pelo atalho da moral. Por outro lado, ainda que se recuse tal imagem, há o risco, quando se atrela o fim essencial da *Crítica* ao exame da metafísica clássica, em particular ao da metafísica especial, de minimizar o que há de novo e decisivo em Kant, não levando em conta que a necessária “*reforma da metafísica*” e a superação de suas contradições acontecem sob o signo de uma *revolução* na ciência da natureza, a revolução copernicana.

Nesse último caso, a consequência indesejável, parece, é que acabamos por eclipsar o que se tem estimado ser a contribuição decisiva da *Crítica*. Quando se julga que o importante é a mudança, talvez não alcançada por inteiro, mas posta em andamento, da ontologia para a epistemologia ou para a filosofia transcendental, da consideração sobre as coisas para a consideração sobre as condições de conhecimento das coisas, então parece haver, para os leitores contemporâneos, mais perda do que ganho vincular a *Crítica* a alguma suspeita vocação da razão para o absoluto ou ao esforço de transitar do sensível para o supra-sensível, segundo o fim que Kant atribui à metafísica e à filosofia crítica que se inscreve na história da metafísica. Além do mais, deve-se reconhecer, de modo algum é impossível falar da cosmologia e da antinomia sem arrastar consigo o fardo da metafísica clássica e sob o signo mesmo da revolução nas ciências. Afinal de contas, o próprio Kant, no prefácio à segunda edição da *Crítica*, apresenta a mudança radical de ponto vista, que permite a analogia com a revolução copernicana, como chave para resolver a antinomia. Aqui, portanto, não olharia Kant sobretudo adiante, não para a trás? Tal recorte teria talvez a vantagem de poder tratar de certas questões da *Dialética* sem renunciar, no entanto, às questões caras à epistemologia, deixando para trás ao mesmo tempo certos temas como o da imortalidade da alma e de Deus. Pode-se, por exemplo, recortar na *Dialética* e na cosmologia o tema da liberdade, para concebê-la apenas

como teoria do sujeito *qua* agente prático. Seriam contornados, assim, a “improvável história” da dedução metafísica das idéias e o incômodo conceito de absoluto, bem como a vocação (*Bestimmung*) da razão para o incondicionado, a ilusão transcendental e o Sistema da filosofia; enfim, tudo o que diz respeito, seja lá o nome que se dê, à metafísica, passada e futura.

Por essa estratégia, que se tornaria, então, a investigação das origens da *Crítica* como a que temos proposto? Talvez uma pesquisa útil para tornar compreensível a idéia e o alcance da radical mudança operada pela *Crítica*, um preâmbulo para ir o mais rápido possível ao Kant que interessa ao leitor de hoje, mas nada que vincule o filósofo de modo indissolúvel ao “background” da suspeita metafísica contra a qual ele teria se voltado.

A esse propósito talvez seja pertinente, ainda que ineficaz, advertir que, se é verdade que a filosofia crítica se volta *contra* a metafísica, o campo de batalha sem vencedor duradouro, também é verdade que ela se volta *à* metafísica. Testemunho disso dão não apenas as reflexões e as lições de Kant sobre a metafísica, ao mostrar que Kant continua investigando intensamente a ontologia e a antiga filosofia transcendental mesmo depois da revolução copernicana, mas também Os *Progressos da metafísica* e o escrito contra o leibniziano Eberhard, que inscrevem a filosofia crítica na história da metafísica e no prolongamento da filosofia de Leibniz: “A *Crítica da razão pura* pode ser então considerada a genuína apologia de Leibniz contra os seus adeptos” (Kant 1900; VIII, 250). O maior testemunho, porém, oferece a própria *Crítica*: ir à razão, isolando-a como sistema fechado que é condição do conhecimento *a priori*, é retroceder à razão humana, a fonte original da metafísica, com a finalidade de compreender os metafísicos melhor do que eles puderam compreender a si mesmos, abrindo caminho assim para a realização definitiva do que sempre existiu na condição de idéia ou como disposição natural. No fundo, porém, é mesmo ineficaz tal advertência, pois o epistemólogo admite que, em rigor, não é questão de como se teria formado a filosofia kantiana, mas do que haveria de autêntico e sólido nela, da contribuição decisiva para nós – leitores contemporâneos.

É aí que está o problema, não propriamente na atualização de Kant, mas na ausência de justificativa com que é feita, na *irreflexão* do procedimento mesmo: não é legítimo que perguntemos, por nossa vez, quais os riscos e pre-juízos de semelhante reedição de Kant? Pois, para dar um exemplo, procurar capturar o aspecto mais revolucionário da

filosofia *transcendental* lançando mão da noção de condição “epistêmica” (Allison 1983, pp. 10-13; 330-331) talvez não tenha nada de ilícito ou de nocivo. Ao contrário, talvez seja uma maneira eficiente de traduzir um termo tão polêmico como polissêmico por outro aparentemente unívoco, mais fiel ao espírito da revolução copernicana, sem o fardo de nenhuma ontologia. Mas o que essa simples operação, à primeira vista vantajosa para uma interpretação mais acurada de Kant, também pode conter é a aposta numa filosofia que flutue acima de sua própria história e origem. Uma filosofia que, por isso mesmo, seria passível de ser traduzida em termos mais neutros, formalizada segundo outra lógica, mais atual e exata, ou então defendida por argumentos mais sólidos e convincentes – em todo o caso, sempre desconectados dos conceitos a partir dos quais ela tomou forma ou com desprezo do horizonte, metafísico, para o qual ela se volta.

Do mesmo modo, procurar o núcleo duro da cosmologia, o que *ainda hoje* seria válido, descartando no mesmo golpe os restos da metafísica, não sugere que se aceite, sem que se apresente porém a certidão de legitimidade da hipótese admitida, que poderíamos isolar de sua história uma doutrina ou a parte dela que se julga resistir às vicissitudes do tempo? Mas que é isso senão aceitar a hipótese de uma filosofia perene ou, numa versão mais branda, que o pensar ou o conceito não estejam entrelaçados com a temporalidade?

Pois é Kant mesmo que mostra que, para falar das opiniões e dos sistemas filosóficos passados sem comprometer-se com a origem factual e com a história empírica, é preciso tirar o tempo do caminho do conceito ou então o pôr a serviço dele: “[A história filosofante da filosofia] não é história das opiniões que aparecem aqui ou ali, mas da razão que se desenvolve a partir de conceitos. – Não se pretende saber o que se argumenta, mas o que se obteve pelo discorrer mediante simples conceitos” (Kant 1900; XX, 342). Kant nos apresenta uma certidão de legitimidade de sua arqueologia filosófica, concordemos ou não com seus termos: é apenas possível pensar os sistemas históricos segundo o conceito “caso a idéia de uma metafísica se apresente inevitavelmente à razão humana e de esta sentir uma necessidade de a desenvolver; mas esta ciência reside inteiramente na alma, embora só esboçada de forma embrionária” (Kant 1900; XX, 342). Aqui, a metafísica ou filosofia é *idéia* da razão; supõe-se, pois, que seja conceito *a priori* de um todo constituído de partes que não estão relacionadas ou articuladas entre si pelo tempo. Aliás, Kant pode supô-lo, pois a antinomia mesma ensina, ainda que em outro registro, o da cosmologia, a separar conceito e

tempo, o conceito necessário de um todo e o modo de representá-lo *in concreto* no tempo.

Mas que pensar do epistemólogo que, contornando a origem da *Crítica*, reedita Kant e procura o núcleo duro da cosmologia ou o que há talvez de permanente no idealismo transcendental, para depor o inteiro fardo da antiga metafísica? Também partilharia dessa história *a priori* e sustentaria que o pensar filosófico pode estar fora da temporalidade – a metafísica em idéia? Que fique claro: não se acusa o epistemólogo de fazer metafísica sem que o saiba, um metafísico *malgré lui*; apenas nos perguntamos o que significa e o que poderia justificar o procedimento que adota. Pois este é certamente um daqueles casos, como na dialética socrática, em que já é um ganho considerável propor a questão, ainda que eventualmente não se tenha a resposta ou ao final se desqualifiquem as soluções propostas.

Por nossa parte, embora tenhamos nossas suspeitas, também temos de reconhecer que recortamos uma questão, não porém para isolar o que nela há de permanente ou atemporal, mas com o propósito, de longe mais modesto, de medir a ressonância que ela possa ter com outras partes que aparentemente não têm nexos com ela. Nada mais do que um ensaio, bastante exploratório aliás, que empreendemos para ver até onde chegamos e quais são as implicações se considerarmos, segundo algumas indicações de Kant, o problema antinômico como uma das raízes da *Crítica*. E, como convém a uma genealogia, aponta-se uma das origens mostrando ao mesmo tempo o momento de que se partiu: a antiga suspeita, mas ainda pertinaz, de que Kant, “esse filósofo tão genuinamente cristão” (Lebrun 1993, p. 92), sabendo muito bem aonde queria chegar, teria contornado a crítica mais radical para resguardar de algum modo os mesmos artigos que o dogmatismo teria vislumbrado, mas não teria sido capaz de alcançar.

Seja como for, suspeita bastante inusitada, reconheça-se por fim, uma vez que as idéias de alma (imortalidade), de mundo (liberdade) e de Deus entram na *Dialética Transcendental* quando já se declara desde o início a própria ignorância. Mais precisamente, entram pela porta da frente em virtude do próprio aprofundamento ou radicalização do exame crítico, na forma de investigação sistemática do não-saber primeiro exibido em um único ponto. Pois, como mostrou nossa investigação genética, ao revelar um erro no domínio da cosmologia dogmática, a antinomia impõe o exame das condições *a priori* do conhecimento e da causa positiva do erro; pois, em tal domínio, não se pode apelar para o conhecimento do próprio *objeto*. Mas reconhecer a um só tempo a

ignorância do objeto julgado e a necessidade de examinar *sistematicamente* quem, como se sabe graças à contradição em que cai, também ignora aquilo sobre o qual julga – isso não é senão lançar mão da dialética, mais precisamente, da dialética aristotélica:

A dialética é ao mesmo tempo uma arte de examinar; pois não é uma arte de examinar da mesma natureza do que a geometria, mas arte de que um homem pode dispor mesmo sem nenhum conhecimento científico. Pois mesmo um homem sem conhecimento do assunto pode examinar outro que não possui o conhecimento (...) (Aristóteles 1978, 172 a 23)<sup>36</sup>.

Se não é, pois, por um prejuízo inconfesso ou por não ter levado a crítica da razão até às últimas conseqüências que Kant repõe em circulação os antigos conceitos cardinais da metafísica especial, não seria, então, exatamente porque o exame proposto pela *Dialética* se apóia em uma noção bastante peculiar de representação, que, pensada do modo mais radical e extremado, isto é, sistemático, acaba inevitavelmente por arrastar consigo tais conceitos?<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Lebrun cita a mesma passagem (Lebrun 1970, p. 47).

<sup>37</sup> A certa altura, a *Dialética* deriva as três idéias transcendentais da tripla relação que toda representação em geral comporta: com o sujeito, com os objetos como fenômenos e como objetos do pensamento em geral (A 334/ B 391). Pensada incondicionalmente, essa tripla relação dá lugar aos conceitos de alma, mundo e Deus.

## Bibliografia

- ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven, Yale University Press, 1983.
- ARISTOTELES. *Dos Argumentos sofisticos*; trad. de E. S. Forster; Harvard University Press, 1978.
- BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII. Berlin/Leipzig: W. de Gruyter, 1924.
- BENNETT, J. *Kant's Dialectic*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- GARVE, C. *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*. Göttingen, 1782. In: *Rezensionen zur kantischen philosophie*, 10-17. Edit. Albert Landau. Bebra, Albert Landau Verlag, 1991. *The Göttingen Review of the Critique of pure reason*. In: *Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Edit. e trad. para o inglês por Günter Zöllner. New York, Oxford University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Allgemeine deutsche Bibliothek*. Berlin, 1783. In: *Rezensionen zur kantischen philosophie*, 34-55. Edit. por Albert Landau. Bebra, Albert Landau Verlag, 1991. *The Garve Review of the Critique of pure reason*. In: *Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Edit. e trad. para o inglês por Günter Zöllner. New York, Oxford University Press, 2004.
- GRIER, M. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- HINSKE, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie (der dreißigjährige Kant)*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1970.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, G. Reimer (Walter de Gruyter), 1900 em diante.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, trad. de Artur Morão. Lisboa, edições 70, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Os Progressos da metafísica*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1985.

- KEMP SMITH, N. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, segunda edição. New York, Humanities Press, 1962.
- LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris, Armand Colin, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras-Edusp, 1993.
- MELLIN, G. S. *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Band I/1. Leipzig Züllichau, 1797. Reimpr. Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1970.
- SCHOPENHAUER, A. *Kritik der kantischen Philosophie*. In: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I. Wiesbaden, Eberhard Brockhaus Verlag, 1949.
- SCHULZE, J. *Erläuterung über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*. Königsberg, Verlag der Hartungschens Buchhandlung, 1791. Reimpr. in *Aetas Kantiana*. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1968.
- TORRES FILHO, R. R. *Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula*. In: *Revista Tempo Brasileiro*, n.º 91, 1987. Reimpr. in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n.º 7, pp. 67-86, 2001.
- VAIHINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols. Stuttgart, Spemann, 1881. Reimpr. New York, Garland Publishing, 1976.
- WALSH, W. H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1975.

## Resumo

Para tentar compreender o sentido mais geral da crítica de Kant à metafísica especial, investigam-se em grandes linhas dois momentos diferentes da *Dialética Transcendental*: (1) a derivação subjetiva das idéias transcendentais e (2) a antinomia da razão pura. Situando-se do ponto de vista da gênese parcial da *Crítica*, a investigação procura mostrar que esses dois momentos, embora não imediatamente convergentes, se relacionam como uma das raízes do problema crítico (a antinomia) e a condição necessária, ainda que não suficiente, para poder resolvê-lo adequadamente (a dedução metafísica das idéias transcendentais). Desse modo se argumenta, contra uma interpretação de linhagem antiga, mas ainda recorrente em diversas formas, que a crítica mais radical à metafísica traz consigo um aspecto positivo: a legitimação dos conceitos cardinais da metafísica especial e a abertura para a construção da metafísica como ciência prático-dogmática do supra-sensível.

**Palavras-chave:** *Dialética Transcendental*; dedução metafísica; idéia transcendental; antinomia; metafísica.

## Abstract

In an attempt to understand the most general feature of Kant's criticism of special metaphysics, two different moments of the *Transcendental Dialectic* are examined: (1) the subjective derivation of the transcendental ideas; (2) the antinomy of pure reason. Assuming the standpoint of the partial genesis of the *Critique*, such investigation tries to show that these two moments, although not immediately convergent, are closely related to one another as one of the problems which frame the *Critique* (the antinomy), and the necessary yet not sufficient condition to solve the problem conveniently (the metaphysical deduction of the transcendental ideas). From this point of view, the interpretation herein asserts, against some conventional views of the *Dialectic*, that Kant's radical criticism of traditional metaphysics, far from disqualifying metaphysics in general, establishes the legitimacy itself of its cardinal concepts, making room thereby for metaphysics as a practical-dogmatic science of the super-sensible.

**Keywords:** *Transcendental Dialectic*; metaphysical deduction; transcendental idea; antinomy; metaphysics.

## Veracidade, direito e mentira\*

Bernward Grünewald

Universität Köln

Poucas vezes uma tese de Kant sobre filosofia moral suscitou tanta controvérsia quanto a afirmação, defendida num texto contra Benjamin Constant<sup>1</sup>, de que, sempre e em quaisquer circunstâncias, deve-se ser veraz; nem mesmo a intenção de impedir um crime mediante a mentira pode justificar a falta de veracidade.<sup>2</sup> Alguns, que apenas ouviram falar da posição kantiana sobre essa questão, parecem encontrar uma cômoda prova para isto, que a filosofia moral kantiana, o imperativo categórico, o ‘rigorismo’ e o ‘formalismo’ dessa filosofia se contradizem em sua aplicação. Eu gostaria de mostrar a seguir que se pode levar a sério as reflexões kantianas acerca do problema da veracidade e, no entanto, não compartilhar as conclusões de Kant no mencionado texto.

Deve-se às implicações lógicas de tomar-se algo por verdadeiro, que se espera do ouvinte, que a máxima da mentira não pode coadunar-se com a generalidade de uma lei prática que a permita: é impossível “admitir declarações como comprobatórias e, no entanto, como intencionalmente falsas” (V 44). Kant, no entanto, distingue entre a proibição ético-virtuosa da mentira e a proibição jurídico-moral; naquele ensaio, trata-se desta última.

---

\* Tradução: Geraldo Miniuci.

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, (1797), Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, p. 421-430. No texto, citamos as obras de Kant a partir da Akademie-Ausgabe, com volume e número de página.

<sup>2</sup> Uma visão geral muito boa sobre a discussão, incluindo a pré-história da polêmica entre Constant e Kant, oferece o volume: Georg Geismann u. Hariolf Oberer (Hrsg.), *Kant und das Recht der Lüge*, Würzburg 1986. Nós nos referimos, a seguir, a posições tomadas mais tarde pelos editores, nas quais ambos, com argumentos distintos, expressaram-se mais uma vez em favor da posição kantiana, havendo Geismann precisado mais uma vez a defesa mais forte, até aqui, da posição kantiana, a de Julius Ebbinghaus (cf., die Auseinandersetzung zwischen Herbert J. Paton u. Ebbinghaus, a.a.O., S. 46-84), e Oberer, apresentado um caminho totalmente novo na interpretação dos fundamentos de prova de Kant.

## I. O argumento de Kant

A afirmação contestada por Constant e atribuída ao “filósofo alemão” (com quem Kant se identifica) tem o seguinte teor: “é crime a mentira dita a um assassino que nos pergunte se em nossa casa não se refugiou um amigo nosso que ele persegue” (VIII 25). A ‘refutação’ de Constant se baseia no pressuposto de que o dever da veracidade somente vale em relação àqueles que têm direito a ele. Nenhuma pessoa tem direito à veracidade dos outros, se ela lhes fez mal.

Kant contrapõe com a tese: “a veracidade nas declarações que não se podem evitar é um dever formal do ser humano em relação a outro, mesmo que ele ou outra pessoa sofra por isso prejuízo ainda maior” (VIII 426). Em nota de rodapé, ele deixa claro que não se trata aqui do problema ético, senão tão-somente de uma obrigação legal. Ele concorda com a argumentação de Constant, de que “eu, com efeito, não cometo uma injustiça contra aquele que me obrigou injustamente a fazer uma declaração, se eu falsificá-la”; no entanto,

eu cometo [...] em geral uma injustiça na parte mais essencial do dever, isto é, eu faço, no que se refere a mim, com que declarações não encontrem credibilidade alguma; por conseqüência perecem e perdem a força todos os direitos que se fundam em contratos, o que é uma injustiça que se comete contra a humanidade em geral (id.).

Por esses exatos motivos, pode “semelhante falsificação ... igualmente (embora não no sentido dos juristas) ser chamada mentira. Os ‘juristas’ baseiam sua definição de mentira (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*) nesta exigência, “que a mentira deve causar danos a outro”, em que se trata evidentemente de uma *determinada outra pessoa*. Kant estende essa definição (totalmente jusfilosófica) para aquela “declaração mentirosa feita a uma outra pessoa”, com o fundamento de que a mentira assim definida “sempre prejudica o outro, se não alguém específico, então toda a humanidade, uma vez que ela torna inutilizável a fonte do direito” (id.). Isso é “muito pior ... do que cometer uma injustiça contra alguém”, foi dito mais tarde, porque eu, mediante a mentira, firo o “princípio do direito em relação a todas as declarações incontornáveis e necessárias (cometo uma injustiça formal, embora não material)” (VIII 429).

Não é tão claro o que Kant quer afirmar, quando ele diz que cada mentira, mesmo dita a um assassino, inutiliza a *fonte do direito* e é

uma lesão para a humanidade. Em sua interpretação do discurso kantiano sobre a fórmula de Ulpiano “honeste vive”, Hariolf Oberer defende a tese de que Kant faz “uso na nossa própria pessoa do dever proveniente do direito da humanidade.” Pois a fonte do direito consiste na “identidade do sujeito de direito”, a qual o mentiroso perturba, uma vez que ele se divide naquilo que ele é e naquilo que ele pretende ser.<sup>3</sup> A ‘humanidade’ seria assim, *in abstracto*, entendida como a ‘humanidade na pessoa do mentiroso’.

No entanto, por um lado, nada indica que, na expressão ‘fonte de direito’, tivesse Kant pensado nessa identidade. Ao contrário, o trecho citado é precedido pela observação de que ‘eu faço, no que se refere a mim, com que... os direitos fundados em contratos pereçam’, e isso sugere que Kant tinha em mira precisamente esses ‘contratos’ como fonte de direito.

De outro lado, Kant usa a palavra *humanidade (Menschheit)* com este propósito, designar aquele a quem se infringe uma injustiça ou um dano jurídico por meio da mentira. Esse aparenta ser, em primeira linha, não a humanidade na pessoa do mentiroso, mas a humanidade na pessoa de todos os outros. Ademais, nas passagens citadas, é possível pensar, se não for óbvio, no uso coletivo do termo ‘humanidade’. Na nota de rodapé, Kant exclui expressamente o ponto de vista da obrigação *em relação a si mesmo*. Seja como for, ele definitivamente não se refere à sua discussão acerca da primeira fórmula de Ulpiano (aquela que estatui como *Lex iusti* precisamente a obrigação que o ser humano tem em relação a si mesmo, inclusive em suas atitudes em relação aos outros. Cf. VI 236,24-30), e sim no máximo à *Lex iuridica* da segunda fórmula (‘neminem laede’ – cf. VI 236, 31-33), quem sabe ainda também à *Lex justitiae* da terceira fórmula (‘suum cuique tribue’ – a saber, na interpretação de Kant, mediante a garantia ‘contratual’ da condição jurídica – cf. VI 237, 1-8).

Conseqüentemente, o discurso da *fonte do direito e do direito da humanidade* aparenta estar em estreita relação com o conceito de contrato. Geismann<sup>4</sup> analisa o procedimento de prova de Kant, distinguindo os seguintes passos:

---

<sup>3</sup> Hariolf Oberer, Honeste vive. Zu Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, 06, 236. 20-30, in: Metaphysik und Kritik. FS f. M. Baum z. 65. Geburtstag, hrsg. v. S. Doyé et al., Berlin 2004, S. 203-213, sobretudo páginas 210 e segs.

<sup>4</sup> Georg Geismann, *Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge*; in: Hariolf Oberer et al. (Hrsg.), Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Würzburg 1988, S. 293-316.<sup>4</sup>

- “1) O *direito da humanidade* é o direito à harmonização geral e legal da liberdade externa de todos.
- 2) Os *contratos* são a condição necessária da possibilidade de semelhante acordo legal da liberdade externa do ser humano.
- 3) A *mentira como lei* tira dos contratos toda sua possibilidade legal.
- 4) O ‘presumível’ *direito de mentir* exclui um acordo legal da liberdade externa de todos e é com isso uma *infração ao direito da humanidade*”.<sup>5</sup>

Segundo Geismann, não se trata de dizer que uma restrição da proibição da mentira resultaria “*empiricamente* no fato de que, agora, todo o mundo recuará antes de fechar contratos, pois a existência de um fundamento jurídico para a mentira não estaria excluída”; trata-se, antes, disto, de que, mediante um poder legal para a mentira, a possibilidade de fechar contratos seria um assunto empiricamente coincidente, e como princípio jurídico, o princípio do ‘*pacta sunt servanda*’ estaria revogado. Pois “*ninguém sabe pelo direito*”<sup>6</sup> se um contrato será cumprido ou não.

Não se poderia ignorar uma certa tensão existente entre a qualificação jurídica da não veracidade (*falsiloquium*) que, *in concreto*, não provoca danos, de um lado, e a informação de Kant na *Introdução à doutrina do direito*, segundo a qual o *falsiloquium* que não provoca danos figura nos poderes que se sustentam no “princípio da liberdade inata”, os quais “na verdade...não se diferenciam” dessa liberdade (cf. VI 238,5-11). Como pode configurar uma ‘injustiça’, “que se impõe à humanidade”, o uso de disposições contidas nesse “único direito original, que cabe a cada ser humano em razão de sua humanidade?” Parecem-me compreensíveis as duas manifestações de Kant, se assumirmos que Kant *corrigiu* seu pensamento entre a conclusão da *Doutrina do direito* (1796) e os manuscritos do artigo (outono de 1797).

Um motivo, no plano das idéias, para essa correção pode ser extraído das considerações adicionais, nas quais Kant expõe: “essa mentira benigna *pode*, no entanto, por um *acaso* (casus), ser punível nos termos da lei civil” (VIII 426). Segundo Kant, ela se torna punível, quando, em vez de concretizada a intenção benigna da mentira, ocorre precisamente o contrário (cf. VIII 427). Ademais, isso mostra que, para Kant, ao contrário de alguns que o querem rebaixar com o chavão da

---

<sup>5</sup> Loc. cit., p. 309

<sup>6</sup> Loc. cit., p. 310

‘convicção ética’ (*Gesinnungsethik*), a *responsabilidade* pelas conseqüências de uma ação é um aspecto evidente de princípios da moral; no entanto, eu não poderei ser criticado pelas conseqüências de uma ação *conforme o dever* (aqui, segundo Kant, conforme a veracidade).

É conhecido que já Michaelis<sup>7</sup> usa um argumento adicional semelhante, embora para chamar a atenção sobre o mero acaso da conseqüência *almejada*. Michaelis chama a atenção para o fato de que o assassino poderia pressupor que eu minta em favor de meu amigo, e *por causa disso*, poderia encontrar e matar o amigo.

## II. Discussão da tese kantiana

### II.1. Problemas da argumentação kantiana: benevolência, os direitos humanos e o conceito de mentira

O conceito de benevolência (como uma virtude) vem explicado na *Metafísica dos costumes* como “a destreza da vocação para pura e simplesmente fazer o bem (*Wohltun*)” (cf. VI 402; cf. também VI 450). Fazer o bem aos outros é um dever *amplo*, o qual somos obrigados a assumir, do qual, porém, podemos e devemos apenas aproximarmo-nos nos limites da fronteira que nos é colocada por meio dos deveres dos outros. Não se trata, expressamente, no exemplo, de um dever de virtude, nem de qualquer bem, mas sim do direito humano fundamental, que, mediante a ação do assassino, corre o perigo de destruição irreparável. Trata-se do direito que fundamenta como condição o inato direito do ser humano à liberdade: o direito à inviolabilidade de sua mera existência física. Não podemos ter como certa a medida que me obriga, enquanto particular, a impedir o crime de outro. Mas que eu não posso colocar-me como meio para a execução de um crime, isso poderia ser inquestionável.

Parece-me ser exatamente isso que se exige do assassino. Mais precisamente: *mediante minha declaração veraz*, devo apoiá-lo em seu crime. A construção do caso, em Kant, prevê que eu não posso recusar uma declaração (que meu silêncio seria interpretado como resposta afirmativa à pergunta, e qualquer tentativa de resistência não teria, desde

---

<sup>7</sup> Johann David Michaelis, *Moral* (1792). Mais a esse respeito na *Introdução* de H. Oberer para a obra citada na nota no. 2, p. 10.

o início, chance alguma). Não deveríamos concluir que eu, quando digo a verdade por razões morais, coloco minha moralidade, a lei moral, a serviço de um crime?

Exigir isso parece-me um absurdo. Não deveríamos perguntar-nos, mais uma vez, *o que é uma mentira e por que ela é proibida?* Não deveríamos também considerar se não tem fundamento filosófico-jurídico e filosófico-moral a diferença legal entre o ‘falsiloquium e a mentira, que Kant, na *Introdução à doutrina do direito*, ainda considera como “não infundada”? (cf. rodapé VI 238, 32-35)

Perguntemo-nos mais uma vez, de forma generalizada, no que consiste o problema moral da mentira e por que o imperativo categórico a proíbe. Nos *Fundamentos*, encontra-se, na explicação do caso especial da falsa promessa, a seguinte formulação:

Chego então logo à consciência de que eu posso querer, por certo, a mentira, mas que não posso querer uma lei universal para mentir, uma vez que, segundo semelhante lei, não haveria mais promessas, pois seria inútil afirmar minha vontade acerca de minhas futuras ações perante outros que não acreditariam nessa afirmação, ou, se o fizerem de forma apressada, pagar-me-iam em igual moeda; conseqüentemente, minha máxima deveria auto-destruir-se, tão logo fosse transformada em lei universal (IV 403).

A máxima da mentira contém, como elemento constitutivo de seu sentido, o propósito de que os outros devem acreditar em mim. Essa crença, no entanto, tornou-se impossível em decorrência de uma “lei geral para mentir”, pela qual a máxima da mentira tornou-se sem sentido. No mesmo pensamento termina a passagem na *Crítica da razão prática*: “não se sustenta com a generalidade de uma lei natural admitir declarações como comprobatórias e, no entanto, como intencionalmente falsas” (V 44). Com a ‘validade comprobatória’ da declaração tem-se em mente a validade *subjetiva* na crença do outro.

É evidente que essa reflexão não atinge os casos em que o falante não pretende despertar no ouvinte crença alguma. Da mesma forma é também claro que, no resultado da prova, nada essencial se modifica, quando o falante, mediante a mentira, não prejudica pessoa alguma. Disso segue que a citada nota de rodapé, na *Introdução à doutrina do direito*, chama a atenção para o fato de que,

o desdouro fundamentado de que esse é um ser humano, em cuja palavra não se deve fiar, aproxima-se tanto da censura de chamá-lo de mentiroso, que a linha

divisória entre o que pertence ao direito e o que se encontra nos domínios da ética se distingue com dificuldade (cf. VI 238, 34-38).

Olhemos novamente, a partir dessa perspectiva, para o caso da falsa declaração dada ao assassino. Segundo Geismann, “mediante um dispositivo para a mentira... foi revogado o ‘pacta sunt servanda’, princípio jurídico indispensável para todos os contratos”, e ele esclarece a revogação da segurança jurídica, mediante este aviso: “em qualquer caso, conforme as condições, desconhece o endereçado da mentira a existência ou a não existência dos fundamentos jurídicos em questão para uma mentira. E somente nesse fato encontra-se a possibilidade legal de sua insegurança e, com ela, a revogação da possibilidade legal dos contratos.”<sup>8</sup>

## II.2. Uma não-veracidade (*Unwahrhaftigkeit*) sem o caráter de mentira?

Essa reflexão pressupõe duas condições:

1) um aspecto no ‘conceito normal’ de mentira, que não é necessário para o sentido *aqui* referido da não-veracidade: que o perguntador considere a resposta como verdadeira *por isto*, porque ele confia na honestidade de quem responde (condição de sinceridade).<sup>9</sup> Michaelis mostra, em seu argumento adicional, que nós devemos contar com o fato de que o assassino, justamente porque ele sabe que eu conheço sua intenção, poderia considerar falsa a falsa declaração e – deveríamos, então, concluir? – também como falsa a verdadeira declaração. Naturalmente nada semelhante é seguro, e, na verdade, pelo simples motivo de que alguém, movido por intenções criminosas, conta sempre (e deve contar) com isto, que ninguém se comportará de forma complacente com sua atitude.

2) o pressuposto de que, para a pessoa indagada, o sentido de uma não-veracidade deve consistir nisto, em ser um meio seguro e absoluto para a salvação do ameaçado. Uma estimativa “realista” da situação deve, desde o início, considerar que o assassino, se sua intenção for conhecida, leva em conta a possibilidade objetiva de uma não-

---

<sup>8</sup> Geismann, loc. cit., p. 310.

<sup>9</sup> Esse pressuposto contém a crença de que o falante *quer* falar a verdade, portanto mais do que a crença na verdade do que foi dito <sup>9</sup>(conforme as circunstâncias, uma verdade ‘por um acaso’ abandonada por causa de um sobressalto).

veracidade, em decorrência de preocupação com o ameaçado. O indagado, por sua vez, pode não ver na declaração da verdade chance alguma para a salvação do ameaçado, enquanto crê perceber na não-veracidade a única *chance* que resta para a salvação, se ele se apresentar “convincentemente.”

Isso significa que o assassino faz a pergunta, porque ele espera surpreender e intimidar o perguntado, e não porque ele confia na correção do perguntado ou no efeito de uma proibição moral da mentira no consciente do perguntado. Desde o início, a comunicação não se coloca sob o pressuposto da sinceridade que possibilita os contratos, mas sob o pressuposto de um cálculo de dominação, que procura paralisar a liberdade de expressão do perguntado. O perguntado, por sua vez, opõe à estratégia do assassino uma estratégia de camuflagem que se sustenta numa avaliação inteligente das próprias possibilidades e da falta de alternativas, e não sobre um saber seguro acerca do sucesso.

Se agora consultarmos o imperativo categórico e perguntar-nos que *conseqüência teria uma permissão legal de não-veracidade em relação ao assassino pronto para passar à ação*, veríamos que ela teria exatamente como conseqüência aquilo que nós, em nossa descrição ‘realista’ da situação, já antecipamos: um jogo estratégico de pergunta e resposta, no qual a existência de um *motivo objetivo* para a ‘mentira’ é plenamente conhecido pelo ‘enganado’, de modo que, segundo *conceitos lógicos e jurídicos*, uma mentira não poderia ocorrer. No entanto, esse “jogo estratégico” permitiria ao indagador tomar subjetivamente a não-veracidade como verdade, e ao indagado, o ato de não-veracidade como razoável. Na permissão para a não-veracidade, contudo, a existência do motivo objetivo seria ao mesmo tempo a existência de um *motivo legal*, isto é, uma autorização para uma não-veracidade, a que devemos hesitar em chamar mentira, pois falta o seu momento decisivo, o do denominado pressuposto de sinceridade do ‘recipiendário’. É exatamente esse momento que torna impossível uma permissão legal para uma *verdadeira* mentira, de acordo com os *conceitos lógicos e jurídicos* e, claro, os *conceitos de virtude*.

Seria, pelo contrário, evidentemente imaginável uma lei que permitisse iludir um assassino por meio de um falsiloquium; um assassino saberia, então, que ele não poderia contar com a veracidade. Se ele fosse calcular de modo racional, ele não faria a pergunta: nada me seria, conforme as circunstâncias, mais desejado do que se eu não me achasse capaz de uma mentira ‘convicente’. Agora, se ele acreditasse que eu *não* fosse desmascarar sua intenção ou se ele, pela pergunta,

pudesse surpreender-me (porque eu não saberia mentir de forma convincente), então ele perguntaria. Somente se eu desmascarasse a intenção ou a imaginasse e me achasse capaz de uma mentira ‘convincente’, o problema se colocaria para mim.

É fácil perceber o motivo da peculiar diferença entre o entendimento kantiano para o problema da mentira (no procedimento de prova segundo o imperativo categórico) e a nossa execução do procedimento: obviamente, a *máxima da mentira*, proibida pelo imperativo categórico, pressupõe que o falante não queira renunciar ao sentido e ao objetivo *dessa máxima* (de que o ouvinte nele acredita, *porque* ele confia na veracidade do falante). Aquele, pelo contrário, que ludibria o assassino, sob as condições da permissão legal, pode perfeitamente eximir-se de acreditar que o assassino confie na honestidade de um protetor de sua vítima, que lhe perceba os propósitos homicidas. Sob essas condições, somente a intenção de surpreender ou o erro de avaliação da situação pelo assassino o levariam a perguntar; sem esse erro de avaliação, por meio do qual ele se predispõe à crença equivocada, ele não perguntaria — ou, então, após a declaração, ele não sabe de forma alguma como se portar diante dela (segundo argumento adicional de Michael). Isso significa que toda a comunicação é um jogo estratégico, e não uma comunicação na qual se trata sobretudo de uma crença na veracidade do interlocutor. Exatamente por isso a máxima não é a da mentira, mas a do ludíbrio, semelhante à simulação de um ataque num combate.

Não seria afastada a imponderabilidade do sucesso por meio dessas reflexões; no entanto, o sucesso de uma ação seria sempre uma questão empírica. A avaliação do sucesso da ação não é a verdadeira questão moral. Para responder à questão *moral*, devemos pensar a situação de tal forma, que a questão técnica do sucesso seja considerada como respondível nos termos de uma avaliação humana. E naturalmente sou responsável por uma meticolosa consideração de minhas possibilidades e suas chances.

### **II.3. O problema jurídico: a possibilidade dos contratos**

Nós ainda não ponderamos a respeito do conjunto da problemática de um direito à não-veracidade. Olhemos mais uma vez para o argumento jusfilosófico: a fonte do direito não pode tornar-se inutilizável. Quando

os contratos forem a fonte: quais contratos deveriam ser colocados em perigo, mediante uma permissão de mentir para o criminoso, nos casos de um assassinato iminente? Que parte contratante poderia temer que seu contraente mente-lhe, porque ele lhe atribui uma intenção assassina? Então, como eu posso *saber* que meu provável parceiro contratual não me considera um assassino e, por isso, considera-se autorizado à não-veracidade? Indagado de modo mais realista, em relação aos casos realmente delicados: como pode o negociador-chefe de uma parte beligerante que deseja chegar a acordo de cessar-fogo saber que a parte oposta não lhe atribui intenção homicida e se considera, por isso, autorizada à não-veracidade?

Resposta: a questão, se alguém há de ser considerado um assassino ou não, diz respeito, antes do que qualquer negociação contratual, a uma condição das relações humanas, e ela é, num sentido bem determinado, apenas decidida empiricamente. Do caráter fundamental desse problema pode-se daí extrair a conclusão de que, cada um que tem a intenção de fechar um contrato (portanto a intenção de estabelecer a relação jurídica), antes de todo contrato, mesmo antes de que possa contar que sua oferta de negociação tenha credibilidade, tem o dever de, *por meio de ações*, dar garantias a seu parceiro contratual a respeito de suas intenções, tomando medidas relacionadas à *construção da confiança*, sem as quais não se realiza a possibilidade de relação jurídica, isto é, a relação que não destrói as vidas dos participantes e sua liberdade. No início de toda *realidade* do direito encontra-se o ato, e não a mera garantia verbal.

Isso poderíamos formular da seguinte maneira: toda comunicação que possa servir como fonte de direito é fundamentada por um ‘contrato original’ (*Urvertrag*) (autenticado pela ação, em caso de dúvida), que determina que os parceiros na comunicação considerem-se sobretudo como sujeitos de direito, portanto subordinados ao direito, e se aceitem reciprocamente como sujeitos de direito, portanto não desejam destruir-se; quem rompe esse contrato original obstrui *de sua própria parte* qualquer acesso à fonte de direito. Essa circunstância abstrata, que conceitualmente se refere também ao estado de natureza, corresponde à circunstância do estado de direito, pela qual, no começo de todo direito peremptório, mantém-se não a mera lei, mas a criação de um legislador soberano e detentor do poder (por meio do *contrato social*), pelo qual nós, *em princípio*, damo-nos reciprocamente a segurança que o assassino, por sua vez, criminosamente rompe.

Geismann escreve que ele vê “somente uma possibilidade para refutar Kant: por meio da prova de que não é qualquer mentira (como lei) que tem o efeito afirmado por Kant, de que uma mentira para impedir um crime, por exemplo, e somente em relação ao presumido criminoso, permite-se ser pensada como direito, porque não é por sua causa que se subtrairia a possibilidade legal dos contratos”.<sup>10</sup> Então nós podemos dizer: essa prova pode ser conduzida com a substituição do próprio conceito de mentira (*mendacium*) pelo de não-veracidade (*falsiloquium*), e por isto, porque alguém que abre uma comunicação com vistas a possibilitar um assassinato não somente não é, a esse respeito, parceiro contratual algum, como também expressa que ele não quer fechar contrato algum. Dito de forma geral e básica: sendo os contratos declarações que exigem sinceridade, ele quer negar e destruir exatamente o propósito formal desses instrumentos, a saber a união da liberdade externa de pessoas. Mediante o direito da humanidade, que exige *sinceridade* como condição da possibilidade dos contratos, *ser obrigado a usar sua sinceridade* como meio para a *destruição* do direito de uma pessoa é um absurdo, pois, com isso, seria oferecida a possibilidade de uma destruição do *direito da humanidade em sua existência*.

A “formulação adequada”, exigida por Geismann, “de uma máxima a ser considerada teria o seguinte teor: *eu me permito ludibriar o criminoso mediante uma declaração não-veraz (unwahrhaftige Aussage), a fim de impedir o delito*, nos casos em que eu não possa evitar uma declaração, e uma declaração veraz (*wahrhaftige Aussage*) permitiria a um criminoso o assassinato de um ser humano e, com isso, na pessoa desse ser humano, a destruição do pressuposto de existência do direito da humanidade (e, portanto, a destruição da possibilidade daquilo a que, do ponto de vista jurídico, se propõe a veracidade pela forma).

Quem tem intenção de matar tornou antes de tudo inutilizável a fonte do direito, cujo fundamento (do qual ela nasce) nada mais pode ser do que o direito e, com isso, o direito original de liberdade, pois ele negou o direito e tampouco faz a oferta para negociar um cessar-fogo, mas reclama o ‘direito’ de destruir um sujeito de direito. Nenhum contrato feito conforme a lei, menos ainda, nenhum legislador pode exigir que um dever jurídico (de veracidade nas declarações) sirva como meio de uma injustiça, de uma injustiça capital e irremediável. Uma falsa

---

<sup>10</sup> Geismann, loc. cit., p. 314.<sup>1010</sup>

declaração que reaja a isso não causa ao direito da humanidade injustiça alguma, mas tenta (com que sucesso seja) proteger esse direito.

## Resumo

A presente contribuição procura mostrar que se pode levar a sério as reflexões kantianas acerca do problema da veracidade, sem que se tenha, no entanto, de compartilhar as conclusões de Kant no artigo *Sobre um suposto direito de mentir por motivos benevolentes*. Após uma análise dos argumentos apresentados em duas tentativas recentes de defender a posição do texto kantiano contra Constant, será examinado se, na situação delineada por Constant e Kant, estão preenchidas as condições para uma autêntica mentira. Será mostrado que, segundo a lógica da situação, nem o assassino pode fiar-se na veracidade do argüido, nem o argüido, na confiança do assassino em sua, do argüido, veracidade; ao invés disso, ocorre uma tentativa recíproca de trapaça, que não é atingida pelo argumento jusfilosófico de Kant, e tampouco é proibida pelo imperativo categórico.

## Abstract

This paper aims to show that we can take seriously Kant's reflections about the problem of veracity without being obliged to adopt his conclusions in the essay *About a supposed right of lying out of philanthropy*. After an analysis of the arguments presented in two recent attempts to defend the kantian position against Constant, I shall examine if the conditions for a real lie are fulfilled in the situation outlined by Constant and Kant. It will be shown that, according to the logic of the situation, neither the murderer can rely on the interrogated person's veracity, nor the interrogated person on the confidence do murderer in his own, the interrogated one's, veracity. What happens, instead of this, is a mutual attempted deception, which is not afflicted neither by Kant's philosophic-juridical argument, nor forbidden by the categorical imperative.

## **El descubrimiento del problema de la libertad en el proyecto filosófico de Kant**

Suzanne Islas Azais

Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa, México

### **Nota Introductoria**

El problema de la libertad constituye, como se sabe, el núcleo central de la filosofía de Immanuel Kant. El presente artículo tiene como objetivo rastrear el surgimiento de este problema en el proyecto kantiano. Como habremos de demostrar, se trató de un descubrimiento temprano en su desarrollo intelectual y que habría de reorientar el curso de su obra, en particular, y de la filosofía en general. La interpretación de la filosofía práctica de Kant en que sustentamos nuestra reflexión parte de una lectura de la obra kantiana en su conjunto. Se trata, también, de una interpretación que reconoce en la evolución filosófica de Kant intuiciones morales tempranas sobre las que posteriormente habrá de teorizar organizándolas así en un sistema de filosofía crítica. Una de estas intuiciones importantes tiene que ver, precisamente, con el problema de la libertad del ser humano.

### **I**

En su estudio sobre los orígenes y desarrollo del pensamiento político kantiano, Hans Saner pretende haber restituido el lugar que guarda la reflexión política en Kant argumentando que la estructura formal de su filosofía es, en términos generales, de carácter político. Desde su punto de vista, además, estas formas de pensamiento habrían sido definidas por Kant ya en sus primeros escritos. Por ejemplo, Saner considera que la idea de la “insociable sociabilidad” que emplea Kant en su filosofía de la historia (particularmente en su “Idea de una historia universal en sentido

cosmopolita”), es retomada por él del concepto de mónada presentado en su segunda disertación llamada *Monadologia physica* (1756). La mónada es una unidad en la que dos fuerzas básicas interactúan y alcanzan el efecto adecuado sólo en unión.

En este escrito de Kant sobre la historia universal, Saner cree encontrar que se atribuye a la sociedad una estructura similar a la de la materia. La “insociable sociabilidad” del hombre expresa la situación de dos fuerzas básicas: una hacia la socialización y otra hacia la individualización, la persona desea asociarse, pero no quiere perder su individualidad. Para Saner, entonces, esta idea de la “insociable sociabilidad” (que es para él además el “motor” de la política en la filosofía kantiana) está ya claramente delineada en el concepto de mónada que Kant empleó cuando tenía treinta años<sup>1</sup>. Otro ejemplo que podemos destacar de la perspectiva que tiene Saner sobre la obra de Kant se refiere a la filosofía práctica: en la ética kantiana, afirma, se trata de la lucha que llevan a cabo el fundamento determinante absoluto – la ley moral – en contra del gobierno de los principios contingentes. Esta lucha culmina con la subordinación de los segundos con respecto al primero, pero esta subordinación debe siempre ser restaurada con la lucha constante<sup>2</sup>.

Así, una especie de conflicto entre antagonismo y unidad se encuentra, dice Saner, presente a lo largo de la obra de Kant. Aún más, según él en la medida en que el problema básico del pensamiento kantiano se demuestra una y otra vez como el del paso de la diversidad a la unidad, el mejor desarrollo concreto podemos encontrarlo en su reflexión política y por tanto, concluye Saner, podemos considerar dicha reflexión como original y central. El pensamiento político de Kant, desde esta interpretación, tiene como objetivo principal la paz dada la permanente presencia del conflicto. Para Saner, Kant es un “pacificador” en metafísica y el dualismo guerra-paz lleva a otros como el de repulsión-atracción, movimiento-reposo, caos-orden, diversidad-unidad.

Desde nuestro punto de vista, si bien en ocasiones Kant recurre a analogías entre las concepciones propias de la razón teórica y las de la razón práctica, no puede decirse sin embargo que ellas respondan a los mismos conceptos, que puedan explicarse a partir de ellos y desde la misma perspectiva. Cabe decir, por el contrario, que con interpretaciones

---

<sup>1</sup> Hans Saner. *Kant's political thought. Its origins and development*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1973, pp. 7-11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 263-268.

como las de Saner se pierde en Kant la especificidad del uso práctico de la razón y, sobre todo, el lugar que guarda en su filosofía el tema de la libertad así como lo que significó en el desarrollo de la filosofía crítica el descubrimiento precisamente de este problema. Para Saner y aquellas interpretaciones que siguen su forma de abordar la obra kantiana, Kant es sobre todo un filósofo de la paz y no un filósofo de la libertad. Pero el problema de la pacificación está necesariamente vinculado, en Kant, al de la republicanización de los Estados de forma tal que con ella los súbditos sean también fundamentalmente ciudadanos. Sólo desde una constitución republicana, es decir de aquella fundada en la libertad, es posible alcanzar la paz. La solución kantiana para este problema no es, entonces, de carácter hobbesiano. El problema de la paz en Kant es el de una condición necesaria para el desarrollo de la disposición moral del hombre, de su libertad.

Podemos señalar, además, que con la idea de la historia como resultado de la colisión entre mónadas Saner deja de lado el problema del hombre en la sociedad y, específicamente, el problema que plantea para las sociedades modernas la libertad como determinación fundamental del ser humano. Para mónadas en conflicto, quizás sólo se necesiten reglas de prudencia o reglas de la sagacidad. En cambio, para el hombre en sociedad, es decir, para voluntades cuya determinación fundamental es la libertad, se necesitan leyes morales, leyes de la libertad. En este sentido el descubrimiento del problema de la libertad fue para Kant, nos parece, fundamental en la orientación de su filosofía y debe reconocerse su centralidad para la interpretación de la misma. Se trató además, como veremos, de un descubrimiento temprano en su desarrollo intelectual.

## II

En efecto, puede decirse que Kant, luego de haber estudiado profundamente la filosofía alemana de su tiempo y de haber reconocido el serio cuestionamiento de David Hume a todo pensamiento metafísico, decidió él mismo emprender una nueva fundamentación de la metafísica. No obstante, en ese proceso Kant tomó un camino distinto al que tradicionalmente había recorrido la metafísica de entonces: al reconocer con Jean-Jacques Rousseau la dignidad y la libertad de la persona, Kant comprendió que la verdadera metafísica no podía ser sino una

“metafísica de las costumbres”, una reflexión sobre la moralidad, sobre lo que debería de ser la dimensión de lo propiamente humano. En este sentido, en el desarrollo del proyecto kantiano de una filosofía práctica queremos destacar, en particular, dos momentos tempranos: en primer lugar, su escrito *Los sueños de un visionario vistos desde los sueños de la metafísica* (1766) y sus *Lecciones de ética*.

El ensayo *Los sueños...* fue escrito por Kant a propósito del extenso libro de Emmanuel Swedenborg *Arcana Caelestia, quae in Scriptura Sacra seu Verbo Domini sunt detecta. Una cum mirabilibus, quae ista sunt in mundo spiritum et in caelo angelorum*. El comentario realizado al respecto es, tanto por su tema como por estilo, un tanto atípico en la producción intelectual kantiana pues en él se comentan las supuestas experiencias de Swedenborg en su “relación” con el “mundo de los espíritus” y las “almas separadas” y cómo aplica éstas a la interpretación de las Sagradas Escrituras. No obstante, desde la perspectiva de una posible metafísica de las costumbres deben destacarse de este comentario los siguientes puntos importantes.

Kant rechaza con ironía la realidad de dichas experiencias con el mundo de los espíritus. Se trata, desde su punto de vista, de los “sueños” de un visionario que suelen tener aceptación pública dada la inclinación humana de albergar la esperanza natural de una permanencia después de la muerte. Kant argumenta, en cambio, en favor de la naturaleza espiritual del hombre capaz de darse a sí mismo leyes de acción “pneumáticas” y a partir de las cuales se podría constituir así un mundo inmaterial como “*mundus intelligibilis*”. Al discutir con Swedenborg la posibilidad de un “mundo” o “comunidad” de espíritus, Kant descarta entonces cualquier intento por reconocerlo en el más allá y defiende la pertenencia del hombre, por su condición misma, a este mundo.

De esta manera, la posibilidad de un *mundus intelligibilis* se cifra para Kant en lo que posteriormente profundizará como el ámbito de la moralidad y que aquí empieza definiendo como un impulso experimentado por el hombre en su interioridad que lo lleva a superar su egoísmo para verse coaccionado: “en los móviles más secretos nos vemos dependientes de la *regla de la voluntad general*, de la que surge en el mundo de todas las naturalezas pensantes una *unidad moral* y una organización sistemática según leyes puramente espirituales”<sup>3</sup>. Como puede verse, en esta controversia con Swedenborg subyace ya la

---

<sup>3</sup> I. Kant. *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza, Madrid, 1987, p. 52.

intuición del problema de la libertad. Ahora bien, el uso que hace aquí Kant de un concepto característicamente roussoniano, el de “voluntad general”, no es casual. En su *Discurso sobre la economía política* recogido en la *Enciclopedia*, Rousseau aporta algunos elementos que son importantes para comprender la idea de voluntad general como criterio moral. La virtud, dice allí, es la concordancia de la voluntad particular con la voluntad general. La voluntad general es la voz del deber<sup>4</sup>. Es, entonces, un criterio moral para regular el orden público, una norma fundamental del gobierno y un criterio de justicia.

G. D. H. Cole, en su prefacio al *Contrato social*, ha destacado el carácter moral de la idea de voluntad general. Afirma, al respecto, que la idea de voluntad general es en realidad esencialmente ética: es un principio de conducta moral aplicado al comportamiento político. Éticamente, agrega Cole, es el mismo criterio de racionalidad moral kantiano y Kant lo tomó de Rousseau para aplicarlo a todo el reino de la conducta<sup>5</sup>. Hasta aquí el sentido normativo que busca reflejarse en el concepto de voluntad general más allá de la tradicional distinción entre voluntad de todos y voluntad general y dejando de lado las dificultades que se han señalado a la formulación del mismo.

Sólo en el contexto de una comunidad, continúa Kant en sus *Sueños...*, puede desarrollarse tal disposición moral humana: “Dado que la moralidad de una acción concierne al estado interior del espíritu, sólo en la comunidad inmediata de los espíritus puede arrastrar de modo natural las consecuencias adecuadas a la moralidad plena”<sup>6</sup>. A lo que se está refiriendo ya aquí Kant es a un proyecto de comunidad humana espiritual, de república con base en la moralidad del hombre. Esta posible situación vincularía, además, nuestra vida terrenal con la trascendencia. Cabe señalar que también en este ensayo contrasta ya las relaciones físicas y morales del hombre. La moralidad, afirma Kant, no puede alcanzar su plenitud en el orden de la naturaleza, sino sólo en el mundo de los espíritus bajo leyes “pneumáticas”. Como puede verse, Kant empieza a vislumbrar aquí la peculiaridad de la condición humana.

Finalmente, de la lectura del extenso trabajo de Swedenborg Kant deriva también los riesgos que conllevan los “sueños” de la razón, así como los de la experiencia y, sobre todo, los de cierto tipo de

<sup>4</sup> J. J. Rousseau. *Discurso sobre la economía política*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 20-21.

<sup>5</sup> G. D. H. Cole. “Preface”, en *The social contract and the Discourses*, 3a. ed., Alfred A. Knopf, Nueva York/Toronto, 1992, p. 373.

<sup>6</sup> I. Kant. *Los sueños de un visionario...*, p. 53.

metafísica en ese tiempo en boga. De esta manera, hacia el final de su texto Kant define a la metafísica como *ciencia de los límites de la razón humana*. En *Los sueños...* puede encontrarse así un primer esbozo para una futura filosofía crítica: “Las cuestiones referentes a la naturaleza espiritual, a la libertad y a la predestinación, al más allá, etc., ponen en movimiento, desde el principio, todas las fuerzas del entendimiento y, debido a su dignidad, atraen al hombre al certamen de la especulación, la cual indistintamente raciocina y decide, adoctrina o refuta, como sucede siempre con el conocimiento ilusorio. Si esta investigación retoña en una filosofía que juzgue sobre su propio proceder y conozca no sólo los objetos, sino también su relación con el entendimiento humano, las fronteras se reducen en gran medida y se colocan los mojones que no permiten jamás que la investigación se extienda fuera de su propio ámbito”<sup>7</sup>.

Con respecto a las *Lecciones de ética* – publicadas con motivo del segundo centenario del nacimiento de Kant (1924) – es posible encontrar ya en ellas la convicción de la libertad como determinación fundamental del ser humano<sup>8</sup>. A la libertad se refiere aquí Kant como “el valor interno del mundo”. No obstante, al mismo tiempo nos advierte también del doble rostro que puede presentar la misma. Kant distingue así entre dos posibilidades de ser “libre”. En primer lugar, se refiere a una libertad para seguir las propias inclinaciones, una libertad sin reglas. Se trata para Kant de una libertad que puede ser incluso autodestructiva: “Si el hombre no pusiera coto a sus ímpetus, bien podría llegar a destruir tanto a los demás como a sí mismo y a toda la naturaleza”<sup>9</sup>. Esta “forma” de libertad sólo puede llevar al caos, a la irregularidad, a la inseguridad. “Toda acción libre no está determinada ni por la naturaleza ni por ley alguna, siendo la libertad algo espantoso, ya que las acciones no están determinadas en absoluto”<sup>10</sup>.

Por otro lado, y en segundo lugar, Kant se refiere a una libertad que sería la propiamente humana. En este caso, se trata de la libertad como autonomía. Es una libertad ordenada y cuyas reglas, según se

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>8</sup> El texto para la edición castellana de las *Lecciones de ética* se basa en el escrito *Moralphilosophie Collins*, fechado en 1784-1785. Este texto fue cotejado además con el texto de Menzer (1780-1782) y coincide también con el *Moralphilosophie Kaehler* (1777). Pueden considerarse los puntos de vista de Kant aquí recogidos como representativos de lo que pensaba en la década de los setenta y ochenta.

<sup>9</sup> I. Kant. *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1985, p. 162.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 55.

afirma en esta obra, están dadas por los fines de la humanidad. En efecto, en el deslinde que lleva a cabo en sus *Lecciones...* del ámbito de la moralidad con respecto al de la religión y al del derecho, Kant define la regla que ordena la libertad en términos de los “fines universales” del hombre y son estos fines la característica de la moralidad: “De ahí que las reglas tengan que ser algo por lo cual mis acciones valgan universalmente y éstas son deducidas de los fines universales del hombre, en virtud de los cuales nuestras acciones tienen que concordar, y esto son las reglas morales ... La moralidad causa mala impresión, ni agrada ni complace, pero tiene una relación con el bienestar universalmente válido ...”<sup>11</sup>. La universalización como criterio de la moralidad, de la racionalidad práctica, es en estos primeros escritos de Kant considerado a partir de la voluntad general – en los *Sueños...*– y de los fines universales o esenciales de la humanidad –en las *Lecciones...*

En la segunda sección de las *Lecciones...* (denominada *Ethica*) Kant insiste en la idea de los fines universales del hombre como regla de la moralidad: “¿Cuál es entonces la condición bajo la que se restringe la libertad? Esta condición es la ley universal que dice: ‘condúctete de modo que en tus actuaciones impere la regularidad’. ¿Qué debe entonces restringir la libertad en lo que a mí respecta? El no seguir las inclinaciones. La regla originaria conforme a la cual debo restringir la libertad se cifra en compatibilizar la conducta libre con los fines esenciales de la humanidad. No debo, pues, seguir sin más las inclinaciones, sino colocarlas bajo reglas. Aquel que somete su persona a las inclinaciones, actúa en contra de los fines esenciales de la humanidad, pues en tanto que ser libre no se ha de someter a las inclinaciones, sino que debe determinarse por la libertad; si se es libre, se ha de tener una regla y esta regla es el fin esencial de la humanidad”<sup>12</sup>.

Cabe apuntar que en estos escritos Kant argumenta ya en contra de la felicidad como fundamento de la moralidad. De esta manera, al mismo tiempo que busca subordinar la libertad humana a reglas comunes argumenta en contra de los principios subjetivos como criterio de la moralidad. Si la moralidad tuviera algo que ver con las inclinaciones, afirma, los hombres no podrían coincidir en sus exigencias básicas ya que buscarían su felicidad cada cual de acuerdo con su propio deseo y voluntad. Mientras que la ley moral puede ser objeto de reconocimiento público, cada cual considera sus máximas como algo que ha de ser

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 162.

ocultado, puesto que son contrarias a la moralidad y no sirven como regla universal.

Ahora bien, la libertad sólo puede ser restringida por sí misma y por un principio moral originado en el hombre mismo. Con lo anterior tendríamos que si bien la moralidad supone la libertad, la moralidad a su vez hace posible la libertad misma. El destino del género humano es “la perfección moral en tanto que ésta sea realizada mediante la libertad humana, y se capacita así el hombre para la mayor felicidad. Si Dios ya hubiese hecho perfecto al hombre y hubiese distribuido a cada cual su cuota de felicidad, todo ello no sería fruto de un principio interno del mundo. Este principio interno del mundo no es otro que la libertad. El destino del hombre se cifra, por lo tanto, en conseguir su mayor perfección a través de su libertad”<sup>13</sup>. La libertad puede ser fundamento tanto del vicio como de la virtud. Sólo en este segundo caso se trata de la auténtica libertad humana: con las reglas que el hombre es capaz de autoimponerse, somos libres con respecto a las inclinaciones pero para ser de acuerdo con los fines universales de la humanidad, para perseverar en el perfeccionamiento moral. Somos libres, en suma, para construir desde nosotros mismos, desde nuestra razón, un mundo moral como reino de los fines. Desde la perspectiva kantiana, la racionalidad normativa sólo puede provenir de la voluntad moral de las personas. Frente al orden mecánico de la naturaleza, las leyes surgidas de la voluntad libre deben regir el mundo social.

Roberto Rodríguez Aramayo, autor de la introducción a la versión castellana de las *Lecciones de ética* así como traductor de ellas, considera las mismas como el “laboratorio en que se gestó el formalismo ético”. Desde nuestra perspectiva, las *Lecciones...* representan más bien un primer acercamiento hacia la universalidad como criterio de la moralidad, lo que es definido en este momento por los “fines universales de la humanidad” y que posteriormente será la forma de la ley con base en la dignidad de la persona como principio objetivo de la voluntad, como fin en sí. Las *Lecciones de ética* son así particularmente importantes para comprender el desarrollo y contenido de la filosofía moral kantiana en la medida en que pueden encontrarse en estos escritos los fundamentos de una ética humanista fundada racionalmente. Y con la idea del ser racional como fin en sí mismo, es decir, de la dignidad de la persona como principio objetivo y fundamento de la universalidad, Kant en realidad recoge en la *Fundamentación de la metafísica de las*

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 301.

*costumbres* una de sus concepciones morales iniciales que podemos ya encontrar también en sus *Lecciones...*: la de la ética del “deber universal para con el ser humano”<sup>14</sup>. La ley fundamental de la razón pura práctica plenamente sustentada en la segunda *Crítica* busca expresar, también, este respeto por la humanidad.

La característica determinante del hombre, la peculiaridad del mundo propiamente humano se refiere, en suma, a la libertad. Desde nuestra perspectiva, el proyecto de una metafísica de las costumbres fue, dada la importancia que Kant otorgó al problema de la libertad, un proyecto pensado por él antes incluso de la década de los setenta. Debe insistirse al respecto que la lectura de Rousseau llevó a Kant a volver su atención al ser humano, a los problemas propios de los hombres en tanto que seres morales. Kant, de acuerdo con sus propias expresiones, dejó así de lado su vocación de investigador, su sed de conocimiento, para honrar “los hombres y me consideraría el más inútil de los trabajadores si no creyera que esta labor reflexiva puede proporcionar a los demás algún valor, cual es el de establecer los derechos de la humanidad”<sup>15</sup>. Se ha destacado así que es en las anotaciones a las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* donde podemos ver a Kant transformar su concepción de la metafísica. Richard Velkley ha señalado al respecto que allí puede encontrarse un cambio en la relación de la metafísica, y de la teoría en general, con la filosofía práctica y el esfuerzo racional humano por alcanzar el bien. Podemos ver surgir en esas anotaciones – dice – una nueva concepción de la razón como un todo que supone un fin (*telos*) supremo práctico basado en la “libertad”, concepción que eventualmente se desarrolla en un análisis crítico de la arquitectónica de la razón<sup>16</sup>.

### III

La preocupación kantiana en torno al problema de la libertad y, por tanto, de la moral podemos encontrarlo en sus líneas generales tanto en *Los sueños...* como en las *Lecciones de ética*, pero también tenemos

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>15</sup> Observación 299 de la *Antología de Kant*, Roberto Rodríguez A. (ed.), Península, Barcelona, 1991, p. 156.

<sup>16</sup> *Cfr.* Richard L. Velkley. “The crisis of the end of reason in Kant’s philosophy and the *Remarks of 1764-1765*”, *Kant & political philosophy. The contemporary legacy*, Ronald Beiner y William James Booth (eds.), Yale University Press, New Haven/Londres, 2000, p. 82.

testimonios de ello en su correspondencia. Al respecto, Cassirer considera que la carta de Kant a Mendelssohn (1766) en la que expresa su desacuerdo con la “arrogancia” que contienen los libros de metafísica y, al mismo tiempo, declara que está convencido de que de la metafísica depende el “verdadero y permanente bien del género humano”, debe entenderse en el sentido de que la meta y orientación de la metafísica han cambiado radicalmente y los temas propios de las escuelas (ontología, psicología y teología racionales) deben ceder su lugar a una nueva fundamentación de la ética. “Y es aquí”, concluye Cassirer sobre esta nueva actitud de Kant, “y no en los conceptos lógicos de las escuelas, donde se busca la verdadera clave para la interpretación del mundo espiritual ... Y así como Newton le había ayudado a interpretar el fenómeno del universo, Rousseau le allana el camino para llegar a una interpretación más profunda del “noumeno” de la libertad”<sup>17</sup>.

En una carta a J. G. Herder (1744-1803), fechada en mayo de 1768, Kant afirma que su principal propósito es conocer la naturaleza real y los límites de las capacidades humanas y sus inclinaciones. Cree ya Kant en estas fechas haberlo conseguido en el ámbito de la ética, por lo que afirma estar trabajando en una “metafísica de la ética” cuyo método y principios de la conducta tiene intenciones de publicar pronto. A Johann Heinrich Lambert le comunica, en septiembre de 1770, que ha decidido ordenar y concluir sus investigaciones sobre filosofía moral, una suerte de “metafísica de la moral” que permitirá reconsiderar los principios de las ciencias prácticas que se encuentran “pobremente definidos”.

Debe tenerse presente, por otro lado, que el descubrimiento del problema de la libertad y su desarrollo filosófico sería fundamental no sólo para Kant, sino también para la tradición filosófica alemana. De aquí que Hegel, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, destacara la relevancia de este tema y su lugar en la filosofía kantiana: “...el hombre tiene en su espíritu la libertad como lo puro y sencillamente absoluto, ... la voluntad libre es el concepto mismo del hombre. La libertad es precisamente el pensamiento mismo; quien rechaza el pensamiento y habla de libertad, no sabe lo que dice. La unidad del pensamiento consigo mismo es la libertad, la libre voluntad. El pensamiento, solamente en cuanto dotado de voluntad, es el impulso que consiste en levantar la propia subjetividad, la relación con la existencia, la realización de sí mismo, en cuanto que yo, como existente, trato de

---

<sup>17</sup> E. Cassirer. *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1993, pp. 112-113.

equipararme a mí mismo como pensante. El principio de la libertad se manifiesta en Rousseau e infunde esta fuerza infinita al hombre, que se concibe a sí mismo como infinito. Es el punto de transición a la filosofía kantiana, la cual toma como base, desde el punto de vista teórico, este principio; el conocimiento ha llegado a su libertad y al contenido concreto que se encerraba en su conciencia”<sup>18</sup>.

Sin embargo, el problema de la libertad habría de encontrar en Alemania condiciones especiales para su conceptualización filosófica. En este sentido, para comprender la concepción kantiana de la libertad debe tomarse en cuenta, nos parece, la profunda influencia que tuvo el movimiento de Reforma en la historia, la cultura y filosofía alemanas. Con la Reforma, la libertad y la razón fueron abriéndose paso frente a la autoridad establecida al proclamarse la libre interpretación de las Escrituras así como la relación individual con Dios. Es en la obra de Hegel, nuevamente, donde podemos encontrar de manera paradigmática la lección del movimiento de Reforma alemán para la filosofía: “La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad*, a saber, que el hombre natural no es como debe ser, que necesita superar la naturaleza mediante su espiritualidad interna...”<sup>19</sup>. Páginas más adelante, agrega: “Lutero había conquistado la libertad espiritual y la reconciliación concreta; había establecido victoriosamente que la eterna determinación del hombre ha de verificarse en el hombre mismo”<sup>20</sup>. La idea kantiana de la libertad como autonomía recoge, sin duda, esta concepción general, del mismo modo que Kant asume la fuerza transformadora y originaria de la libertad como cuando en sus *Lecciones...* la define en términos de “la capacidad que proporciona una inagotable aptitud para todas las demás capacidades”, “el mayor exponente de la propia vida”, en suma, “el valor interno del mundo”.

## IV

Con el descubrimiento y estudio del problema de la libertad, la idea de una metafísica de las costumbres fue así adquiriendo preeminencia en el

---

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, FCE, México, 1985, pp. 400-401.

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, t. II, Altaya, Barcelona, 1994, p. 658.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 684.

proyecto filosófico de Kant. Desde su perspectiva, no obstante, este proyecto de una metafísica de las costumbres sólo encontraría su fundamentación en las obras del denominado periodo crítico, particularmente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1788). Es correcta entonces la apreciación de que Kant, el pensador ético y metafísico, se convirtió en filósofo crítico, pero lo hizo precisamente para poder ser ético y metafísico<sup>21</sup>. Posteriormente, la metafísica de las costumbres tendrá su desarrollo como sistema en la propia *Metafísica de las costumbres* (1797) con las respectivas doctrinas del derecho y de la virtud.

Luego de la redacción de la segunda *Crítica*, Kant considera haber alcanzado un punto culminante en su proyecto ético-filosófico y da testimonio elocuente de ello en su conocida conclusión donde declara la admiración nueva y creciente con que llenan su ánimo el cielo estrellado y “*la ley moral dentro de mí*”. Kant cree entonces tener claridad sobre los elementos necesarios que le permiten comprender, que le vuelven inteligible, tanto el mundo natural como el mundo moral, así como el lugar que guarda el hombre en cada uno de ellos. Pero, ¿qué es además lo que ha alcanzado hasta aquí en términos de una posible metafísica de las costumbres, de la comprensión de la moralidad como característica humana? Kant ha desarrollado ya, desde su punto de vista, los fundamentos que le permiten comprender la racionalidad práctica. La realidad del concepto de libertad se ha demostrado positivamente con el desarrollo de la ley moral y la razón entonces ha reconocido su capacidad práctica autolegisladora en términos universalistas.

Por esta capacidad práctica, además, es posible pensar un reino moral ordenado desde y para seres racionales autolegisladores. Se trata, como se sabe, de una idea con realidad práctica, es decir, inteligible y obligatoria para seres cuya determinación fundamental es la libertad, para voluntades morales libres. Kant cree, en consecuencia, haber restituido los derechos de la razón en las cuestiones morales y haber preservado, frente al empirismo, la realidad objetiva de ideas como la de la libertad. Por último, una vez que Kant asume que ha sentado las bases de la racionalidad práctica con la capacidad autolegisladora de la razón en términos universalistas, el problema de la libertad moderna lo llevará a considerar la necesidad de un orden legal para la libertad. El orden

---

<sup>21</sup> Eusebi Colomer, en su *Historia de la filosofía alemana de Kant a Heidegger*, sostiene este punto de vista en su primer volumen, página 28. Editorial Herder, Barcelona, 1986.

público no responde a un mecanismo natural causal, sino que se trata más bien de un orden que debe ser configurado moralmente, desde y para, la libertad del hombre. Y sólo por una voluntad pública unida en un Estado civil es posible la libertad misma.

## **Resumen**

Este trabajo tiene como objetivo rastrear los orígenes del tema central del pensamiento filosófico kantiano: el problema de la libertad. Tal y como trataremos de demostrar, se trató de un descubrimiento temprano en su desarrollo intelectual y que habría de reorientar el curso de su obra, en particular, y de la filosofía moderna en general. La interpretación de la filosofía práctica de Kant en que sustentamos nuestra reflexión parte de una lectura de la obra kantiana en su conjunto. Se trata, también, de una interpretación que reconoce en la evolución filosófica de Kant intuiciones morales tempranas sobre las que posteriormente habrá de teorizar organizándolas así en un sistema de filosofía crítica. Desde nuestro punto de vista, estudiar los orígenes del problema de la libertad en el pensamiento kantiano supone también estudiar los primeros pasos hacia una ética humanista fundada racionalmente.

## **Abstract**

The problem of freedom constitutes, as is well known, the central nucleus of the philosophy of Immanuel Kant. In this paper we want to trace the emergence of this problem in the kantian project. Since we will try to demonstrate, it was a question of an early discovery in his intellectual development and that reoriented the course of his work, in particular, and of the history of modern philosophy in general. The interpretation of Kant's practical philosophy in which we sustain our reflection departs from a reading of the kantian work as a whole. It is also an interpretation that recognizes in the philosophical evolution of Kant moral early intuitions on which later he will theorize organizing them in a system of critical philosophy. One of these important intuitions has to do, precisely, with the problem of the freedom. We believe that to study the origins of the problem of freedom in the kantian thought means to study also the first steps towards a humanist ethics founded rationally.

## “Círculo vicioso” e idealismo transcendental na *Grundlegung*

Cláudio Almir Dalbosco

UPF, Passo Fundo

### I

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, doravante abreviada como *Grundlegung*, ocupa papel de destaque nas diferentes tentativas de justificação da filosofia moral kantiana. Depois de ter publicado a *Crítica da Razão Pura* em 1781 e de ter aí tratado do problema da distinção e, ao mesmo tempo, da conexão entre liberdade transcendental e liberdade prática na “Terceira antinomia” e no “Cânon da razão pura”, Kant se debate, na *Grundlegung*, com o propósito de formular e fundamentar o “princípio supremo da moralidade”, o que faz desta obra o primeiro esforço sistemático de fundamentação de sua filosofia moral.

Neste esforço estão implicados, no entanto, inúmeros problemas e dificuldades, sobre os quais já se gastou muita tinta e papel, uma vez que os especialistas de Kant estão muito longe de chegar a um consenso. Entre os problemas, dois são mais conhecidos: um diz respeito à natureza do círculo e aparece no terceiro parágrafo da Terceira Secção (GMS, IV, 450 e 453)<sup>1</sup>; outro se refere à dedução, cuja expressão Kant empregada textualmente em três passagens da Terceira Secção (GMS, IV, 447, 454, 463). Os comentaristas se dividem, em relação à natureza do círculo, em tratá-lo como *circulus in probando* (círculo em prova) ou como *petitio principii* (concessão de princípio). Quanto à dedução, a questão, além de dizer respeito à sua natureza, também implica em saber

---

<sup>1</sup> Utilizarei a sigla usual para as seguintes obras: GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*); KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da Razão Pura*); KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica da Razão Prática*); Prol.: *Prolegomena* (*Prolegomenos*). Estas obras serão citadas de acordo com a Akademie-Ausgabe (AA), indicando-se primeiro a abreviatura da obra, seguida do número do volume em romano e da respectiva paginação em arábico.

o que Kant realmente quis deduzir, se o conceito de liberdade, o imperativo categórico ou ambos.

Conectados com estes problemas surge a dificuldade de avaliar o lugar que a *Grundlegung* ocupa em relação à *Crítica da Razão Prática* e, especificamente, se Kant realmente abandonou a solução apresentada ao problema da fundamentação do princípio moral da primeira em nome da teoria do “*Faktum der Vernunft*” (“Facto da razão”) da segunda. Em um artigo publicado ainda na metade dos anos setenta do século passado, que se tornou uma referência obrigatória entre os especialistas de Kant, Dieter Henrich elaborou cuidadosamente um escrutínio sobre os diferentes conceitos de dedução empregados por Kant em sua filosofia crítica, distinguindo-os entre os conceitos “forte” e “fraco” de dedução (“*starke Deduktion*” und “*schwächere Deduktion*”), para afirmar, em seguida, que por não ser nenhuma prova, o conceito de dedução da *Grundlegung* não pode ser parte de uma dedução no sentido originário e forte do termo, isto é, da dedução transcendental das categorias (Henrich, 1975, p. 86). O mais fundamental para nosso ponto, é que Henrich, ainda que de modo cauteloso e um pouco cético, toma partido a favor da tese de que a teoria do “*Faktum der Vernunft*” é apresentado por Kant como uma alternativa ao seu propósito de dedução da lei moral levado a diante na *Grundlegung*. Inspirando em Henrich, anos mais tarde Allison (1995), como se sabe, um especialista muito bem conceituado no âmbito da recepção anglo-saxônica do pensamento de Kant, defendeu a descontinuidade entre a dedução do imperativo categórico e a teoria do “*Faktum der Vernunft*”, consolidando, com isso, entre os comentaristas, a tese interpretativa do abandono da solução da *Grundlegung* a favor da teoria do “*Faktum der Vernunft*”. Aqui estão implicadas, novamente, enormes dificuldades sobre qual teria sido precisamente a solução apresentada por Kant nas duas obras referidas e se há, realmente, como defendem estes dois eminentes especialistas, uma descontinuidade entre elas.

Entre nós, no Brasil, Guido Antônio de Almeida, para citar uma das interpretações mais sistemáticas do pensamento de Kant, deixando-se inspirar tanto por Henrich como por Allison, toma partido francamente a favor não só da descontinuidade, mas também da “tese do abando” do programa da *Grundlegung* em nome da teoria do “*Faktum der Vernunft*”. Esta posição ele tem mantido na seqüência de seus vários trabalhos sobre a filosofia moral de Kant. Em seu artigo intitulado “Liberdade e Moralidade segundo Kant”, concebe o fundamento das obrigações incondicionais e o fato de não podermos desconhecê-las

como a questão central da filosofia moral. No contexto argumentativo de Kant a fundamentação de tais obrigações estaria intimamente colada ao conceito de liberdade transcendental, para o qual, conforme o próprio reconhecimento de Kant, não é possível oferecer uma “dedução”, “pelo menos no quadro da filosofia teórica” (Almeida, 1997, p. 176). Ora, como o imperativo categórico é tomado por Kant como o maior caso de obrigação incondicional e como sua fundamentação tem por base o conceito de liberdade transcendental, ela depende, em última análise, de uma “suposição que não pode ser validada” (Ibidem, p. 176). Na seqüência, Almeida afirma que Kant ensaiou três soluções ao longo de sua filosofia moral, sendo que a segunda – que é a que nos interessa agora por ocorrer no interior da *Grundlegung* – consiste na “dedução do imperativo categórico por meio da dedução do conceito de liberdade” (Ibidem, p. 177).

O que não podemos deixar de nos perguntar aqui, obviamente, é se a teoria do “*Faktum de Vernunft*” precisa realmente ser interpretada como um abandono do programa de fundamentação da lei moral levada adiante na *Grundlegung* e se nessa obra, a dedução do imperativo categórico depende, como supõe a interpretação de Almeida, de uma prova de validade do conceito de liberdade. Kant realmente teria fracassado em seu programa de dedução do imperativo categórico e o teria substituído pela teoria do “*Faktum der Vernunft*”? Estas questões põem, segundo penso, dificuldades à interpretação de Almeida. O que o leva a assumir a firme posição a favor da “teoria do abandono” é o fato dele, apoiando-se na evidência textual da passagem 447, depositar um peso excessivo na dedução do conceito de liberdade, fazendo depender dele a própria dedução do imperativo categórico. Mas, como Kant não ofereceu nenhuma “prova” do conceito de liberdade e uma vez que a fundamentação do imperativo categórico depende desta dedução, então seria possível concluir daí o “fracasso” da tentativa de solução e o seu posterior abandono em nome da teoria do “*Faktum der Vernunft*”. Além de não esclarecer qual teria sido o conceito de dedução assumido por Kant, Almeida não leva em consideração, neste artigo, a própria relativização kantiana, feita ainda no interior da *Grundlegung* em relação à possibilidade da dedução, expressada no pé de página da passagem 447, na qual Kant fala claramente da necessidade de conceber a liberdade como idéia para evitar de ter que *demonstrá-la* teoricamente.

De qualquer forma, o terreno é minado, uma vez que o próprio texto de Kant parece, em um primeiro momento, acenar para a possibilidade de uma dedução do conceito de liberdade e, mais adiante,

negá-la por completo. Se isso não bastasse, a argumentação da Terceira Secção da *Grundlegung* coloca-se como uma das mais difíceis, dado a densidade e obscuridade de algumas de suas passagens. Isso pode ter contribuído para que comentaristas formulassem a tese da “dependência” da dedução do imperativo categórico à dedução do conceito de liberdade. Curiosamente os três autores citados não dão a devida atenção ao problema do círculo que surge no terceiro parágrafo da Terceira Secção da *Grundlegung*. Por isso, gostaria de formular, neste contexto, a hipótese de que a problemática do círculo, sua origem, natureza e banimento, desempenha um papel decisivo no esclarecimento do propósito de fundamentação da lei moral na forma de dedução do imperativo categórico. Penso que uma compreensão adequada sobre sua natureza e função é capaz de esclarecer também porque a dedução do imperativo categórico precisa tão somente da pressuposição da liberdade como idéia da razão e não dela como um conceito deduzido. Uma interpretação adequada sobre o círculo e sobre o papel desempenhado pelo idealismo transcendental em relação ao seu banimento talvez permita, por um lado, também relativizar a tese do “fracasso da solução” da *Grundlegung* e, por outro, ver sua continuidade e aprofundamento na teoria do “*Faktum der Vernunft*”.

## II

Com o intuito de situar melhor a problemática, torna-se aconselhável iniciar com uma visão panorâmica resumida das três secções que compõem a *Grundlegung* e do conteúdo básico dos seis parágrafos da última Secção. Na Primeira Secção Kant parte do conceito de boa vontade e, em seguida, toma o conceito de dever para esclarecer aquele. Na Segunda oferece diferentes formulações ao imperativo categórico, concentrando-se na formulação da autonomia da vontade. Com base nestes resultados volta-se, na Terceira Secção, à fundamentação do princípio moral, então já formulado. O problema consiste aí em saber qual é a natureza desta fundamentação e se e em que sentido ela é plausível. Devido às dificuldades inerentes a tal esforço de fundamentação, muitos intérpretes consideram a Terceira Secção como um dos textos mais difíceis de Kant. Tais dificuldades devem-se, pelo menos, a conjugação de dois fatores: à estruturação do próprio texto e à complexidade dos argumentos e teses que são apresentadas ao longo da exposição.

A Terceira Secção está dividida em seis parágrafos. No primeiro Kant expõe a tese de que a lei moral pode ser derivada analiticamente da liberdade da vontade de um ser racional puro porque esta vontade é boa em si mesma. No segundo, o principal ponto é a afirmação da liberdade: todo o ser racional com uma vontade pode agir mediante a idéia da liberdade. No terceiro ele mostra, com a suspeita do círculo, que para um ser racional-sensível a lei moral não é uma consequência analítica da liberdade de sua vontade e apresenta o idealismo transcendental como sua saída. No quarto parágrafo, ao mostrar a validade do imperativo categórico, responde a pergunta pela sua possibilidade enquanto proposição sintética *a priori*. No quinto resume sua argumentação, recapitulando mais uma vez o argumento da dedução realizada e expondo o limite externo da filosofia prática. Por fim, no sexto parágrafo, conclui sua exposição com algumas observações gerais.

Este rápido resumo da estrutura geral da Terceira Secção mostra que os parágrafos três e quatro são o núcleo da problemática de fundamentação da moralidade. É justamente neles que aparecem os problemas do círculo e da dedução e é neles que Kant introduz, tematicamente, o idealismo transcendental como modo de tratamento daqueles dois problemas. Antes de abordar a função do idealismo transcendental, em conexão com estes dois problemas (do círculo e da dedução), vou oferecer uma paráfrase dos dois primeiros parágrafos para mostrar como Kant formula suas duas teses principais, a saber, a da identidade analítica entre liberdade e moralidade para um ser racional com um vontade perfeita e a tese da pressuposição da liberdade como idéia da razão. A exposição destas teses é indispensável, como mostrará a análise mesma do parágrafo três, para tratar da origem, função e banimento do círculo, tendo em vista a dedução do imperativo categórico a ser realizada no parágrafo quatro.

### III

O que marca a exposição dos dois primeiros parágrafos da Terceira Secção é a referência direta ao ser racional puro, cuja vontade é perfeitamente boa. O ser racional, assim argumenta Kant, possui uma vontade que, por ter na liberdade a sua propriedade, pode determinar-se a si mesma e ser eficiente, independentemente de causas estranhas a ela. Ora, uma vontade que é capaz de se determinar a si mesma não é outra coisa senão uma vontade autônoma (GMS, IV, 446). Com isso tem-se

um conceito negativo de liberdade, como independência da vontade em relação às forças estranhas. Entretanto, dele segue também um conceito positivo, a saber, a liberdade, por ser propriedade da causalidade de uma vontade, carrega consigo o conceito de leis, uma vez que todo o conceito de causalidade exige o conceito de lei. Trata-se, porém, de um modo particular de lei, que não é segundo a necessidade da natureza, pois se a liberdade não fosse um modo particular de causalidade, a vontade livre seria um absurdo.

Este caráter particular de causalidade possibilita o contraponto da liberdade com a lei natural: enquanto a necessidade natural é uma heteronomia das causas eficientes, a liberdade da vontade é autonomia, isto é, ela tem o poder de ser lei para si mesma. Ora, mas vontade livre, como autonomia, não é outra coisa senão a própria fórmula do imperativo categórico, enquanto princípio supremo da moralidade, porque o próprio princípio da liberdade da vontade é o de agir segundo a máxima de “ter-se a si mesma por objeto como lei universal”. Se este princípio corresponde a fórmula do imperativo categórico então “uma vontade livre e uma vontade mediante a lei moral é uma e mesma coisa” (GMS, IV, 447).<sup>2</sup> Deste modo, assim argumenta Kant adiante, “quando a liberdade da vontade é pressuposta, segue disso a moralidade como seu princípio, por meio de simples análise de seu conceito (*durch blosse Zergliederung ihres Begriffs*)” (GMS, IV, 447). Tem-se então, como conclusão importante, que liberdade e moralidade são, para um ser racional com uma vontade perfeita, uma e mesma coisa e o princípio moral vale para esta vontade como uma verdade analítica. Trata-se aqui, no entanto, tão somente da relação entre liberdade e moralidade para uma vontade perfeita, mas não da mesma relação para uma vontade imperfeita. Ora, para esta, o problema reside, no entanto, em que “por meio de simples análise do conceito de uma vontade absolutamente boa [...] não [pode] ser encontrada aquela propriedade da máxima” (GMS, IV, 447).

---

<sup>2</sup> Kant pressupõe nesta passagem, segundo Paton, que as leis da liberdade são autolegisadoras e, por isso, a ação espontânea de uma vontade livre deve seguir a lei que é dada por si mesma. Mas isso é exatamente, segundo Paton, “o que nós entendemos por autonomia e uma vontade livre deve ser pensada de tal modo que ela possa se tornar capaz, mediante o princípio da autonomia, de agir segundo máximas que ao mesmo tempo possam querer se tornar em leis universais. Que possamos estar de acordo quanto ao fato de que isso é o princípio da ação moral, então podemos dizer, neste sentido, que uma vontade livre e uma vontade mediante a lei moral são uma e a mesma coisa” (Paton, 1962, p. 263).

Kant pensa, nesta passagem, quando ele emprega a expressão “propriedade da máxima” (“*Eigenschaft der Máxime*”), primeiro, na diferença entre uma vontade perfeita e outra imperfeita e, segundo, no problema da validade da lei moral como imperativo categórico e, portanto, na diferença entre lei moral e imperativo categórico. Estas duas diferenças – entre os conceitos de vontade e entre lei moral e imperativo categórico – são decisivas à compreensão sobre a natureza do círculo e sobre o papel do idealismo transcendental. Está posto aqui, desde o início, o problema da diferença da validade da lei moral em relação uma vontade perfeita e à vontade imperfeita: o ponto básico da diferença reside – e tal diferença é central à dedução do imperativo categórico – no fato de que a lei moral precisa valer na forma de um dever e, portanto, na forma de imperativo categórico, somente para uma vontade imperfeita, mas de modo algum para uma vontade perfeita.

Porque já tem consciência desta diferença é que Kant enfatiza sua afirmação de que apesar da validade da relação analítica entre liberdade da vontade e lei moral, a própria lei moral continua a ser uma proposição sintética: ela é sintética é precisa sê-la quando se reporta a uma vontade imperfeita. Embora não deixe isso claro, ele tem certamente em mente, quando afirma a sinteticidade do princípio moral, não mais o ser racional em geral, mas os seres que além de serem racionais também são sensíveis. É isso que justifica o limite da relação analítica entre liberdade da vontade e lei moral para dar conta de uma situação em que o ser racional também é sensível e, por isso, tem uma vontade imperfeita que nem sempre age de acordo com a lei moral.

Só assim se pode entender esta sua afirmação, uma vez que para o ser racional em geral, mas não sensível, a lei moral não precisa adquirir validade na forma de uma relação sintética.<sup>3</sup> Porém, como proposição

---

<sup>3</sup> Está claro que se trata somente da afirmação do caráter sintético da lei moral, mas não ainda de sua prova. Esta afirmação tem, no entanto, uma consequência decisiva para a compreensão de um dos aspectos que envolvem a problemática do círculo que surge no terceiro parágrafo da Terceira Secção. Alguns autores, como é o caso destacado de Paton, defendem a idéia de que o círculo é um erro presente na própria argumentação de Kant. Kant mesmo teria, segundo ele, primeiro incorrido no círculo, depois o descobriu e, por fim, teria apresentado uma solução para o mesmo. Diz Paton: “Não precisamos aceitar que Kant leva a sério esta crítica: ele deveria ter contado com uma tal objeção. Entretanto, é curioso o fato de que Kant não somente discute o círculo, senão também lhe atribui tanta importância e que parece acreditar em poder resolvê-lo satisfatoriamente pelo recurso à doutrina do mundo inteligível. Francamente: a objeção torna o argumento completamente falso” (Paton, 1962, p. 279). Paton chega a esta conclusão porque, primeiro, não compreende adequadamente a natureza do círculo e, segundo, porque não compreende o papel sistemático que o mesmo desempenha na Terceira Secção e, portanto, no programa de fundamentação da lei moral como imperativo categórico. Esta minha posição ficará clara na seqüência.

sintética, o princípio moral exige um *terceiro*, o qual é criado pelo conceito positivo de liberdade. Kant conclui a exposição do primeiro parágrafo dizendo que ainda não é possível mostrar o que seja este terceiro e que ainda é preciso mais alguma preparação para tornar compreensível a possibilidade do imperativo categórico (GMS, IV, 447).

No segundo parágrafo da Terceira Secção é reafirmada a tese de que a lei moral pode ser derivada da liberdade da vontade de um ser racional puro, para com ela remeter o conceito de ser racional-sensível (homem) ao conceito de ser racional em geral. O argumento básico que exige a inserção do conceito de homem no conceito de ser racional em geral consiste em afirmar que a liberdade deve ser a propriedade da vontade de todos os seres racionais, porque somente como ser racional o homem é capaz de tomar a moralidade como lei. O procedimento dos dois primeiros parágrafos é claramente dedutivo: parte-se do conceito de ser racional puro e procura-se incluir nele o conceito de ser racional sensível.

O argumento, resumidamente, é o seguinte: a moralidade deve ser derivada da liberdade, mas só possuímos esta enquanto seres racionais. Isso exige, porém, que a liberdade seja concebida como pertencente à atividade de seres racionais em geral e dotados de uma vontade. Se o ser racional pode agir mediante a idéia da liberdade, ele é então, em sentido prático, realmente livre. Ora, se isto é assim, então vale para ele “todas as leis que estão indissociadamente ligadas com a liberdade, exatamente como se a vontade desse ser racional fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica” (GMS, IV, 447). Kant adota, como esclarece em nota de pé de página, o conceito de liberdade e fundamenta-o no conceito de seres racionais, que agiriam de acordo com o conceito de liberdade como idéia, para não ter que *demonstrar* este conceito de liberdade também no sentido teórico.

Todo o ser que tem uma vontade, assim argumenta Kant adiante, deve possuir liberdade, mediante a qual ele pode agir. Diante da idéia da liberdade este ser pensa-se como prático, isto é, com uma razão que por meio da vontade exerce causalidade em relação aos seus objetos. A razão precisa ser autônoma, isto é, ser capaz de determinar os seus próprios juízos: “Ela tem de considerar-se a si mesma autora de seus princípios, independente de influências estranhas”. Como prática, ou como vontade de um ser racional que possui causalidade em relação aos seus objetos, a razão considera-se livre. Isso significa que “a vontade [do ser racional] só pode ser uma vontade própria mediante a idéia da liberdade e,

portanto, deve ser atribuída, em sentido prático, a todos os seres racionais” (GMS, IV, 448).

Com isso Kant chega ao fim da exposição do segundo parágrafo. Antes de seguir minha argumentação, vou resumir mais uma vez o núcleo central dos dois primeiros parágrafos.

No primeiro Kant afirma que um ser racional puro possui uma vontade que é livre e, depois, que a lei moral pode ser derivada analiticamente da liberdade dessa vontade. Isto é, a vontade de um ser puramente racional, porque ela é boa em si mesma e, portanto, é uma vontade perfeita, não conhece o dever e para ela a lei moral não precisa valer como imperativo moral. A lei moral é, para esta vontade perfeita, uma proposição analítica, uma vez que se pode mostrar a ligação da liberdade da vontade deste ser racional puro com a lei moral através da simples análise de conceitos: ela contém em si mesma a lei moral de uma forma absoluta e incondicionada, por que ela é, desde sempre, uma boa vontade.

No segundo parágrafo Kant afirma, primeiro, a pressuposição da liberdade, para introduzir com ela, depois, a tese de que um “ser racional com uma vontade” não pode agir de outro modo senão mediante a “idéia da liberdade”. Ora, uma vez afirmado a liberdade da vontade de um ser racional puro, chega-se então, como uma consequência analítica, à moralidade como princípio da liberdade da vontade deste ser. Mas tudo isso permanece ainda no âmbito da “simples análise dos conceitos” e, por isso, diz respeito a uma derivação analítica, sem precisar ser uma derivação sintética. Isso vale, como uma derivação analítica, ao ser racional em geral, mas não vale ao ser racional-sensível. Para ser válido a este se faz necessário uma derivação sintética, isto é, precisa-se da dedução da lei moral como imperativo categórico.

#### IV

Com a derivação analítica da lei moral da liberdade da vontade de um ser racional (parágrafo primeiro) mediante a pressuposição da liberdade (parágrafo segundo) se poderia pensar que a tarefa de fundamentação da moralidade já estaria concluída. Sim, ela está concluída, mas somente para um ser racional puro que tem uma vontade perfeita; não está concluída, no entanto, para um ser racional que, ao mesmo tempo, é sensível e, por isso, possui uma vontade imperfeita. Ora, a constatação do círculo no terceiro parágrafo surge justamente para alertar sobre esta

diferença. Kant refere-se a ele explicitamente em duas passagens. Primeiro na passagem 450, onde afirma:

Nos consideramos como livres na ordem de causas eficientes, para nos pensarmos mediante leis morais na ordem dos fins e, depois, pensamo-nos submetidos a tais leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade. Pois liberdade e legislação própria da vontade (*eigene Gesetzgebung des Willens*) são ambas autonomia e, com isso, conceitos correlatos (*Wechselbegriffe*), um dos quais não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento [...] (GMS, IV, 450).

Tem-se aí um conteúdo extremamente denso, o que dificulta sua análise. Decisivo aí me parece ser o significado da expressão “legislação própria da vontade”. Se ela possuir o mesmo significado de lei moral, então é possível interpretar a circularidade formulada por Kant, nesta passagem, como residindo entre liberdade e moralidade. Como são dois conceitos correlatos, não se pode tomar um para explicar o outro. Ora, pergunta-se, primeiro, o que são conceitos correlatos e, segundo, para quem e em que situação são correlatos. Podemos pensar que a correlação está diretamente associada ao princípio da analiticidade e que, portanto, diz respeito, em um primeiro momento, à simples análise de conceitos. Sendo assim, a correlação entre liberdade e moralidade vale para o ser racional puro e o círculo surge exatamente quando queremos transpor esta relação para o ser racional que também é sensível.

Na segunda passagem, o círculo é formulado da seguinte forma:

Agora desaparece a suspeita que levantamos atrás de que haveria um círculo vicioso (*geheimer Zirkel*) oculto em nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral, isto é, de talvez termos posto como fundamento a idéia de liberdade apenas por causa da lei moral, para depois concluir esta por sua vez da liberdade e, portanto, de que não poderíamos dar nenhum fundamento daquela, mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio (*Erbittung eines Prinzips*) que as almas bem formadas nos outorgariam, mas que nós jamais pudéssemos estabelecer como proposição provada (GMS, IV, 453).

Nesta passagem Kant formula explicitamente o círculo que apareceu na passagem 450, dizendo que ele surge do modo como se pensa a relação entre liberdade e lei moral. Além disso, emprega a expressão “concessão de um princípio” (*Erbittung eines Prinzips*) que é decisiva para esclarecer a origem e natureza do círculo.

Com a constatação do círculo se evidencia, ao menos, o fato de que os dois primeiros parágrafos da Terceira Secção não são suficientes

para mostrar a possibilidade do imperativo categórico como uma proposição sintética. Se isto é assim, pergunta-se: Por quê com a derivação analítica da lei moral da liberdade da vontade de um ser racional puro e com base na pressuposição da liberdade ainda não se assegurou a validade da lei moral como imperativo categórico?

Uma resposta a estas perguntas implica uma compreensão adequada do surgimento do círculo, de sua natureza e função. O tema do círculo é, juntamente com o da dedução, um dos problemas mais difíceis da *Grundlegung* e, por isso, torna-se alvo de muita divergência entre os intérpretes de Kant. O ponto de discórdia pode ser resumido, segundo penso, em quatro questões básicas: a) trata-se realmente de um círculo na argumentação? Caso afirmativo pergunta-se adiante; b) como surge? c) qual é sua natureza? Ou seja, em que ele consiste? d) qual é sua função e como Kant o resolve? Uma vez que a pergunta *a* não precisa ser levada a sério, porque ela implica num ceticismo que não tem amparo textual, e uma resposta para as perguntas *b* e *d* se encontra ao longo da exposição que segue, ocupo-me agora somente com a pergunta *c*, isto é, com o problema da natureza do círculo.

Em suas preleções sobre lógica Kant mesmo define dois modos diferentes de círculo, um como *petitio principii* e outro como *circulus in probando*: “Por *petitio principii* entende-se a admissão de uma proposição para fundamento de prova como uma proposição imediatamente certa, embora ela precise ainda de uma outra proposição. E comete-se um *círculo ao provar* (*Zirkel im Beweis*) quando se toma a proposição que se queria provar como fundamento de sua própria prova” (Prol., IX, 135). Segundo as definições acima, a diferença básica entre os dois tipos de círculo reside no seguinte: enquanto a *petitio principii* consiste em fazer uma concessão a uma determinada proposição, que ainda não está suficientemente provada, para poder tomá-la como fundamento de prova de outras proposições, o *Zirkel im Beweis* significa tomar por fundamento de sua própria prova a proposição mesma que ainda precisa ser fundamentada.

A lista de autores que se ocupam com este problema é grande e para os meus propósitos, não é necessário fazer agora uma referência a todos. Quero referir aqui somente as interpretações de Brandt e Schönecker, primeiro, porque elas servem como pano de fundo de minha própria interpretação da Terceira Secção e, segundo, porque marcam entre si uma divergência capital no que diz respeito à natureza do círculo: Brandt considera-o como *circulus in probando* (*Zirkel im Beweis*) e Schönecker como *petiti principii* (*Erbittung eines Prinzips*).

Brandt parte da idéia de que o círculo possui uma dignidade sistemática na *Grundlegung* e, em especial, na Terceira Secção, na medida em que ele exige a passagem da metafísica dos costumes à crítica da razão pura prática. Neste sentido, o círculo desempenha uma função semelhante àquela da dialética da razão na *Crítica da Razão Pura*, pois a suspeita do mesmo provoca uma crítica da razão pura prática. Uma crítica fundamentada nas teses do idealismo transcendental conduz para a solução do círculo e, ao mesmo tempo, funciona como “Organon da dedução” do imperativo categórico. Ora, se o círculo possui esta dignidade sistemática, então não procede aquelas interpretações – embora Brandt não cite autores, ele se refere aqui certamente a Ross e Paton – que procuram mostrar que Kant mesmo teria, primeiro, incorrido no círculo, depois o teria descoberto e resolvido. A suspeita do círculo não significa, portanto, um protocolo kantiano de sua própria argumentação, senão indica para um perigo que ameaça a dedução do imperativo categórico. Brandt descreve sua natureza da seguinte forma: “Nós somos livres porque estamos sujeitos à lei e estamos sujeitos à lei porque somos livres” (Brandt, 1988, p. 186). Uma vez descrito nestes termos, o “que Kant apresenta é um *circulus in probando*” (Ibidem, p. 188, nota 16).

O problema consiste em saber se o círculo, uma vez concebido desta forma, apresenta aquela dignidade e problemática nuclear que lhe é atribuída por Kant. Schönecker, contra Brandt e outros autores, procura mostrar que não se trata de um *circulus in probando*, mas sim do círculo como *petio principii*. A paráfrase dada por Brandt ao círculo não corresponderia, portanto, a primeira formulação do círculo (GMS, IV, 450) porque não há nesta passagem, conforme pressupõe a interpretação de Brandt, nenhuma conexão lógica entre liberdade e sujeição à lei moral. Neste sentido, Schönecker afirma: “Ora, nossa sujeição moral está fundamentada na liberdade, porém, nossa liberdade não está fundamentada na lei moral. [...] A partir disso, o problema, ‘do qual parece não haver nenhuma saída’, não pode ser um círculo como *circulus in probando*” (Schönecker, 1999, p. 334). Então, somente com a caracterização do círculo enquanto *petitio principii* pode-se entender, segundo ele, a problemática na qual o terceiro parágrafo da Terceira Secção está inserido e, ao mesmo tempo, o significado que assume a superação do círculo com a introdução de algumas teses do idealismo transcendental.

Schönecker procura mostrar que a interpretação do círculo como *petitio principii* condiz com a argumentação de Kant, uma vez que ele

empregou textualmente a expressão “concessão de um princípio” (“*Erbittung eines Prinzipes*”) em 453 e tal expressão é a tradução alemã da palavra latina *petitio principii*. Neste contexto, afirma Schönecker, trata-se, “portanto, da ‘concessão de um princípio’ ou, conforme palavras da Lógica de Jäsche (*Jäsche-Logik*), da ‘aceitação de uma proposição (*nós somos livres*) como fundamento de prova (para a proposição *nós somos sujeitos à lei moral*), embora tal proposição precise ainda de uma prova” (Ibidem, p. 338). O que falta aí, portanto, é uma “fundamentação para a proposição ‘nós somos livres’ e é exatamente esta ausência que se tornou patente na primeira formulação do círculo, na qual a aceitação de nossa liberdade, embora se encontrasse estimulada pelo motivo de nos podermos pensar mediante a lei moral, permaneceu ainda não fundamentada” (Ibidem, p. 338).

Ora, é a formulação do círculo como *petitio principii* que permite a Kant, segundo Schönecker, perceber os dois perigos que rodam a dedução a ser desenvolvida no quarto parágrafo: a) o perigo de se querer derivar a lei moral da liberdade da vontade humana, sem que esta liberdade tenha sido antes legitimada. E isso significa que a liberdade é o princípio que precisa ser concedido; b) o perigo da ausência de prova da validade do imperativo categórico. Isto é, para o fato de que a argumentação, até o terceiro parágrafo da Terceira Seção, não ter ainda oferecido uma razão suficiente do porquê o homem como ser racional, mas ao mesmo tempo sensível, deve se sujeitar à lei moral. Com isso fica mostrado então que o círculo não significa um erro na argumentação de Kant, “pois até o começo do terceiro parágrafo Kant ainda não procurou legitimar a liberdade humana e nem provar a validade do imperativo categórico. [...] O círculo, dito mais precisamente, a *petitio principii* é um erro que significa um perigo à dedução ainda a ser feita e tal perigo é descoberto pelo círculo e, com isso, pode ser antecipadamente eliminado” (Ibidem, p. 357).

Com isso fica claro que a natureza do círculo diz respeito a *petitio principii* e não a um *circulus in probando*. Depois desta rápida referencia a Brandt e a Schönecker volto ao meu ponto em análise. A questão central, para se compreender a problemática do círculo, reside na diferença entre dois níveis de argumentação: um que tem como referência o ser racional puro, com uma vontade perfeita e outro que se refere ao ser racional-sensível, com uma vontade imperfeita. Enquanto para o primeiro nível a simples análise de conceitos (*die blosse Zergliederung des Begriffs*) é suficiente para tratar da relação entre liberdade e moralidade, ela é insatisfatória para o segundo, uma vez que

para um ser racional-sensível a liberdade de sua vontade não coincide analiticamente com o princípio moral. O problema do círculo surge exatamente nesta passagem de um nível de argumentação ao outro ou, melhor dito, a suspeita do círculo força, ela mesma, esta passagem (*Übergang*).<sup>4</sup>

Na terminologia de Kant isso diz respeito à passagem da metafísica dos costumes à crítica da razão pura prática, a qual implica o abandono da simples análise de conceitos em nome de uma crítica do sujeito<sup>5</sup>. Esta passagem coloca-se como algo necessário e sua necessidade é justificada somente no terceiro parágrafo com a introdução do idealismo transcendental. A justificação desta passagem contém, pois, o fundamento para a explicação da validade da lei moral como imperativo categórico, a qual deverá mostrar porque para um ser racional-sensível a lei moral só pode adquirir validade na forma de um dever.

## V

O terceiro parágrafo parte do resultado do segundo: todo o ser racional tem na idéia da liberdade a propriedade de sua vontade e, enquanto tal, toma a moralidade como lei. Liberdade e moralidade são para a vontade de um ser racional puro uma e mesma coisa, porque a vontade deste ser, por ser livre e boa, já contém em si mesma a moralidade e o seu princípio. Com esta tese em mãos Kant volta-se então, novamente, para o conceito de ser racional-sensível.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> O conceito de passagem ocupa uma centralidade no pensamento de Kant. Para o sentido específico desta expressão no contexto da *Grundlegung* ver o artigo já citado de Brandt; para sua significação em outras obras do pensamento de Kant ver o artigo muito claro e bem documentado de Terra (2003, p. 51-66).

<sup>5</sup> Kant fala, como vimos, sobre a necessidade desta crítica do sujeito ainda na Segunda Secção (GMS, IV, 440). Ora, esta crítica do sujeito é fundamental não só para a resolução do círculo, como também para a dedução do imperativo categórico: “Pois uma dedução só é dada lá onde, através da crítica do sujeito, são indicadas as origens de uma concepção da razão baseada em princípios” (Henrich, 1975, p. 89).

<sup>6</sup> Brandt e Schönecker vêm na passagem de uma argumentação que se baseia no conceito de ser racional puro, nos dois primeiros parágrafos, para uma outra que trata do conceito de ser racional-sensível, no terceiro parágrafo da Terceira Secção, o ponto decisivo da constatação do círculo. O círculo representa, segundo Brandt, o erro da metafísica dos costumes, porque ela procura atribuir a mesma relação analítica, que há para um ser racional, entre a liberdade de sua vontade e a lei moral, como sendo válida também para a relação entre a liberdade da vontade de um ser racional-sensível e a lei moral. “A metafísica é um erro da *philosophia* definitiva [a metafísica dos costumes] que não

Que o terceiro parágrafo volta-se para o conceito de ser humano, isso fica claro através de muitas passagens, de modo especial, através desta: “Pois o homem encontra em si mesmo realmente um poder (*Vermögen*) que o diferencia de tudo mais, inclusive de si mesmo enquanto é afetado por objetos, e tal poder é a razão” (GMS, IV, 451). Antes desta passagem, o próprio resumo que Kant faz, logo no início do terceiro parágrafo, sobre o que se ganhou com a argumentação desenvolvida nos dois parágrafos anteriores, já aponta para o fato de que o alvo do terceiro parágrafo é o conceito de ser racional-sensível.

Com a pressuposição da liberdade, que é a tese central do segundo parágrafo, obtêm-se dois resultados fundamentais: O primeiro consiste em que tal pressuposição permite o pensamento de um ser dotado de razão e de vontade e, com isso, um ser que é capaz “de se determinar a agir mediante a *idéia da liberdade*” (GMS, IV, 449, grifo meu). Da pressuposição da liberdade segue, como seu segundo resultado, a “consciência de uma lei da ação”.

No âmbito do primeiro resultado surge um problema: Kant ainda não oferece nenhuma informação sobre a questão de se e como o pensamento que assegura liberdade da vontade e moralidade para um ser racional em geral e que, por isso, pode concebê-lo como possuidor da qualidade “de se determinar a agir sob a *idéia de sua liberdade*”, também possa valer para o ser humano. A prova de que o homem é um ser racional que possui uma vontade e age mediante a *idéia da liberdade* será oferecida ainda no decorrer desse mesmo parágrafo. Entretanto, para que isso aconteça, é preciso que o conceito de mundo inteligível seja introduzido, o qual, por sua vez, significa a introdução da premissa central do idealismo transcendental.

---

compreende a pergunta pela possibilidade do imperativo categórico e trata-o somente como uma relação analítica” (Brandt, 1988, p. 186). O círculo surge justamente no terceiro parágrafo porque a colocação da pergunta central e decisiva sobre a possibilidade do imperativo categórico que aí é exposta de modo claro, implica uma relação direta com o conceito de ser racional-sensível: “Porém, como o homem, enquanto ser de inclinações e que não é um ser absolutamente racional, portanto, um ser determinado externamente por causalidade natural, pode ser livre e como a lei moral pode sujeitá-lo na forma de um imperativo?” (Ibidem, p. 186). Ao procurar responder esta pergunta, a metafísica dos costumes cai num círculo, porque ela, segundo Brandt, “compreende o homem somente como um ser racional e, com isso, por definição, que ele é livre *ergo* autônomo” (Ibidem, p. 186). Schönecker, por sua vez, considera como central o fato de Kant apontar claramente, no terceiro parágrafo, para uma mudança de perspectiva, sendo que os conceitos de “sujeição à lei moral” e “interesse” podem ser tomados como prova dessa mudança. A mudança de perspectiva reside na passagem “da relação analítica entre uma vontade perfeita e a lei moral para a relação sintética de uma vontade imperfeita e o imperativo categórico” (Schönecker, 1999, p. 327).

O segundo resultado da pressuposição da liberdade é, portanto, “a consciência de uma lei da ação”, a qual diz que devemos tomar as nossas máximas, que são princípios subjetivos da ação, de tal modo que elas possam valer universalmente como princípio, isto é, como necessidade objetiva. Sua tematização exige o conceito de ser racional-sensível (homem). No primeiro e segundo parágrafos, como vimos, não se encontra uma justificativa do conceito de um ser racional-sensível e nem da validade da lei moral como imperativo categórico. Trata-se lá apenas da liberdade da vontade de um ser racional puro e de sua moralidade. É verdade que Kant fala da liberdade da vontade do homem no início do segundo parágrafo, mas o faz para remetê-lo ao conceito de ser racional puro: “Não é suficiente, seja porque razão for, que atribuamos liberdade à nossa vontade [vontade humana], se não tivermos razão suficiente para atribuí-la a todos os seres racionais” (GMS, IV, 447). Ora, a razão suficiente consiste em que “a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos *seres racionais*” (GMS, IV, 447).

O ponto central de tudo isso é, portanto, o fato de que o conceito de homem precisa ser remetido ao conceito de ser racional em geral, porque somente mediante a condição racional é que este ser pode considerar-se como livre e, enquanto tal, determinar a sua vontade a tomar a moralidade como lei. Neste sentido, o conceito de ser racional em geral desempenha a função normativa de assegurar liberdade ao próprio homem.

Considerando que o homem seja um ser livre e dotado de uma vontade, embora isso ainda não esteja assegurado pela argumentação contida nos dois primeiros parágrafos da Terceira Secção, o problema difícil que se apresenta ao terceiro parágrafo é o da justificação da *sujeição humana* à lei moral. Este problema toca de cheio na questão da *obrigação* moral. Kant formula-o, primeiramente, em forma de uma pergunta: “Mas, por quê devo me sujeitar a este princípio e, na verdade como ser racional em geral e, portanto, todos os outros seres dotados de razão?” (GMS, IV, 449). Na formulação desta pergunta são empregados o verbo dever (*sollen*) e o substantivo eu (*Ich*), o que indica que a referência clara agora é o ser racional-sensível (homem). Trata-se de saber agora porque o ser racional-sensível, do qual se pressupõe que seja livre em sua ação, deve, simultaneamente, se submeter à lei moral. Teríamos aqui aparentemente um paradoxo, porque liberdade parece não comportar o termo sujeição. De que natureza deve ser esta sujeição, para que possa comportar o conceito de liberdade ou, mais precisamente, que seja autorizada pelo conceito de liberdade? Uma resposta a esta pergunta

exige a fundamentação do *dever* e, com isso, a validade da lei moral como imperativo. A pergunta também pode ser colocada nos seguintes termos: por que a lei moral deve valer para um ser racional-sensível somente na forma de um imperativo categórico? Ou, na formulação lapidar de Kant: “*De onde provém que a lei moral obrigue*” (“*woher das moralische Gesetz verbinde*”), (GMS, IV, 450).

É preciso se deter sobre o significado deste segundo resultado da pressuposição da liberdade, isto é, da “consciência de uma lei de ação”<sup>7</sup> e, com ele, sobre o problema da *obrigação* desta lei, pois exatamente aí reside a suspeita do círculo. A pergunta pela *obrigação* da lei moral surge no momento em que Kant procura tratar da relação entre liberdade da vontade de um ser racional-sensível e lei moral. Tal contexto indica uma mudança de perspectiva em relação aos dois primeiros parágrafos, uma vez que eles tratam da relação entre liberdade da vontade e moralidade para um ser racional puro. Isso esclarece então porque a pergunta pela *obrigação moral* é colocada logo no início do terceiro parágrafo. Com isso Kant quer tornar evidente o fato de que os dois parágrafos anteriores (um e dois) não contêm uma resposta para o problema da *obrigação moral*, isto é, uma resposta ao problema da validade da lei moral como imperativo categórico. Sendo assim, então não está nada assegurado que as suas duas principais teses também possam ser empregadas ao conceito de um ser racional-sensível. Não está assegurado, portanto, que a vontade de um ser racional-sensível possa determinar-se a agir de acordo com a sua liberdade e nem está mostrado em que sentido e sob que condições a vontade deste ser pode tomar a moralidade como lei. Com isso, o objetivo central da *Grundlegung* ainda não fora alcançado.

Os conceitos de “sujeição mediante a lei moral” e “interesse” são provas de que Kant volta-se agora, no terceiro parágrafo, para o conceito de ser racional-sensível. Esse retorno indica uma mudança de perspectiva do conceito de ser racional puro, do qual trata a argumentação dos dois primeiros parágrafos, ao conceito de ser racional-sensível. Esta mudança de perspectiva é central, porque ela aponta para uma diferença básica em relação à problemática da moralidade. Nela reside, pois, como já dissemos, a origem da suspeita do círculo.

---

<sup>7</sup> Se o “facto da razão” for compreendido nos termos de uma “consciência da lei de ação”, temos aqui (já na *Grundlegung*) um forte indício a favor da continuidade entre ela e a Crítica da Razão Prática.

Kant trata da diferença entre os conceitos de ser racional-sensível e de ser racional puro e do que esta diferença significa para o problema da moralidade na passagem 449. Para um ser racional, assim argumenta ele lá, cuja razão é prática sem obstáculos, o *dever* vale como um *querer*. Para este ser, portanto, não há diferença entre dever e querer, entre necessidade objetiva e necessidade subjetiva. Para o homem (ser racional-sensível), entretanto, a situação é outra: porque ele é afetado pela sensibilidade, “nem sempre acontece o que a razão por si só faria”. Por isso, para seres como nós (homens) a necessidade da ação de acordo com a lei moral chama-se um *dever*. A lei moral se chama dever para o ser racional-sensível, porque ele nem sempre e necessariamente age de acordo com ela. Somente quando a lei moral coloca-se como *obrigação*, o homem pode então agir de acordo com ela. Como obrigação a lei moral é, porém, imperativo categórico e o problema consiste em saber em que sentido ela tem validade para o homem em tal forma. Ora, uma resposta a esta pergunta significa uma resposta para a questão central da *Grundlegung* e da filosofia moral kantiana como um todo, a qual Kant formula da seguinte maneira: porque nós “consideramo-nos livres no agir e, no entanto, nos devemos considerar submetidos a determinadas leis” (GMS, IV, 450).

O estágio da argumentação, antes da constatação do círculo, pode ser resumido, brevemente, do seguinte modo: com a pressuposição da liberdade se ganhou à idéia de um ser racional, dotado de vontade e com consciência da lei moral. Mas, com esta pressuposição ainda não se pôde mostrar nem a validade desta lei para nós (homens) e nem à necessidade prática de se submeter a ela. Ora, é a ausência desta prova que dá origem ao círculo. A suspeita do círculo mostra, portanto, o limite de toda a tentativa que procura transpor a relação analítica entre a liberdade da vontade de um ser racional puro e o seu conceito de moralidade para o âmbito da relação entre liberdade da vontade de um ser racional-sensível e a lei moral. O papel crítico da constatação do círculo reside em mostrar que para um ser racional-sensível não é possível conceber a moralidade como uma consequência analítica do conceito da liberdade de sua vontade. Para este ser, liberdade e moralidade não são e não poder ser a mesma coisa: ser racional e livre não significa já agir moralmente.

Portanto, a análise do conceito da liberdade humana não pode mostrar que este conceito contém analiticamente a moralidade. O círculo se origina, em primeiro lugar, da constatação, no início do terceiro parágrafo, de que a liberdade foi pressuposta para a vontade humana,

sem que fosse devidamente justificado em que sentido esta pressuposição mesma era legítima. Mas o círculo tem sua origem, fundamentalmente, em toda a tentativa que procura transferir a identidade analítica entre liberdade e moralidade, que é válida para um ser racional puro, para um ser racional-sensível.

A constatação do círculo mostra o fato de que no estágio da argumentação em que ele surge (início do terceiro parágrafo) ainda não se mostrou que a lei moral pode ser, para um ser racional-sensível, uma realidade e uma necessidade. Ora, mostrar a realidade e a necessidade da lei moral para um ser racional-sensível significa, como vimos, mostrá-la ao homem como um *dever*, isto é, exige dele tomá-la como um imperativo. Pelo fato de o homem não ser somente racional, mas também sensível, a lei moral deve ter validade para ele na forma de um imperativo categórico; mas ela só pode adquirir essa validade na medida em que for assegurado ao homem, enquanto ser racional, a liberdade de sua vontade. A tarefa de mostrar como é possível o imperativo categórico será alcançada no quarto parágrafo através de uma dedução. Esta tarefa exige primeiro que o problema do círculo seja resolvido. Mas, tal solução bem como a posterior dedução da lei moral como imperativo categórico só é possível mediante a introdução de uma nova premissa na argumentação, isto é, a premissa do idealismo transcendental.

## VI

Com a suspeita do círculo, como vimos, são indicados dois problemas fundamentais que estão presentes na argumentação dos dois primeiros parágrafos: neles não está legitimada a pressuposição da liberdade da vontade humana e nem está garantido que a lei moral tenha validade para esta vontade. O que está na base da suspeita do círculo é, como já discutido, a constatação de que para um ser racional-sensível a lei moral não é uma consequência analítica da liberdade de sua vontade. O diagnóstico deste problema exige a passagem da metafísica dos costumes para uma crítica da razão pura prática. Esta passagem não é outra coisa senão a busca de um novo caminho, ou como Kant afirma, uma outra saída para se pensar a relação entre liberdade da vontade humana e lei moral.

Na passagem logo depois da constatação do círculo Kant afirma: “Mas ainda nos permanece uma saída, a saber, a de procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não

adotamos outro ponto de vista do que quando *nos* representamos a nós *mesmos*, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos” (GMS, IV, 450). A saída repousa, portanto, no idealismo transcendental, o qual é caracterizado, nesta passagem, de modo geral, como teoria do duplo ponto de vista.

Para se apresentar como uma saída convincente ao problema do círculo, o idealismo transcendental precisa conter, porém, argumentos satisfatórios, que possibilitem, primeiro, deixar claro a legitimidade da pressuposição da liberdade da vontade humana e, segundo, pensar a relação entre esta liberdade e a lei moral como uma relação sintética. A primeira tarefa ele alcança ainda no terceiro parágrafo, a segunda no quarto parágrafo. Kant inicia a justificativa de seu idealismo transcendental através da distinção geral entre fenômenos e noumenos, a qual é, em princípio, semelhante àquela distinção que serviu de base para a justificação do emprego teórico da razão pura no interior da KrV.<sup>8</sup>

A justificação desta distinção possibilita, segundo ele, a afirmação da tese de que a coisa em si mesma é fundamento do fenômeno. Ora, nesta idéia mesma repousa também a distinção “grosseira” entre mundo sensível e mundo inteligível e a concepção de que este último é o fundamento do mundo sensível (GMS, IV, 451). O resumo que ele nos oferece nestas passagens contém três teses básicas: a) fenômeno e coisa em si não significam a mesma coisa; b) a coisa em si é fundamento do fenômeno e; c) do mundo sensível distingue-se um mundo inteligível, o qual é fundamento do primeiro.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Sobre isso ver: (Dalbosco, 2002, p. 143-210).

<sup>9</sup> Kant poderia deixar a entender com esta última tese que ele estaria recorrendo aqui novamente a teoria dos dois mundos para fundamentar sua filosofia moral e, em especial, a validade da lei moral como imperativo categórico. Assim interpreta, entre outros, Gunkel (1989, p.153). Procurei mostrar, na primeira parte de meu trabalho (Dalbosco, 2002) que Kant superou a teoria dos dois mundos já na KrV: ele recorreu à distinção entre fenômeno e noumenon para justificar o emprego teórico da razão pura e superou criticamente a teoria dos dois mundos na medida em que compreendeu aquela distinção como uma dupla perspectiva ou como uma dupla consideração sobre um e mesmo objeto. Ora, quando Kant volta-se para a justificação do emprego prático da razão pura, ele preserva esta base crítica do idealismo transcendental conquistada anteriormente. Prova disso é o fato de que ele fala na *Grundlegung* da distinção entre mundo sensível e mundo inteligível sem tratá-la como uma teoria dos dois mundos, mas sim como teoria de um duplo ponto de vista. Antes mesmo de Kant introduzir a distinção entre fenômeno e noumenon, ele já havia se referido ao idealismo transcendental como uma teoria do duplo ponto de vista (GMS, IV, 450). Depois, na continuidade de sua argumentação, se refere várias vezes a esta teoria e, de modo especial, no quinto parágrafo da Terceira Secção da *GMS*, onde afirma: “O conceito de mundo inteligível é somente um ponto de vista que a razão vê-se obrigada a adotar para se colocar fora dos fenômenos para pensar a si mesma como prática” (GMS, IV, 458). Há, no entanto, uma dificuldade no emprego dos conceitos mundo

Kant se ocupa, na seqüência, de modo especial, com a terceira tese. Ele pressupõe as duas primeiras sem discuti-las, certamente porque considera que elas já teriam sido devidamente justificadas na KrV. Ele se volta, portanto, para a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível e conecta-a com o conceito de homem. Para mostrar que a constituição humana também pertence a esta distinção, ele oferece o seguinte esclarecimento: O homem não pode pretender conhecer-se tal como ele é em si mesmo, porque ele não se cria a si mesmo e não tem de si um conceito a priori, pois tal conceito pode ser percebido apenas empiricamente. Por esta razão ele só pode tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo, isto é, só pelo fenômeno de sua natureza e pelo modo como sua consciência é afetada. Mas, além disso, o homem deve admitir, necessariamente, para além da constituição do seu próprio sujeito, composta de meros fenômenos, uma outra coisa que lhe está na base, ou seja, um *Eu* tal como ele é constituído em si. Deste esclarecimento Kant tira a conclusão de que o homem, enquanto fenômeno, é constituído por mera percepção e receptividade e, enquanto tal, pertence ao mundo dos sentidos. Mas com respeito a sua *pura atividade*, isto é, com respeito àquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente, ele pertence ao mundo intelectual (*intellektuelle Welt oder Verstandeswelt*) (GMS, IV, 451).

Por ter a posse desta “pura atividade” o homem pode considerar-se membro do mundo inteligível. A pura atividade é dada pelo conceito de razão, o qual também é sede das idéias e, enquanto tal, distingue-se não só da sensibilidade, como também do entendimento. Mediante idéias a razão mostra uma espontaneidade tão pura “que ela pode ir muito além de tudo aquilo que a sensibilidade pode-lhe oferecer, mostrando sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando deste modo também os limites ao próprio entendimento” (GMS, IV, 452). Significativo aqui é o fato de Kant diferenciar o conceito de razão não só do conceito de sensibilidade, mas também do conceito de entendimento. Sua tese é, portanto, de que a razão possui uma espontaneidade pura que não é e não pode ser a mesma espontaneidade do entendimento e, portanto, não pode ser apenas aquela espontaneidade dos juízos no sentido da razão teórica.<sup>10</sup>

---

do entendimento (*Verstandeswelt*) e mundo inteligível (*intelligibele Welt*), com a qual me ocuparei na nota seguinte.

<sup>10</sup> Esta diferença é fundamental para o problema da justificação da moralidade, uma vez que abre possibilidade para que juízos morais sejam tratados além do âmbito da capacidade de julgar teórica. Da justificação desta diferença emerge todo o problema da especificidade de proposições práticas.

Portanto, o homem possui razão, isto é, ele possui uma pura atividade que não é outra coisa senão pura espontaneidade. Com isso é mostrado que ele é um ser de inteligência e, enquanto tal, pertence ao mundo inteligível. Mas, com isso fica provado também a legitimidade de *dois pontos de vistas*, através dos quais ele pode se considerar a si mesmo: o ponto de vista do mundo sensível, no qual ele se submete às leis da natureza e o ponto de vista do mundo inteligível, no qual ele está mediante leis que estão fundadas somente na razão, isto é, mediante a lei da liberdade.<sup>11</sup> Uma vez legitimado o pensamento que assegura ao homem a sua participação no mundo inteligível, ganha-se com isso uma premissa fundamental que garante, ela mesma, a conexão entre a vontade humana e a idéia da liberdade: “Enquanto ser racional e, com isso, pertencente ao mundo inteligível, o homem pode pensar a causalidade de

---

cujo esforço da dedução da lei moral como imperativo categórico é um dos exemplos mais brilhantes da história da filosofia.

<sup>11</sup> Kant emprega, nesta passagem, não mais o conceito de mundo do entendimento (*Verstandeswelt*) e sim o conceito de mundo inteligível (*intelligibele Welt*). A pergunta que se coloca aqui é a de saber se estes dois conceitos assinalam para algum significado especial, ou se são apenas dois conceitos diferentes, mas com igual significado. Para este problema chama atenção Allison (1995, p. 227-29), retomando aquela distinção efetuada em seu outro livro *Kant's Transcendental Idealism*, (1983, p. 242-246, e especialmente p. 370, nota 20) entre noumeno negativo e noumeno positivo, identificando o primeiro com o conceito de *Verstandeswelt* e o segundo com o conceito de *intelligibele Welt*. Com base nisso ele chega a seguinte conclusão: „The goal is to show that rational beings, including imperfectly rational beings such as ourselves, are members of such an intelligibelen Welt because this would entail that they really stand under the moral law. The Problem is that the possession of reason, which is supposed to provide the *entrée* into this world, only gets us to the *Verstandeswelt*“ (1995, p. 227). Se minha crítica feita a Allison tem sentido (Dalbosco, 2002, p. 136-137), a qual consistiu basicamente em mostrar o equívoco de sua interpretação da passagem B 307 da KrV, então ela torna problemática a associação que ele estabelece entre os conceitos de “noumenon negativo” e “mundo do entendimento” e entre “noumenon positivo” e “mundo inteligível”. Embora Allison tenha razão, quando chama atenção para o uso kantiano inapropriado do conceito de “*Verstandeswelt*” na *Grundlegung*, penso, contudo, que Kant deveria ter empregado, em vez daquele conceito, o conceito *Vernunftwelt*. Pois o conceito de razão, como mostra a “Dialética transcendental” da KrV, contém o conceito de idéias da razão, (p. e. a idéia de liberdade), as quais não podem ser tratadas no sentido de “*Verstandeswelt*”, ou seja, como idéias que tivessem que ser justificadas por uma espontaneidade no sentido teórico. Nesta perspectiva, o conceito de mundo inteligível (da *Grundlegung*) é uma especificação do conceito de *Vernunftwelt* (da KrV); trata-se de uma especificação, porque ele contém explicitados os conceitos de lei moral e liberdade da vontade, os quais o conceito de razão da KrV ainda não podia expor. A pesar disso, permanece um problema central, que Kant, conforme observa Henrich, não esclarece: “A passagem do conceito teórico para o conceito pleno de razão que também é vontade acontece imperceptivelmente. [...] No entanto, observando-se as coisas pode-se estabelecer que não é possível identificar a lei do mundo intelectual (*das Gesetz der intellektuellen Welt*) enquanto lei moral, sem considerar que a capacidade racional da vontade seja conhecida. Do mesmo modo tornou-se impossível significar, contra o fatalismo, a pressuposição da liberdade no juízo imediatamente como liberdade transcendental” (Henrich, 1975, p. 72).

sua própria vontade não de outro modo senão mediante a idéia da liberdade” (GMS, IV, 452). Portanto, é a sua pertença ao mundo inteligível, porque é um ser dotado de uma pura atividade enquanto espontaneidade, que o homem possui liberdade e, enquanto ser livre pode pensar a causalidade de sua vontade. Com isso alcançamos um ponto decisivo do terceiro parágrafo, ficando assegurado então a liberdade da vontade humana: esclarece-se, primeiro, que o homem, por ser um ser de inteligência, pode adotar a perspectiva do mundo inteligível e, em segundo lugar, por poder adotá-la, dispõe de uma causalidade que se chama vontade, cuja sua propriedade é a liberdade.

A introdução de uma versão bem determinada de idealismo transcendental garante que o homem possa ser considerado a partir de um duplo ponto de vista: enquanto fenômeno, pertencente ao mundo sensível; enquanto noumenon (coisa em si), pertencente ao mundo inteligível. Com este pensamento ficam legitimadas para o homem, agora, as mesmas propriedades que foram atribuídas, nos dois primeiros parágrafos, ao ser racional em geral. Como ser de inteligência, o homem participa do mundo inteligível e, enquanto tal, é livre e tem condições de determinar sua vontade. Vontade livre é a vontade que pode determinar-se autonomamente, isto é, independente de forças estranhas. Liberdade é, como salienta Kant, a independência das causas determinantes do mundo sensível: “Pois, à idéia de liberdade está ligado inseparavelmente o conceito de *autonomia* e a ele o princípio universal da moralidade, o qual na idéia fundamenta todas as ações de seres racionais do mesmo modo como a lei natural está na base de todos os fenômenos” (GMS, IV, 453). Com a justificativa de um duplo ponto de vista o círculo é então banido: a) porque como seres de inteligência, concebemo-nos como membro do mundo inteligível e, enquanto tais, pensando-nos como livres, podemos tornar autônoma nossa vontade; b) mas, o pensamento da obrigatoriedade (*Verbindlichkeit*) exige que nós nos pensemos também como membros do mundo sensível e, por isso, precisamos adotar a lei moral como um dever (GMS, IV, 453).

## VII

Para concluir gostaria de fazer um breve resumo de minha argumentação, confrontando-a com a interpretação de Almeida. Se minha interpretação procede, com ela é possível afirmar que Kant vê-se dispensado de ter que deduzir o conceito de liberdade porque, ao

introduzir o problema do círculo enquanto *concessão de um princípio*, ele está concedendo, provisoriamente, a liberdade como idéia, para não ter que mostrá-la como um conceito deduzido. Tal concessão é superada, na seqüência, com a introdução do idealismo transcendental. Portanto, não é a impossibilidade de uma dedução do conceito de liberdade que leva ao fracasso e o abandono da solução do “programa” de fundamentação na *Grundlegung*, isto porque Kant não tentou a sério deduzir o conceito de liberdade, embora ele certamente ainda estivesse sob o forte impacto dos argumentos de justificação do emprego teórico da razão pura quando a escreveu, e nem mesmo abandonou aquela solução que realmente apresentou ao problema da fundamentação do princípio moral nesta obra. Para levar adiante a tarefa da dedução da lei moral ele precisou da legitimação da liberdade como idéia e tal legitimação, que ao mesmo tempo significa o banimento da suspeita do círculo, ocorre com a introdução da “doutrina” do duplo ponto de vista e, com ela, do recurso à perspectiva do mundo inteligível.

Este resultado parece permitir reavaliar a solução da *Grundlegung* e sua continuidade na *Crítica da Razão Prática* e, se procede, auxilia-nos a levantar argumentos claros contra a tese do fracasso de sua solução e de seu abandono em nome da teoria do “Faktum der Vernunft”. Por isso, torna-se oportuno retomar novamente a interpretação de Almeida. Em um outro artigo, no qual não modifica as linhas gerais de sua posição, Almeida afirma novamente que a dedução do princípio moral como imperativo categórico não só é “impossível, mas também desnecessária, porque a validade do princípio se mostrou entretantes como um ‘facto da razão’” (Almeida, 2005, p. 183). Neste artigo, amparando-se na investigação de Henrich (1975), ele procura esclarecer diferentes significados do conceito de dedução, definindo entre eles aquele que teria sido o argumento definitivo da *Grundlegung* para justificar a lei moral como imperativo categórico. Isto o conduz então à conclusão de que, embora Kant tenha descartado vários tipos de dedução, ele não deixou de fazer “tentativas” na *Grundlegung*, as quais estariam baseadas, simultaneamente, “na consideração da implicação mútua entre liberdade e moralidade” e “na espontaneidade que se pode atribuir aos nossos juízos [...]” (Almeida, 2005, p. 195). Entre estas tentativas está aquela, que é a definitiva na Terceira Secção da *Grundlegung*, na qual o argumento “tem que pensar a vontade, segundo o seu próprio conceito, como regulada por imperativos” (Ibidem, p. 196). O problema, segundo Almeida, é que tal argumento só conseguiu mostrar um “agente capaz de julgar teoricamente e de querer com base

em imperativos práticos, mas não em imperativos morais” e desta condição do agente não é possível “*derivar* a liberdade no sentido transcendental que é necessário supor para dela derivar em seguida o imperativo moral” (Ibidem, p. 196, grifo meu). Em síntese, por que o argumento da dedução não conseguiu partir da “noção de um agente capaz de julgar e de querer como base em imperativos morais”, ele teria fracassado.

Isso motiva Almeida a ver na teoria do “*Faktum der Vernunft*” uma outra solução buscada por Kant para justificar o princípio moral. O autor não deixa de reconhecer algumas dificuldades cruciais embutidas em tal teoria, como a necessidade de evitar a recaída no dogmatismo e as diferentes caracterizações oferecidas por Kant à expressão “facto da razão”. Na seqüência, formula aquilo que considera o principal impasse à sua justificação, a saber, de que o “facto da razão” exige uma “*certeza imediata*” que não é possível de se assegurar tanto aos juízos analíticos como aos sintéticos. A solução desse impasse implicaria o recurso a dois aspectos da doutrina kantiana que, segundo Almeida, não se levou devidamente em conta ao se interpretar a teoria do “facto da razão”: o primeiro diz respeito à distinção entre lei moral e imperativo categórico e entre vontade perfeita e vontade imperfeita; o segundo entre lei moral como proposição analítica e o imperativo categórico como proposição sintética (Ibidem, p. 206).

Com esta rápida reconstrução, alcançamos o ponto alto da argumentação de Almeida e, com ela, começam a se perfilar as diferenças de interpretação. Ora, são justamente os dois aspectos que Almeida considera decisivos para se sair do impasse gerado pela “doutrina do ‘facto da razão’” que, segundo minha interpretação acima, já compõem o núcleo central da dedução da lei moral como imperativo categórico levado a cabo pela *Grundlegung*. Se isto é assim, ela questiona as teses do fracasso da solução da *Grundlegung* e da teoria do “*Faktum der Vernunft*” como uma nova solução para o problema da justificação da moralidade, que dispensaria a dedução do imperativo categórico.

Se as coisas transcorrem desta forma, não estaríamos autorizados a pensar que o problema poderia estar mais nos intérpretes e menos no pensamento Kant? Duas premissas estão subjacentes à densidade e ao refinamento da interpretação de Almeida: a primeira reza que a dedução ainda repousa, em última instância, na capacidade teórica do julgar humano; a segunda repousa na afirmação de que nossa capacidade de querer está baseada em imperativos práticos, mas não em imperativos morais. Tal interpretação ainda está assentada, portanto, em dois fortes

argumentos: no de que a dedução do imperativo categórico depende da “derivação” do conceito transcendental de liberdade e, por outro, de que o argumento da dedução não conseguiu mostrar, em última análise, porquê para uma vontade imperfeita não pode haver relação analítica entre liberdade e moralidade. Ora, mas isso que Almeida considera como ponto nodal da impossibilidade da dedução coloca-se, no passo argumentativo da *Grundlegung*, como vimos, antes do surgimento do círculo e, portanto, antes que a própria dedução seja efetuada. Com a constatação e banimento do círculo por meio de uma versão bem delimitada do idealismo transcendental, alcança-se o estágio no qual Kant pode afirmar que a moralidade, para uma vontade imperfeita, só pode valer como uma proposição sintética e não analítica.

Um breve recurso ao parágrafo quarto da Terceira Secção da *Grundlegung*, sem que se precise acompanhar por inteiro os passos da dedução do imperativo categórico<sup>12</sup>, é suficiente para corroborar meu ponto de vista. Aí Kant emprega uma versão bem precisa de seu idealismo transcendental para efetuar a dedução, a qual, como vimos, repousa na dupla perspectiva que um e mesmo sujeito adota, a perspectiva do mundo sensível e a perspectiva do mundo inteligível. Dela Kant deriva a distinção entre um ser racional puro e um ser racional-sensível: o primeiro, pelo fato de estar sempre de posse da razão, é livre num sentido absoluto e transcendental e, por isso, não sabe o que seja a influência das inclinações (sensibilidade). O segundo, pelo fato de dispor, além da razão, também da sensibilidade, nem sempre é livre num sentido absoluto e transcendental, simplesmente porque suas ações podem ser influenciadas por inclinações, apetites e desejos. Ou seja, trata-se, para este ser racional e sensível, de um querer que não é determinado sempre racionalmente.

Da distinção entre um ser racional puro e um ser racional-sensível – e aqui está o ponto que nos interessa – segue a distinção entre uma vontade perfeita (puramente racional) e uma vontade imperfeita (afetada por inclinações e desejos).<sup>13</sup> Este passo na argumentação de

<sup>12</sup> Ofereço uma interpretação do argumento da dedução in: (Dalbosco, 2002, p. 289-294).

<sup>13</sup> Minha interpretação diferencia-se, neste ponto, da interpretação de Henrich, sobretudo quando este afirma que “Kant não oferece a pista de uma proposta de como a subordinação do sensível ao mundo inteligível se deixaria pensar como subordinação da vontade afetada sensivelmente à vontade inteligível”. Kant teria até mesmo excluído expressamente, segundo este autor, “aquela concretização da idéia do relacionamento de ambos os mundos na determinação do relacionamento de dois aspectos da vontade, na medida em que coloca a vontade totalmente no mundo inteligível” (Henrich, 1975, p. 97). Em primeiro lugar deve-se perguntar o que Henrich entende pelo conceito “concretização”. Segundo, se Kant coloca a vontade totalmente no mundo inteligível, não seria, no

Kant, que é central à dedução da lei moral como imperativo categórico, representa uma diferença ou, pelo menos, uma nova precisão do seu idealismo em relação aquele empregado na resolução da “Terceira Antinomia”. Lá o que está em jogo é a diferença entre caráter sensível e caráter inteligível, aqui, na Terceira Secção da *Grundlegung*, trata-se da diferença entre uma vontade pura e uma vontade sensível. Enquanto o ser racional puro, por dispor de uma vontade perfeita, orientando-se pela perspectiva do mundo inteligível, age sempre em conformidade com a lei moral; o ser racional-sensível, por dispor de uma vontade imperfeita e adotar a perspectiva do mundo sensível, nem sempre quer e age de acordo com a lei moral.

Disso resulta que o querer da vontade perfeita é sempre um querer moral porque a ação dela derivada está ligada analiticamente com a lei moral; porém, o querer de uma vontade imperfeita nem sempre é um querer moral e, por isso, a lei moral deve ser, para esta vontade, uma *obrigação*, ou seja, um imperativo categórico. “O querer moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, só podendo ser pensado por ele como dever na medida em que ele, ao mesmo tempo, se considera como membro do mundo sensível” (GMS, IV, 455). Assim, o duplo ponto de vista a partir do qual o homem considera-se a si mesmo, permite compreender em que medida a moralidade coloca-se a ele como um dever.

---

sentido kantiano, um contra-senso pensar que uma vontade sensivelmente afetada também deveria fazer parte do mundo inteligível? Se Kant argumentasse sobre este ponto realmente como Henrich pensa, então ele não poderia ter concebido o homem como ser que possui uma vontade sensível. Isto é, a interpretação de Henrich, se levada às últimas conseqüências, implica em conceber o homem somente como um ser racional puro que possui uma vontade perfeita.

## Bibliografia

- ALLISON, Henry E. (1983) *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Londres/New Haven 1983.
- ALLISON, H. E. (1995): *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge.
- ALMEIDA, G. A. de. (1997): “Liberdade e moralidade segundo Kant”, in: *Analytica*, Rio de Janeiro, volume 2, n. 1., p. 175-202.
- ALMEIDA, G. A. de. (2005): “Crítica, dedução e facto da razão”, in: Perez, D. O. *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, p. 181-209.
- BITTNER, R. (1989): “Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in: HÖFFE, G (Hrsg.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main.
- BRANDT, R. (1988). “Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in: OBERER, H. u. SEEL, G. (Hrsg.). *Kant: Analyse – Probleme – Kritik*. Würzburg, p. 169-192.
- DALBOSCO, C. A. (2002): *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*. Würzburg.
- DALBOSCO, C. A. (2004): “Vom disziplinierten Zwang zur moralischen Verbindlichkeit. Zur Bedeutung und Rolle der Pädagogik bei Kant”, in: *Pädagogische Rundschau*, 58, p. 385-400.
- GUNKEL, A. (1989) *Spontaneität und moralische Autonomie: Kants Philosophie der Freiheit*, Bern/Stuttgart/Wien.
- HENRICH, D. (1975) “Die Deduktion des Sittengesetzes”, in: SCHWAN, A. (Hrsg). *Denken im Schatten des Nihilismus, Festschrift für W. Weischedel zum 70. Geburtstag*. Darmstadt, p. 55-112.
- KANT, I. (1902ff.) *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaft, 23 v., Berlin.
- PATON, H. J. (1962) *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Berlin.
- SCHÖNECKER, D. (1999) *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Freiburg/München.
- SCHÖNECKER, D./WOOD, A. W. (2002): *Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. Ein einführender Kommentar*. Paderborn/München/Wien/Zürich.
- TERRA, R. (2003): *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- WOOD, A. W. (1999): *Kant's Ethical Thought*. Cambridge.

## Resumo

Tornou-se quase lugar comum interpretar a dedução do imperativo categórico na *Grundlegung* como uma “solução fracassada” que levou Kant a substituí-la pela teoria do “*Faktum der Vernunft*”. Contra tal interpretação procuro defender, neste artigo, a hipótese de que uma análise adequada sobre a natureza e o papel do círculo e o seu banimento por meio do idealismo transcendental permite compreender a dedução do imperativo categórico, por um lado, como isenta da premissa baseada capacidade teórica de julgar e, por outro, como dependente de uma premissa moral, a saber, de que para uma vontade imperfeita a moralidade não pode ser derivada analiticamente da liberdade de sua vontade.

**Palavras-chave:** *Grundlegung*, lei moral, imperativo categórico, círculo, idealismo transcendental e dedução.

## Abstract

It has almost become commonplace to interpret the deduction of the categorical imperative in the *Grundlegung* as a “*failed solution*” which made Kant replace it with the theory of “*Faktum der Vernunft*”. Against such an interpretation I seek to defend, in this article, the hypothesis that a suitable analysis on the nature and the role of the circle and its banning by means of transcendental idealism enables one to understand the deduction of the categorical imperative on one hand as exempt from the premise based on the technical capacity to judge, and on the other hand, as dependent on a moral premise, that is, that for an imperfect will morality cannot be analytically derived from the liberty of its will.

**Key-words:** *Grundlegung*, moral law, categorical imperative, circle, transcendental idealism and deduction.

## **A doutrina do facto da razão no contexto da filosofia crítica kantiana**

Andréa Faggion

UEM, Maringá

### **Introdução**

Kant trabalhou sobre a formulação do princípio supremo subjacente aos mandamentos morais nas duas primeiras seções da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e dedicou a última seção desta obra à prova da validade objetiva da fórmula então desvendada, um argumento nos moldes de uma dedução transcendental (cf. Faggion/ 2002). Sem dúvida, entre estudiosos dessa obra, há pouca ou nenhuma satisfação quanto à dedução contida na terceira seção. Sustento aqui a tese não exatamente polêmica de que Kant também tenha estado insatisfeito com seus próprios argumentos, a ponto de abandonar qualquer estratégia de prova semelhante e percorrer um caminho bastante original rumo ao mesmo objetivo, a fundamentação do princípio moral, na segunda *Crítica*. Este “caminho original” é a doutrina do facto da razão e este artigo sugere que ele conduz Kant a um retrocesso na filosofia crítica, quando confrontado com as exigências desta. Para tanto, levanto todas as passagens em que Kant faz referência ao facto na *Crítica da Razão Prática*, apontando as implicações de cada uma para a determinação do significado da doutrina. Na seqüência, analiso a interpretação paradigmática de Beck e as instigantes leituras de Allison e Guido de Almeida, que se movem no quadro das possibilidades de interpretação estabelecidas pelo comentador inglês. Os problemas filológicos que surgem em cada leitura do facto da razão estudada aqui servirão para ilustrar a incompatibilidade entre passagens do texto kantiano, que forçam o intérprete a sempre violar algum aspecto seu. Os problemas filosóficos que surgem quando pensamos cada interpretação como uma possível defesa da doutrina, por sua vez, ilustram as deficiências do facto

da razão como legítimo representante de uma filosofia crítica. Por fim, mostro quais são exatamente as exigências críticas que o facto viola.

### **Exposição do problema e levantamento dos principais pontos da doutrina**

Segundo o prefácio da *Crítica da Razão Prática*, esta obra deve “demonstrar que *existe [es gebe] uma Razão pura prática [...] se ela, como razão pura, é realmente prática, prova assim a sua realidade e a dos seus conceitos pelo facto mesmo* e é vão todo o sofismar contra a possibilidade de ela ser prática” (A 3, o último grifo é meu). Neste ponto, ainda não há referência direta ao facto da razão, porém, é a primeira indicação de que a investigação subsequente não visará à prova da possibilidade da lei moral, mas sim à prova de sua realidade, entendida como a prova da *existência* da razão pura prática. Esta é a finalidade assumida no tratado. Já a partir dela, vemos uma divergência em relação à *Fundamentação*, obra em que se devia “buscar totalmente *a priori* a *possibilidade* de um imperativo *categórico*, uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada na experiência” (II, §27, BA 49, o grifo de “possibilidade” é meu). Independentemente do modo em que a realidade da razão pura prática será dada na *Crítica da Razão Prática*, na experiência ou não, esta realidade passa a ser dada. Não se trata mais de buscar apenas uma *possibilidade* (ainda que objetiva), como na *Fundamentação*.

Ainda no prefácio à segunda *Crítica*, Kant segue o caminho em direção ao facto da razão, dizendo que a razão prática “confere realidade a um objeto [*Gegenstand*] suprasensível da categoria da causalidade, a saber, à *liberdade [...]*, por conseguinte, aquilo que além podia simplesmente ser *pensado é confirmado por um facto [Factum]*” (A 9, o último grifo é meu). Dada a relação recíproca entre moralidade e liberdade<sup>1</sup>, é natural que, se um facto confirmar a realidade da lei moral, ele também confirme a realidade da liberdade<sup>2</sup>. A questão que se nos impõe é: que facto é este, tão providencial, que vem resolver os problemas mais urgentes da filosofia moral?

Deve ficar claro que, embora o facto confirme também a realidade da liberdade, não é por ela que se começa, porque não nos

<sup>1</sup> “A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra” (A 52).

<sup>2</sup> “Este facto está indissolavelmente ligado à consciência da liberdade da vontade [...] até mesmo se confunde com ela” (A 72).

tornarmos diretamente conscientes da liberdade: “o seu conceito primeiro é negativo” (A 53). Pensamos a liberdade apenas *em oposição* à lei da natureza que conhecemos teoricamente na experiência. No que diz respeito à filosofia prática, julgamos ter liberdade para praticar uma determinada ação se *antes* julgamos que somos moralmente obrigados a praticá-la: “Julga, pois, que pode alguma coisa porque está consciente de que o deve e reconhece em si a liberdade a qual, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida” (A 54).

Por outro lado, defende Kant, nos tornamos imediatamente conscientes da lei moral (cf. A 53). Neste ponto, há um parêntese de Kant que pretende explicar a tomada de consciência da lei moral. Diz ele que esta consciência imediata ocorre “logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade” (ibidem). Ora, é afirmado que temos uma consciência *imediata* da lei, mas, ao mesmo tempo, aponta-se para uma *implicação* da lei moral a partir das máximas. Se isto significa que a lei moral, de alguma forma, é uma condição para nos projetarmos máximas, temos uma dedução e não compreendemos o que é tomar consciência imediata da lei. Na mesma passagem, era de se esperar que Kant esclarecesse o ponto, já que ele pergunta: “Mas como é possível a consciência desta lei moral?” (ibidem). No entanto, o que se segue à pergunta é uma comparação entre a lei moral e os princípios teóricos puros que não parece explicar mais do que a consciência da pureza da fórmula da lei, não dizendo respeito à consciência da obrigatoriedade desta fórmula ou, em outras palavras, à consciência do dever.

Pouco adiante, a lei moral é apresentada como um princípio de determinação que é “visto como a condição suprema de todas as máximas” (A 55). Não é à toa que Kant avisa que a “coisa é assaz estranha” (ibid. idem), pois temos novamente a impressão de estarmos diante de uma dedução. Todavia, Kant pode estar se referindo apenas ao fato de que todas as máximas devem se subordinar à lei moral, uma vez que a universalidade da legislação faz da lei moral “o fundamento formal supremo da determinação da vontade” (A 56). Assim, a passagem anterior (A 53), no mesmo sentido, indicaria apenas que não haveria consciência da lei moral, enquanto princípio supremo, se não houvessem máximas a serem julgadas. As máximas dariam a *ocasião* e não a *fundamentação* para a moralidade.

Encontramos ainda que a razão é compelida por si mesma a confrontar as máximas consigo mesma, enquanto razão pura prática (cf. A 56). Poderíamos então dizer que a razão tende à moralidade? Talvez sim, uma vez que também temos a afirmação de que o princípio moral “é

proclamado pela razão como uma lei para todos os seres racionais na medida em que eles, em geral, têm uma vontade [...] por conseguinte, enquanto *são capazes de ações segundo princípios, portanto também segundo princípios práticos a priori*” (A 57, grifos meus). Mais uma vez, parece que estamos diante de uma relação de implicação entre os princípios da vontade e o princípio moral. Entretanto, Kant recorre ao fato exatamente por descartar esse tipo de inferência, por mais clara que ela pareça na passagem citada.

Justamente quando introduz pela primeira vez a expressão “facto da razão”, Kant deixa claro estar convicto da impossibilidade de uma dedução da lei: “À consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto da razão, porque não se pode deduzi-la com subtileza de dados anteriores da razão” (A 55-6). Logo, Kant não vê as máximas como dados anteriores a partir dos quais haveria uma inferência para a lei moral, enquanto condição desses dados, à maneira de uma dedução transcendental. Em vez disso, é dito que a lei – ou melhor, a consciência da lei, pois a consciência é que é afirmada como facto nessa passagem – “se nos impõe por si mesma como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica” (A 56). Como Kant, na seqüência, veta também a possibilidade de uma intuição intelectual, e não poderia proceder de outro modo, é de se perguntar de que forma a consciência da lei é imposta a nós, seres racionais (se é que o somos). No lugar de uma explicação para tanto, Kant apenas faz questão de ressaltar que não se trata de recorrer à experiência em busca da fundamentação da moralidade: “importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como *dada*, que não é um facto empírico mas o facto único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora (*sic volo, sic iubeo* [= assim quero, assim ordeno])” (ibidem).

Em primeiro lugar, há que se observar na passagem que não é mais a consciência, mas agora a própria lei que seria dada. Como é dito que o facto é único, Kant não parece dar importância à distinção entre a lei e a consciência da lei. Em segundo lugar, nossa perplexidade na tarefa de entender o significado de um facto que não é empírico, ou mesmo explicável pelo mundo sensível (cf. A 74 e também A 81), permanece e até aumenta, pois, após citar determinações negativas do facto da razão (não-empírico, não-intuitivo...), a determinação positiva oferecida levaria diretamente ao dogmatismo.

Kant parece usar o termo “facto”, apenas porque a obrigatoriedade seria *efetivamente dada*, ou melhor, imposta por uma

razão tirânica que, em vez de demonstrar a validade de uma tese, proclama arbitrariamente desejar tal tese. É muito sugestiva a forma como continua a citação latina, extraída de Juvenal, feita por Kant: “*Hoc volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas*” [= “É isto que eu quero, é assim que ordeno; por razão baste a minha vontade” (trad. de Guido de Almeida. Cf. 1998: p. 78)]. A favor de Kant, não devemos menosprezar o fato dele ter interrompido a citação antes do ponto em que o dogmatismo se torna evidente. Poderia ser então que as primeiras palavras tivessem sido usadas apenas para ilustrar o caráter de mandamento supremo da lei. De qualquer forma, continuamos no escuro quanto ao modo em que a lei é dada como facto, e esta obscuridade poderia depor contra Kant.

A situação de Kant quanto à acusação de dogmatismo fica mais difícil perante esta passagem: “a realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada; e, por conseqüência, mesmo se se quisesse renunciar à certeza apodíctica, também não pode ser confirmada pela experiência e assim ser demonstrada *a posteriori*; e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma” (A 81-2). A grande questão é: como mantém-se firme por si mesma? Responder a esta questão é entender de que modo a lei ou a consciência da lei é dada como um facto.

É digno de nota que Kant faça restrições ao uso do termo “facto”: “A lei moral nos é dada, *de certo modo*, como um facto da razão pura de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo” (A 81, grifo meu. Cf. também A 163). Há também que a “realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é a mesma coisa, de uma razão pura prática é, numa lei moral, dada *por assim dizer a priori* por um facto” (A 96, grifo meu. Cf. também A 187). Nesta passagem, temos ainda uma observação quanto a esse “certo modo” em que se diz que a lei moral ou a consciência dela é um facto. Kant diz que “assim [como facto] se pode chamar uma determinação da vontade, que é *inevitável*, embora não se baseie em princípios empíricos” (A 96, grifo meu).

Uma vez que o termo “facto” seria usado tendo em vista a inevitabilidade da determinação da vontade pela lei, perguntamos agora em que sentido esta determinação é um facto ou algo inevitável. Se o arbítrio for inevitavelmente determinado pelo princípio moral, não há espaço para a culpa pela maldade ou mesmo para o mérito pela bondade, a rigor, não há mesmo algo como o bem ou o mal. Vontade deve então significar, neste contexto, apenas razão prática. Kant mesmo assimila, no

início da passagem, vontade pura e razão pura prática, de modo que ele deve se referir a um reconhecimento inevitável da vigência da lei moral por parte da razão prática, e não a uma influência inevitável da lei moral nas máximas do agente. Lamentavelmente, não há nenhuma razão ulterior para que tal inevitabilidade não seja vista apenas como um apelo dogmático. Kant parece ter desistido de uma resposta ao cético moral, optando por ressaltar a suposta incontestabilidade do princípio.

Seguindo a apresentação da doutrina, temos a afirmação de que se tratava “de conseguir provar num caso real, por assim dizer mediante um facto, que certas ações pressupõe uma tal causalidade (a intelectual, sensivelmente incondicionada)” (A 187). Não deveríamos entender desta passagem que o facto seja uma determinada ação que ocorre no mundo sensível e precisaria ser explicada pelo inteligível. No mínimo, esta idéia violaria a segunda analogia da experiência, apresentada na *Crítica da Razão Pura*, segundo a qual todos os eventos do mundo sensível, sem exceções, devem poder ser explicados por eventos precedentes no tempo. Em primeiro lugar, Kant sequer está se referindo especificamente a ações efetivas. Trata-se de ações “reais ou apenas ordenadas, isto é, objectiva e praticamente necessárias” (ibidem). Em segundo lugar, o próprio Kant estabelece que de “ações efetivamente fornecidas pela experiência enquanto eventos do mundo sensível, não podíamos esperar vir a encontrar pela frente esta conexão porque a causalidade pela liberdade deve sempre procurar-se fora do mundo sensível, no inteligível” (A 188).

Neste ponto, Kant volta a estabelecer que o facto não é perceptível ou observável, pois “fora dos seres sensíveis, nenhuma outras coisas nos são dadas à percepção e à observação” (ibidem). No entanto, a consciência da lei moral é algo perceptível.<sup>3</sup> Mesmo que levemos em conta que Kant, por vezes, fale em consciência *a priori*, é dele próprio a seguinte afirmação: “Que esta idéia [a idéia de um puro mundo inteligível, cujo equivalente deve existir no mundo sensível – AF] serve realmente [...] de modelo às determinações da nossa vontade é o que *confirma a mais comum observação de si mesmo*” (A 75, grifo meu). Kant exemplifica a situação dizendo que “quando a máxima, segundo a qual tenciono dar um testemunho, é examinada pela razão prática, procuro sempre como ela seria, se tivesse o valor de uma lei natural universal” (ibidem). Se esta é uma explicação do facto da razão, então o facto observável de eu adotar um procedimento viria a substituir

---

<sup>3</sup> “a razão pura pode por si mesma ser prática e realmente o é, como o *demonstra a consciência da lei moral*” (A 218, grifo meu).

uma justificativa para esse procedimento? O que procuramos é uma resposta à pergunta: por que vige a lei moral? Kant estaria oferecendo então, no lugar de uma fundamentação da moral, a constatação de que as pessoas de fato fazem juízos morais, o que é observável?

Voltando à passagem que analisávamos há pouco, parece ser esse o caso. Kant afirma que “nada mais restava senão encontrar um princípio de causalidade *inconstestável*” (A 188). Mais uma vez, o uso do termo “facto” parece encontrar justificativa na suposta impossibilidade de que a dúvida seja lançada sobre o princípio. Mas como uma proposição sintética pode ser evidente por si mesma? Como uma proposição discursiva pode não estar sujeita à contestação? Mais uma vez, a resposta parece consistir em um apelo ao senso comum: “Este princípio, porém, não precisa de procura e de descoberta alguma; esteve desde há muito na razão de todos os homens e incorporado na sua natureza, é o princípio da moralidade” (A 188).

Como Kant completa a passagem dizendo que “assim nos foi dada a realidade do mundo inteligível, sem dúvida, sob o aspecto prático” (A 188-9); parece evidente que o princípio que rege o juízo moral comum é dado simplesmente como incontestável, sendo abandonada, sem maiores explicações, a hipótese dele ser só um “fantasma do cérebro”. Sem contar que, dizer que o princípio “esteve desde há muito na razão de todos os homens”, isto é, tem-se consciência dele há muito, parece significar que, *empiricamente*, é verificável que há muito os homens fazem juízos morais. No fim das contas, contra toda a precaução de Kant, resolver-se-ia um problema *a priori* por uma dedução empírica baseada na constatação de que fazemos juízos morais. A doutrina do facto da razão não parece se tornar inteligível de outra maneira.

Se há advertências textuais contra esse tipo de leitura, também há abonos a favor. Além do que já vimos, há, por exemplo: “O Facto anteriormente mencionado é inegável. Basta apenas analisar o juízo que os homens proferem acerca da conformidade das suas ações à lei: descobrir-se-á sempre [...] que a sua razão [...] confronta em qualquer altura a máxima da vontade numa ação com a vontade pura” (A 56). O sustentáculo da demonstração de Kant é ainda mais claro nesta passagem: “que a razão pura [...] seja também prática por si mesma apenas, eis o que era preciso poder demonstrar-se a partir do *uso prático mais comum da razão*, ao confirmar-se que o princípio prático supremo é um princípio que toda a razão humana natural reconhece como inteiramente *a priori* [...] e como lei suprema da sua vontade” (A 163).

Há mesmo certa insistência da parte de Kant na suficiência do apelo ao juízo comum dos homens em contrapartida a uma fundamentação filosófica do princípio moral: “a razão pura prática deve necessariamente começar por princípios que devem estabelecer-se como fundamento de toda a ciência enquanto dados primeiros, e não devem dela derivar” (A 163-4). Aqui está dito claramente que não é a ciência que estabelece seus próprios primeiros princípios em questões da razão pura prática. Na seqüência, é dito que a ciência vai buscar no senso comum tais princípios: “Esta justificação dos princípios morais enquanto princípios de uma razão pura pôde, porém, levar-se a cabo muito bem e com suficiente segurança, mediante apenas o apelo ao juízo do comum entendimento humano” (A 164).

Se já tínhamos dificuldades suficientes até aqui, devido à suspeita de uma incoerência entre as advertências de Kant para a interpretação da doutrina e seu procedimento efetivo, encontramos mais algumas quando nos deparamos com o seguinte subtítulo: “Da dedução dos princípios da razão pura prática” (A 72). Por si só, este título já dá ensejo a questões, como é evidente. Como negar que a lei moral seja passível de dedução, oferecer a doutrina do facto da razão justamente no contexto dessa negação, e, todavia, intitular uma seção como “Dedução”?

No princípio da seção, Kant já mostra que, ao contrário do que possa sugerir o título, não haverá divergência quanto ao que já dissemos sobre a doutrina do facto da razão: “Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática [...] e mostra isso mediante um facto em que a razão pura se evidencia efetivamente em nós como prática” (A 72). Em detrimento do título, o que temos é novamente o facto. Mais do que isso, em vez de trazer uma dedução, a seção parece dar um passo atrás em relação à *Fundamentação* e mostrar que Kant agora se contenta com a mera defesa da moralidade levada a cabo na primeira *Crítica*: “não pode explicar-se mais como é possível esta consciência das leis morais ou, o que é a mesma coisa, a da liberdade, somente pode defender-se a sua admissibilidade na crítica teórica” (A 79-80). A tarefa filosófica por excelência, no que diz respeito à moral, parece se resumir então a essa defesa teórica, que demonstra a compatibilidade entre natureza e liberdade, e à exposição da fórmula do princípio, que aconteceu nas duas primeiras seções da *Fundamentação* e foi retomada nos §§ 1-6 da *Crítica da Razão Prática*:

A *exposição* do princípio supremo da razão prática está, pois, terminada [...]. Com a *dedução*, isto é, a justificação da sua validade objetiva e universal, e com o discernimento da possibilidade de uma tal proposição sintética *a priori*, não é de esperar haver-se tão bem como aconteceu com os princípios do puro entendimento teórico (A 80).

Como Kant igualou dedução, justificação da validade objetiva de uma proposição sintética *a priori* e discernimento de sua possibilidade, fazendo uma comparação com o argumento em prol dos princípios do entendimento, só pode estar se referindo a impossibilidade de uma dedução “transcendental” da lei moral, como a oferecida na *Fundamentação* (cf. Faggion/ 2002).

Contra esta conclusão, talvez alguém possa se lembrar da seguinte passagem: “o sistema pressupõe a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mas só enquanto esta trava conhecimento provisório com o princípio do dever e indica e justifica [*rechtfertigt*] uma sua fórmula determinada” (A 13-4). Sendo dito que o sistema pressupõe a justificação da fórmula obtida na *Fundamentação*, poderíamos entender que pressupõe a dedução da III seção também. Porém, como Kant introduz uma restrição ao conteúdo da *Fundamentação* pressuposto e como não seria sensato pensar que algo das duas primeiras seções tenha sido rejeitado, podemos suspeitar que a III seção seja o ponto abandonado. Dessa maneira, o termo “*rechtfertigt*” poderia ser traduzido por “explica”. Se Kant quisesse dizer que o sistema pressupõe tanta a formulação do princípio quanto a justificação da fórmula, ele teria dito que o sistema pressupõe a *Fundamentação* e ponto final. De qualquer forma, o mais definitivo é que não parece haver como conciliar a passagem que estávamos analisando com a III seção. Voltemos então a essa passagem.

Para entender por que não pode haver uma dedução da lei moral, ou seja, o que mudou na posição de Kant em relação à *Fundamentação*, a explicação sumária do procedimento de prova da primeira *Crítica* que Kant nos oferece é útil: “estes [os princípios do entendimento – AF] referiam-se a objetos de uma experiência possível, a saber, a fenômenos, e podia provar-se que esses fenômenos, só compreendidos sob as categorias em conformidade com essas leis [os princípios – AF], podem ser conhecidos como objetos da experiência, por conseguinte, toda a experiência possível deve ser conforme a essas leis” (A 80).

Por certo, Kant resumiu seu argumento em prol dos princípios do entendimento e das categorias a ponto de se sujeitar à objeção mais

trivial de um cético: onde está a prova da necessidade do conhecimento objetivo ou da experiência possível? Todavia, o que importa a Kant neste ponto é que as meras representações empíricas, o dado que constitui o ponto de apoio da dedução teórica, não depende do reconhecimento prévio da verdade dos princípios do entendimento ou da realidade objetiva das categorias. É um equivalente desse dado que Kant não encontra na filosofia moral: “Mas, com a dedução da lei moral, não posso empreender um tal trajeto. Ela não concerne, pois, ao conhecimento da natureza dos objetos, que podem ser fornecidos à razão *de uma outra maneira qualquer*, mas a um conhecimento que pode ser o fundamento da existência dos próprios objetos” (A 80, grifo meu).

Kant se refere a uma diferença entre a filosofia teórica e a filosofia prática que é apontada de maneira recorrente em seu texto: “eles [os conceitos práticos – AF] produzem por si mesmos a realidade daquilo a que se referem (a disposição da vontade) – o que não sucede com os conceitos teóricos” (A 116, cf. também A 160). De fato, a disposição moral é produzida pelo reconhecimento da lei moral e, na medida em que depende do reconhecimento do princípio que está para ser provado, não pode ser usada como um dado em uma prova da legitimidade do princípio nos moldes da dedução transcendental, pois tornaria o argumento circular. Todavia, não há uma prova explícita no texto de Kant de que, em princípio, não pode haver um dado que poderia ser considerado como tal independentemente do reconhecimento do princípio moral, e, ainda assim, seria condicionado pela validade desse princípio, permitindo a inferência para ele.

Kant fecha o caminho para uma dedução, parecendo reconhecer supostos defeitos lógicos da III seção da *Fundamentação* e generalizando-os para toda e qualquer tentativa de dedução. Oferece-nos então, no lugar de uma dedução, uma obscura e, talvez, incoerente doutrina. A partir deste ponto, passo a analisar intérpretes do texto kantiano que procuram expor o facto da razão como uma doutrina digna de um filósofo crítico, portanto, capaz de substituir a dedução transcendental.

### **A interpretação de Beck**

Beck considera que, em sua interpretação, o facto da razão é filosoficamente convincente (cf. Beck/ 1960: p. 167 e 170). Ele esteve

atento à oscilação de Kant ao apontar ora a própria lei moral, ora a consciência desta lei, como o facto: “existe uma distinção *prima facie* entre a ‘consciência da lei moral’, que certamente pode-se dizer que existe como um facto (se nós quisermos ou não chamá-la de ‘facto da razão’), e a própria lei, da qual nós somos conscientes (cuja ‘facticidade’ está *sub judice*)” (1960: p. 167). Beck argumenta que: “Se esta distinção *prima facie* é finalmente válida, o argumento de Kant não se move, exceto em um círculo, pois todos concederão que o ‘facto’ no primeiro sentido existe, mas não implica o ‘facto’ no segundo dos sentidos. Todavia, é o segundo dos factos que é essencial para o argumento de Kant” (idem, *ibidem*).

Mesmo que admitamos que temos consciência da lei moral, no sentimento de respeito ou na mera fórmula racional, isto não implica na realidade da própria lei, uma vez que esta consciência poderia ser suficientemente explicada por outras vias, a não ser que a realidade da lei fosse previamente assumida. O mesmo se aplica ao caso da suposta “experiência moral”: “Talvez a lei moral seja o tipo de facto que precisa ser assumido se nós devemos explicar e tornar inteligível nossa experiência moral? Mas se esta é a intenção aqui, dificilmente merece o nome de facto, mas somente de pressuposição, pois a experiência que ela supostamente organiza está em si mesma *sub judice* e poderia, talvez, ser igualmente bem organizada em termos de algumas outras pressuposições, por exemplo, aquelas da psicanálise” (1960: pp. 167-8).

Ao mesmo tempo que Beck tem bastante clara a impossibilidade de que Kant faça “uma transição do facto indisputado (que nós somos conscientes de uma lei moral) para o facto disputado (que há uma lei que só pode vir da razão pura prática)” (1960: p. 168); ele está convicto de que não é este o procedimento de Kant, afinal, este se refere ao facto como sendo único: “esta dualidade de significados de ‘facto’ não representa as premissas de Kant com propriedade” (idem, *ibidem*). Para apresentar sua interpretação, Beck introduz então sua famosa distinção entre o facto da razão como um facto conhecido como objeto pela razão: o facto *para* a razão pura; e como o facto da existência da própria razão pura, conhecido reflexivamente pela razão: o facto *de que há* razão pura. Beck escolhe partir da segunda alternativa, porque a primeira traria a suposição de que a razão pode conhecer um facto, como seu objeto, sem intuição sensível, o que seria incoerente com a primeira *Crítica* (cf. 1960: p. 168-9). Contra esta objeção, poderíamos lembrar a Beck da insistência de Kant sobre a diferença entre conceitos e princípios práticos e conceitos e princípios teóricos. Devido a esta diferença, a lei moral,

mesmo como facto *para* a razão, não seria conhecida pela razão como uma proposição que determina a natureza de um objeto, de modo a requerer intuição sensível.

De qualquer forma, Beck segue a segunda via, nos dizendo que: “o ponto de Kant é que em *qualquer* querer há um princípio que é puramente racional” (1960: p. 169). A passagem em que Kant diz que nos tornamos conscientes da lei moral ao elaborarmos máximas para a vontade<sup>4</sup> é então explicada por Beck da seguinte maneira: “Eu penso que ele quer dizer que em toda decisão sobre uma política de vida há uma racionalidade putativa nas regras subsumidas sob o princípio, que, se inteiramente elaborado, iria requerer a racionalidade dos motivos tanto quanto a dos meios para sua satisfação” (1960: p. 169, nota 14). Ora, este tipo de leitura da passagem parece trazer um problema filológico. Embora Beck negue a assimilação do facto da razão a uma dedução (cf. 1960: p. 172), a doutrina toma a forma de uma dedução, o que é textualmente desautorizado por Kant (cf. *CRPr*, A 55-6).

Beck visa tornar o argumento mais claro dizendo que:

se uma pessoa acredita que um imperativo é válido para ela, então ele é, até certo ponto, válido para ela, e ele mostra que a razão é mesmo prática na consciência desse aspecto de um reclame válido. Isto é verdade se o imperativo expressa um reclame que é de fato válido ou não. Somente um ser com um conceito *a priori* de normatividade poderia mesmo cometer um erro sobre isso. Argumentar contra é apelar para fundamentos normativos e é tão ridículo como tentar provar pela razão que não há razão (1960: p. 169).

Deixando a filologia de lado por um instante e analisando a passagem filosoficamente, o argumento apresentado só estabelece que quem entra no jogo argumentativo, isto é, apresenta razões na forma de imperativos para suas ações, tem uma razão com certos padrões de normatividade, de modo que objetar contra esse ponto é cair em contradição, pois na objeção se faz uso da razão e de padrões de normatividade. Se Beck está certo em sua interpretação, então poderíamos objetar a Kant, que, a partir da racionalidade, não se pode inferir a moralidade, isto é, do facto de que há razão não se deduz o facto de que há uma razão *pura* prática.

Em resumo, supondo que esse tipo de leitura fosse autorizado por Kant, para que o facto da razão fosse uma doutrina convincente,

---

<sup>4</sup> “é da *lei moral* que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade)” (*CRPr*, A 53).

ainda teríamos que mostrar como se dá a passagem da consciência de um tipo qualquer de normatividade para a validade dos padrões específicos da razão pura prática. Em vez disso, Beck faz uma citação da passagem da *Fundamentação* em que Kant diz que todo ser que não pode agir a não ser sob a Idéia de liberdade é realmente livre em sentido prático (cf. III, § 4, BA 100), para então ressaltar que a Idéia de liberdade, pela tese da reciprocidade, é expressa na lei moral e concluir que “ser consciente de constrangimento moral, isto é, da lei [...] *ipso facto* valida o reclame prático de uma lei moral” (1960: p. 169). Entretanto, é bastante duvidoso que a *Fundamentação* tenha conseguido sustentar seus argumentos em prol da necessidade da tese de que só podemos agir sob a Idéia de liberdade sem pressupor a moralidade e se envolver em um círculo (cf. Faggion/ 2002). Não parece que o caminho tenha sido consertado agora, já que não se mostra que a moralidade (analiticamente ligada à liberdade) é uma condição da normatividade em geral.

Nessas bases, podemos questionar filológicamente e filosoficamente a seguinte conclusão: “porque a lei moral – o facto para a razão pura – não expressa nada exceto a legislação da razão mesmo, o facto da razão pura é refletido no facto para a razão pura. Para um ser que pensa que há *alguma* obrigação, há *alguma* lei válida” (1960: p. 170, grifo meu). O ponto não é provar “alguma lei”. É provar a validade objetiva da lei *moral*. Para tanto, Beck teria que trocar “alguma obrigação” por obrigação *moral*, o que implica no antigo círculo da *Fundamentação*.

## A interpretação de Allison

Allison inicia sua abordagem do problema se referindo à compatibilidade ou não do facto da razão em relação à III seção da *Fundamentação* e em relação à própria filosofia crítica:

O apelo de Kant ao facto da razão na *Crítica da Razão Prática* foi saudado com ainda menos entusiasmo do que a mal fadada tentativa de uma dedução da lei moral na *Fundamentação* III. O consenso geral parece ser que, mesmo embora essa dedução fracasse, ao menos foi um passo na direção certa. Conseqüentemente, por abandonar o esforço de providenciar uma dedução da lei moral e confiar em vez disso em um bruto apelo a um putativo facto da razão, [...] Kant de fato regressou a um dogmatismo pré-crítico da razão prática (1990: p. 230).

Allison pretende provar o contrário. Ele divide em cinco partes seu capítulo sobre o assunto na obra *A Teoria da Liberdade de Kant*. Primeiramente, Allison se dedica à determinação da natureza do facto. A tese é que este seria “nossa consciência comum da lei moral como autoridade suprema” (idem, *ibidem*). Em segundo lugar, como a existência do facto, assim considerado, não está em disputa, discute-se se ele pode ser definido como facto *da razão*. A tese é que o resultado se segue da exposição da moralidade, que estabelecerá as credenciais racionais da lei moral. Já a força obrigatória da lei seria garantida, via tese da reciprocidade, pela dedução da liberdade. A terceira parte trata justamente desta dedução, em que se faria uso da presença do interesse moral para estabelecer a realidade prática da liberdade transcendental. As últimas partes do capítulo não nos interessam por tratarem, respectivamente, da arquitetônica do sistema, no que diz respeito à unidade da razão teórica e prática, e do lugar da dedução da liberdade na teoria da liberdade de Kant como um todo.

Allison dá início à primeira parte abordando as diferentes caracterizações do facto da razão no texto kantiano. Buscando um denominador comum, ele se apóia em Beck e divide as passagens em que a expressão aparece em duas classes, a objetiva: a lei moral, a liberdade ou equivalentes; e a subjetiva: a consciência da lei ou seus equivalentes. Como já vimos, esta divisão faz com que o problema seja colocado da seguinte forma: se o fato é interpretado subjetivamente, sua existência é prontamente concedida, mas não há inferência legítima a partir dele para a validade objetiva da lei moral; por outro lado, se é interpretado objetivamente, a existência desse facto torna-se ela mesma o ponto e dificilmente pode fundar a realidade da obrigação moral (cf. 1990: p. 232). É a vez de Allison manejar para evitar este dilema.

Ele descarta a possibilidade de que o facto da razão seja identificado com o facto de que a razão pura é prática, porque o principal objetivo da segunda *Crítica* é justamente mostrar isso, de modo que Kant cometeria uma petição de princípio. Além disso, o texto de Kant defenderia que o facto prova que a razão pura é prática, não que isto seja o próprio facto (cf. 1990: p. 233). Caberia aqui a seguinte observação: se o facto for a realidade objetiva da lei moral em si mesma, ele ligar-se-á analiticamente e reciprocamente à razão pura prática, como seu princípio, e então pode-se dizer que o facto tem essa caracterização também. Por outro lado, se o facto é algo diferente da razão pura prática e, de alguma forma, há uma inferência para a realidade desta, então há

uma inferência para a validade objetiva da própria lei moral, o que é filologicamente problemático.

Embora admita que o texto esteja longe de ser inequívoco, Allison argumenta que “o facto é melhor interpretado como a consciência de estar sob a lei moral e o reconhecimento desta lei ‘por toda razão humana natural como a lei suprema de sua vontade’” (1990: p. 233). Allison ressalta que não se trata da consciência do princípio formal filosoficamente elaborado (o que parece trivial), mas sim da consciência do constrangimento moral na deliberação prática, o que seria um dado bruto, que não pode, portanto, ser deduzido, daí o uso do termo “facto”. Colocado este ponto, Allison passa à tarefa de mostrar por que se trata do facto *da razão*. Para tanto, deve-se mostrar “que essa lei, como a regra em vigor no julgamento, é um produto da razão pura (empiricamente incondicionada) prática e que a consciência de seus ditados é por si mesma suficiente para motivar ou criar um interesse” (1990: p. 234); assim, se mostraria que a razão pura é prática.

Se a lei que regula os juízos morais é um produto da razão pura prática, e não um fantasma do cérebro, ela tem validade objetiva. Se ela tem validade objetiva, o dever moral é legítimo. Se a obrigação moral é válida, por definição, a mera consciência desta obrigação pode determinar nossa vontade, por isso, o argumento de Kant vai do “dever” ao “poder”: “esta é a verdadeira subordinação dos nossos conceitos e [...] a moralidade é a primeira a revelar-nos o conceito da liberdade [...]. Julga, pois, que pode alguma coisa porque está consciente de que o deve e reconhece em si a liberdade a qual, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida” (CRPr, A 53-4). Assim, a forma como Allison coloca as condições para a resolução do problema, aparentemente, não respeita o texto kantiano. A prova do dever fica na dependência de uma demonstração prévia de que podemos cumprir mandamentos morais, uma inversão do procedimento de Kant.

Para explicar a estratégia de prova de Kant, Allison usa uma *Reflexão* em que Kant não menciona o facto da razão, mas determina em que condições se pode dizer que há razão pura prática: “Sua possibilidade [da razão pura prática – AF] não pode ser compreendida *a priori*, porque diz respeito à relação de um fundamento real para seu conseqüente. Deve, portanto, ser dado algo que possa surgir somente dela; e sua possibilidade pode ser inferida dessa realidade. Leis morais são dessa natureza, e estas devem ser provadas da mesma maneira em que nós provamos que as representações de espaço e tempo são *a priori*” (Kant *apud* Allison/ 1990: p. 234).

Kant não recorre a um dado sensível, porque, no kantismo, este tem sempre que poder ser explicado *também* por uma causa sensível, não poderia ser algo que pode se originar *somente* da razão pura prática. Assim, “leis morais específicas (antes do que a lei moral mesma) são os elementos dados, os factos, como se fossem, dos quais a praticidade da razão pura deve ser inferida como a condição necessária de sua possibilidade” (1990: p. 234). Apesar de se tratar de alguma forma incompreensível (não-esquematisável) de relação de um fundamento real para seu conseqüente, sabemos por análise que, em sendo dadas leis morais, apenas uma origem seria possível para elas, a razão pura prática, do contrário, não seriam leis morais, mas apenas regras pragmáticas. A questão é como leis morais particulares seriam simplesmente dadas como um facto.

Kant nos diz que essas leis são provadas da mesma forma que provamos que o espaço e o tempo são representações *a priori*. Na Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, Kant argumenta, primeiro, que o espaço não é um conceito empírico ou extraído da experiência exterior, pois a própria idéia de que algo é exterior ao sujeito (está em outro lugar) já requer a noção de espaço. Em segundo lugar, não se pode ter uma representação exterior de que não há espaço, mas podemos abstrair os objetos exteriores do espaço (na geometria). Assim, o espaço é uma condição para os fenômenos exteriores, não uma determinação dependente deles. É uma representação *a priori* que torna possível as representações exteriores (cf. *CRP*, A 23-4, B 38-9). Sobre o tempo, a Estética visa demonstrar que ele não pode ser um conceito empírico, porque a percepção da simultaneidade e da sucessão já requer a noção de tempo previamente. Em segundo lugar, não se pode suprimir o tempo de um fenômeno, mas se pode abstrair os fenômenos do tempo (na aritmética), por isso, ele é um *a priori* que torna possível a realidade dos fenômenos (cf. *CRP*, A 31, B 46).

Sendo assim, dadas percepções espaço-temporais, análise feita, descobre-se que o espaço e o tempo não são derivados dessas percepções, pois as possibilitam, sendo formas *a priori* da intuição sensível. Mas se as leis morais estão para as formas da intuição, o que está para os fenômenos? A princípio, Allison não coloca o problema desta forma: “Desde que a aprioridade [...] das representações de espaço e tempo foi obtida na Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura* pela demonstração de que espaço e tempo são formas da sensibilidade humana, a idéia aqui presumivelmente é que a validade objetiva de leis morais particulares deve ser estabelecida pela demonstração de que o

princípio em que elas estão fundadas, a lei moral, é um produto da razão pura prática” (1990: p. 234-5). Ora, a Estética demonstra que tempo e espaço são formas da sensibilidade humana como conclusão para os argumentos expostos acima. A questão é: qual o análogo daqueles argumentos, no caso de leis morais particulares? Afinal, conforme a interpretação de Allison, queremos provar justamente que a razão pura é prática a partir de uma inferência, tendo por base essas leis como seus produtos, portanto, não podemos dizer que essas leis estão fundamentadas *porque são produtos da razão pura prática*.

Todavia, logo na seqüência, Allison oferece o análogo das intuições sensíveis que faltava ao argumento: “continuando o paralelo com a Estética Transcendental, exatamente como nós não podemos explicar como ou por que espaço e tempo (e não outras formas possíveis) são as formas da sensibilidade humana, mas podemos mostrar que eles têm que ser considerados como tais, dada a natureza de nossa intuição sensível, assim também nós não podemos explicar (compreender *a priori*) como a razão pura é prática, mas podemos mostrar que ela tem que ser, dada nossa consciência comum de constrangimento moral” (1990: p. 235). Ao que tudo indica, toda essa elaboração, o caminho pela *Reflexão* e pela Estética, nos levou ao problema mais comum: do facto indisputável de que há consciência moral não se segue o facto disputado de que leis morais vigem para nós e que, portanto, a razão pura é prática. Como bem lembrou Guido de Almeida objetando ao próprio Allison: “do mesmo modo que do simples fato de fazermos previsões astrológicas não se segue a validade do princípio em que se baseiam (a saber, que o curso dos astros influencie os acontecimentos da vida humana), assim também da simples constatação de que fazemos juízos morais não se pode inferir a validade de seu princípio (como quer que esse seja formulado)” (1999: p. 80).

À parte esta questão, Allison viu no argumento “o óbvio problema” filológico de que ele “parece chegar perigosamente perto de, depois de tudo, interpretar o apelo ao facto da razão como uma dedução” (1990: p. 235). A resposta dele próprio é que o argumento “difere significativamente bastante das deduções da primeira *Crítica* e da *Fundamentação* para justificar Kant em sua negação de ter providenciado uma dedução” (idem, *ibidem*). A interpretação de Allison nos remete à possibilidade que havíamos apontado, no levantamento dos problemas da doutrina, de que Kant tenha passado a se contentar com as duas primeiras seções da *Fundamentação*:

Esta diferença [entre a *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática* – AF] torna-se evidente uma vez que se entende que, dada a nova estratégia de prova, o fim desejado já foi alcançado, implicitamente ao menos, na e através da análise da natureza da moralidade e seu princípio contida nas duas primeiras partes da *Fundamentação* e no primeiro capítulo da Analítica da Razão Pura Prática na segunda *Crítica*. Assim, enquanto na *Fundamentação* Kant levou a sério a possibilidade de que a moralidade pudesse não ser nada exceto um fantasma do cérebro, mesmo depois de completar sua análise de seu princípio (a autonomia da vontade), na segunda *Crítica* ele parece (correta ou erroneamente) não se sobrecarregar com tal preocupação (1990: p. 236).

Mas mesmo se considerarmos que Kant passou a se dar por satisfeito com a exposição da fórmula do princípio moral, como novamente notou Guido de Almeida, isto pouco importa como solução ao problema filológico em questão, pois, embora o argumento não assimile a prova das leis morais a uma dedução, mas sim a uma exposição do princípio que rege o julgamento moral, “admite em todo o caso que devem ser provadas de alguma maneira, logo que devem ser estabelecidas por uma *inferência*, e é difícil entender como isso poderia ser tomado como uma explicação do apelo a um facto da razão” (1999: p. 80).

É bastante curiosa a forma como Allison pretende evitar a acusação de ter caracterizado o facto como uma dedução. Ele argumenta que uma dedução modelada sobre a primeira *Crítica* se moveria

dessa experiência [moral – AF] para a lei moral como sua condição necessária ou pressuposição última. A lei, de acordo com tal dedução, seria justificada como a única pressuposição capaz de explicar a possibilidade de tal experiência. No argumento aqui atribuído a Kant, contudo, a lei moral não é tanto uma pressuposição da experiência quanto um ingrediente dado nela (em sua forma tipificada como a regra de julgamento operante em nossa deliberação moral), *com a inferência sendo para a natureza dessa lei como um produto da razão pura prática*. É deste resultado, então, que sua validade, e com ela aquela dos julgamentos morais particulares ou ‘leis’ baseadas sobre ela, é estabelecida (1990: p. 235).

Ora, que a lei tenha que ter essa natureza (racional pura) é um pressuposto e, diga-se de passagem, um pressuposto cuja necessidade sequer está provada, já que a validade pretendida na experiência moral está sob julgamento e depende exatamente deste resultado favorável à natureza racional das leis morais. Esbarra-se mais uma vez na passagem problemática do facto como consciência para o facto como realidade da própria lei da razão pura prática. De certo modo, dada a ilegitimidade

desse argumento, ele tanto pode ser descrito como uma tentativa de dedução transcendental, quanto como uma tentativa de exposição, já que, a bem da verdade, em sentido próprio, não seria nem uma coisa nem outra. Pode-se dizer que é uma dedução viciada, cujo suposto dado é dependente do ponto que está em disputa, o que leva ao fracasso, ou que é uma exposição de um princípio a partir de um suposto dado, visando provar a validade objetiva desse princípio como um juízo sintético *a priori*, o que não é da competência de uma exposição. Na verdade, Allison mesmo admite que é uma dedução na medida em que lida com um *quid juris* ou com a validade de um juízo sintético *a priori* (cf. 1990: p. 235, nota 18), o que torna o problema filológico inevitável.

Talvez ainda mais questionável, sob o aspecto filológico, na leitura de Allison seja a introdução da dedução da liberdade nesse contexto da justificação. Causa um certo espanto, primeiro, porque a dedução da liberdade, na *Crítica da Razão Prática*, se apóia na realidade da lei moral (e não o contrário) e, sobretudo, porque Allison está nos dizendo agora que “mesmo para o Kant da segunda *Crítica*, continua sendo uma coisa mostrar que a moralidade repousa sobre o princípio da autonomia e inteiramente outra coisa mostrar que a vontade é autônoma. Portanto, uma premissa sintética adicional ainda é necessária” (1990: p. 238). Mas para que serve o facto da razão senão para mostrar que a vontade é autônoma? Se a doutrina do facto da razão estabelecesse apenas que a autonomia é o princípio da moralidade, essa doutrina não traria um avanço em relação ao que foi discutido nas duas primeiras seções da *Fundamentação*, nem no sentido de uma nova avaliação do alcance de uma exposição da moralidade para a justificação da mesma. Este novo passo no argumento parece não ter sentido no interior da leitura de Allison.

A interpretação de Allison está longe de ser simples, mas, se a compreendi bem, o ponto é que não se considera que o facto remova tão facilmente (pela tese da reciprocidade) o problema do determinismo natural: “a liberdade, depois de tudo, é suposta como sendo a *ratio essendi* da lei moral; assim, a não ser que a vontade seja livre (no sentido transcendental) essa lei não é uma lei para ela, isto é, não é um princípio prático ou fundamento determinante” (1990: p. 239). O que se poderia e, no meu ponto de vista, se deveria dizer com respeito a essa questão é prontamente apontado por Allison: “alguém pode sustentar nesse ponto que, dado o facto da razão, a realidade da liberdade é estabelecida pelo apelo à Tese da Reciprocidade, e há evidência textual para sugerir que essa foi a visão de Kant” (idem, *ibidem*). Pelo menos, Allison admite as

evidências desta interpretação, mas ele não está satisfeito com o argumento de Kant, acusando-o de circularidade: “ele [Kant – AF] mantém que leis morais são necessárias se a vontade é pressuposta como livre e que ‘a liberdade é necessária porque essas leis são necessárias’” (idem, *ibidem*).

De fato, leis morais são necessárias *se* pressupomos a liberdade da vontade (devido à tese da reciprocidade), mas isto é só uma hipótese. Kant não sugere, em nenhum momento da segunda *Crítica*, que *sabemos* que as leis morais são necessárias, *porque* pressupomos a liberdade: “[a lei moral – AF] seria [...] analítica, se se pressupusesse a liberdade da vontade, [...] que aqui não é permitido admitir” (*CRPr*, A 56). Allison não parece suficientemente atento à diferença entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* e à insistência de Kant quanto à ordem dos conceitos em nosso conhecimento. Não se poderia exigir mais clareza de Kant do que nesta famosa nota:

Para que não se pense encontrar aqui *inconseqüências*, se agora chamo à liberdade a condição da lei moral e afirmo, depois, no tratado, que a lei moral é a condição sob a qual podemos primeiramente *tornar-nos conscientes* da liberdade, lembrarei apenas que a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a admitir algo como a liberdade [...]. Mas, se não houvesse nenhuma liberdade, de modo algum se encontraria em nós a lei moral (*CRPr*, A 5, nota 1).

Há ainda outra razão para que Allison julgue necessária uma dedução da liberdade. Ele toma como uma objeção a ser contornada a possibilidade de que, mesmo que se conceda a doutrina do facto da razão, deveres possam ser apenas “reclames racionalmente fundados, que, como tais, tem legitimidade e providenciam uma razão para agir, mas que, não obstante, podem ser postos de lado, ao menos ocasionalmente, em favor de outros interesses e valores ‘mais profundos’” (1990: p. 238-9). Para Allison, sem que se remova esta dificuldade, a moral não está fundamentada. Todavia, não é evidente que o problema se imponha. É trivial que leis morais, em sendo válidas, *podem* assim mesmo ser postas de lado no momento da ação. O ponto é que não *devem* ser, justamente, porque, por hipótese, estamos concedendo com Allison que são “racionalmente fundadas”. Colocar deveres morais de lado, nesta perspectiva, seria o mesmo que colocar a razão de lado, o que sempre pode ser feito, mas nunca justificado.

Também questionável quanto a este suposto problema é que Allison acredite que uma dedução da liberdade poderia resolvê-lo. Ele pensa assim “porque [...] a conformidade à lei moral é uma condição necessária (assim como suficiente) da justificação das máximas de um agente transcendentemente livre; e isto quer dizer que tal agente nunca poderia estar justificado ao permitir que outras considerações ou interesses (não morais) se imponham sobre requerimentos morais” (1990: p. 239). Ora, um agente livre nem por isso é perfeito. Em havendo inclinações, há a possibilidade de que deveres sejam deixados de lado, mesmo estando justificados. No fim, este parece ser o mesmo caso que aparece na objeção proposta a princípio.

Quando passamos propriamente à análise da interpretação da dedução da liberdade feita por Allison, vemos que as questões levantadas aqui não são afastadas. Allison explica que Kant deduziu a liberdade da lei moral certificada pelo facto da razão, pois a lei moral mostraria a realidade da liberdade em seres que reconhecem a lei como obrigatória para eles. Segundo Allison, “dada a análise precedente do facto da razão, essa tese deve repousar sobre a premissa de que a própria consciência da lei moral como obrigatória produz um interesse” (idem, *ibidem*). Quanto a isso, podemos dizer que, realmente, se o facto da razão é uma estratégia válida para garantir a vigência da lei moral, ele também garante que a mera consciência da lei moral pode motivar o agente, ou seja, pode interessar, do contrário, a lei não pode ser um mandamento objetivamente válido, já que seria um mandamento inexecutável. Em adição, Allison coloca que “Kant toma a presença de tal interesse como suficiente para mostrar que a razão pura é prática, o que, por seu turno, é equivalente a mostrar a realidade da liberdade” (1990: p. 240).

Admitindo que Kant tenha pretendido constatar a existência de um interesse puro – o que pode ser duvidoso, já que o ponto de Kant, graças a seu agnosticismo no assunto, parece ser muito mais a consciência do dever do que um interesse que eventualmente se tome por esse dever – de fato, se segue daí que há razão pura prática e, então, que a vontade, do ponto de vista prático, é livre. Porém, para Allison, a brecha no argumento está no fato de que “não parece seguir-se do facto (assumindo que seja um facto) de que nós tomamos um interesse na lei moral que nós também tenhamos a capacidade de satisfazer seus requerimentos” (idem, *ibidem*). O ponto é que “talvez esse interesse seja fraco, de modo que sempre ou na maioria das vezes será ‘sobrepujado’ por outros interesses que surgem das necessidades [...] de nossa natureza sensível” (idem, *ibidem*). Allison explica que, “neste caso, não se

seguiria que nós possuímos a capacidade de fazer o que a lei requer de nós e, portanto, certamente não se segue a liberdade transcendental, que [...] envolve uma ‘independência da [...] natureza em geral’ (idem, *ibidem*).

Contra isso, eu diria, defendendo Kant, que, se a lei moral vige, isto é, se há a possibilidade de um interesse moral, este sempre *deve e pode* se sobrepor aos requisitos de nossas inclinações, mesmo que sempre ou na maioria das vezes dermos preferência a nosso bem-estar. Não se pode admitir que deveres morais não sejam fantasias ou mal-entendidos e, ainda assim, admitir que somos *necessitados*, às vezes ou sempre, por nossas inclinações, de modo que a crítica de Allison, de que “[a independência da vontade – AF] não pode ser mostrada meramente por apelar ao facto de que o [...] interesse [moral – AF] está presente” (idem, *ibidem*), é que seria incoerente, e não o argumento de Kant, visto que a dedução da liberdade parte justamente da moralidade, mesmo em Allison. O problema no argumento de Allison contra Kant parece se originar da preocupação exposta acima: “nosso interesse na moralidade e, portanto, nossa capacidade para motivação moral pode ser eclipsada, totalmente ou em grande parte, por interesses e motivos surgidos de nossas necessidades como seres sensíveis. Para excluir esta possibilidade, é necessário estabelecer nossa liberdade negativa” (1990: p. 241).

Ora, a liberdade negativa não altera em nada a possibilidade de darmos preferência a interesses sensíveis. E se, por ventura, quisermos considerar que Allison queira dizer que não depende de nossa vontade quando prevalecerão interesses morais e quando prevalecerão interesses empíricos, então ele contradiria o próprio conceito de um interesse moral conforme explicado por ele mesmo:

ninguém pode afirmar a existência de um interesse moral e negar a possibilidade de agir por respeito à lei moral [...] alguém tem um interesse em algo (como oposto a uma mera inclinação) somente na medida em que espontaneamente toma um interesse, isto é, faz dele um fundamento governando a escolha das máximas. [...] Finalmente, ninguém pode reconhecer ter um motivo e negar a *possibilidade* de ser motivado por ele; embora alguém possa certamente ter um motivo e evitar agir com base nele (1990: p. 240-1).

Se esta análise estiver correta, a explicação de Allison parece levar ao problema filológico de tratar o facto como uma dedução, ao problema filosófico de não convencer com tal dedução e, em acréscimo, ainda visa corrigir Kant onde não seria necessário, procurando na

dedução da liberdade o que ela não pode oferecer e nem teria por que oferecer.

## A interpretação de Guido de Almeida

Para Guido de Almeida, a segunda *Crítica* é incompatível com a *Fundamentação* na medida em que Kant abandona “a tentativa de dar uma dedução da liberdade sem recorrer a uma premissa moral” (1997: p. 202); tentativa esta que teria sido um fracasso:

No juízo até mesmo de comentadores simpáticos à sua filosofia moral, Kant parece ter fracassado [...], e não só fracassou, mas parece saber que fracassou, uma vez que reconhece, na *CRPr*, a impossibilidade de ‘inferir por raciocínios *subtis*’ a consciência da lei moral da consciência da liberdade como um ‘dado anterior da razão’ (1998: p. 56).

Mais do que rejeitar a dedução da lei moral baseada em uma dedução auxiliar da liberdade, Kant passou a rejeitar toda e qualquer forma de dedução do princípio moral. O mero fracasso de *uma* tentativa feita anteriormente não é explicação suficiente para a nova tese de que a dedução da lei moral é impossível (cf. Almeida/ 1998: p. 64-5), mas o que nos interessa fundamentalmente aqui é saber se ela é realmente desnecessária, passemos então à tentativa de Guido de Almeida de esclarecer e defender o facto da razão.

No sentido de precisar o significado do termo “facto”, importa a Guido de Almeida distinguir entre “facto” como uma verdade conhecida e “facto” como um feito ou acontecimento (cf. 1998: p. 57). Abre-se nesta distinção a possibilidade de que o facto seja um ato da razão que não pode mais ele próprio ser fundamentado (cf. 1998: p. 58). Isto nos remete à citação latina feita por Kant (*sic volo, sic jubeo*), que parece estabelecer a vigência da lei moral por um ato de decisão ditatorial.

Ainda em prol desta hipótese, Guido de Almeida observa que Kant usa a palavra latina “*factum*” e não o vernáculo “*Tatsache*”. “*Factum*” deriva do verbo “*facere*” e significa “feito” ou “ato”, de modo particular, um ato passível de louvor ou censura. A palavra “*factum*” é usada nos tratados de filosofia moral e do direito da época de Kant para designar “ação imputável”, inclusive na *Metafísica dos Costumes*, Ak 223 e 227, (cf. 1998: p. 58). Guido de Almeida lembra também que, no Prefácio à *Crítica da Razão Prática*, é dito que a razão pura prática

prova sua realidade pelo ato (*durch die Tat*), enquanto, na “Dedução”, é dito que a Analítica prova que a razão pura pode ser prática por um facto (*durch ein Factum*) (cf. 1998: p. 59-60).

Mas, por outro lado, se o ato é a asserção da lei moral, nada impede que ela seja ainda uma verdade. Os factos da razão da *Crítica da Razão Pura* (cf. A 760, B 788) podem ser considerados como atos censuráveis de asserir a validade do uso teórico das categorias para além da experiência. O facto da razão da *Crítica da Razão Prática* poderia ser, ao contrário, o ato legítimo e sem censura (cf. A 79) de asserir um princípio prático incondicionado. A diferença na avaliação dos factos implica “que se possa explicar por que [...] essa asserção é válida” (1998: p. 60). Temos então duas alternativas: 1) a *cognitivista*, “facto” é a asserção da validade de uma proposição, o que implica que algo a torna válida, e; 2) a *decisionista*, “facto” é um ato de decisão baseado apenas no poder de querer.

Contra o decisionismo, uma objeção filosófica levantada por Guido de Almeida parece decisiva também do ponto de vista filológico: “uma vez que a lei resultaria de um ato da vontade que não tem por si nenhuma razão além de assim querer, teríamos que pensá-la como desprovida de qualquer necessidade intrínseca e revogável *ad libitum*” (1998: p. 78-9). Suponhamos então que a razão tirana dite que devemos universalizar nossas máximas. Perguntaríamos por que este mandamento, e não um outro qualquer: “se a lei tem por condição um ato da vontade que é contingente (porquanto sem nenhuma razão de ser além do próprio ato), não há nada no conceito dessa vontade que a limite a este ou aquele conteúdo” (1998: p. 79). A conclusão é devastadora: “isso implica que não podemos dizer que a lei moral, assim considerada, seja necessária e valha para todo ser racional” (idem, *ibidem*). Teríamos uma interpretação do facto da razão que o leva a contradizer a própria fórmula do princípio moral.

Na medida em que a vigência da lei não passa de um capricho, ela passa a ser privada. No entanto, o processo de dar razões está intrinsecamente relacionado ao procedimento de universalização. As duas coisas, podemos dizer, se equivalem. A partir do momento em que não há um argumento pela vigência da lei, “não encontramos nenhum sentido em que se pode dizer que é válida em princípio para todo ser racional” (1998: p. 80). E o paradoxo é que se trata justamente de uma lei que, por definição, pretende se impor a todos os seres racionais. Segundo Guido de Almeida, neste contexto, o cognitivismo “explica da maneira mais simples possível o que dá a Kant o direito de apresentar

nosso conhecimento da lei moral como um facto da razão, que prescinde de toda prova e, particularmente, desse gênero de prova que Kant chama de ‘dedução’” (idem, *ibidem*).

O cognitivismo de Guido de Almeida depende da distinção entre a lei moral como proposição analítica para uma vontade perfeita e o imperativo categórico como proposição sintética para uma vontade imperfeita. Como não podemos concluir que quem pode o menos pode o mais, é logicamente possível admitir que existem agentes capazes de avaliar ações à luz de máximas, porém, incapazes de avaliar máximas pela lei moral (cf. 1998: p. 75). Deste modo, para seres imperfeitos, o conhecimento da lei moral seria um fato contingente. Daí a importância, para Guido de Almeida, de que se coloque o peso do facto da razão nas passagens em que se diz que a consciência da lei é o facto: “teríamos de pensar o ‘facto da razão’ como concernindo, não à lei propriamente, mas ao conhecimento da lei por parte de um agente imperfeitamente racional” (1998: p. 76. Cf. também p. 77 e 80).

Aquele que não tem consciência do princípio moral não é imputável. Na medida em que o agente reconhece o princípio moral, o que é uma contingência, ele se torna imputável, porque o princípio vige para ele. O que é uma questão de fato é então se o agente será imputável, capaz de avaliação moral. Se esta análise é correta, o agente *tem razões para* assumir o ponto de vista moral, o que nem sempre acontece é que ele seja *capaz* de assumir tal ponto de vista, por isso, Guido de Almeida nos diz que a própria lei não é o facto, mas sim que tenhamos consciência dela. Sendo assim, de onde vem a necessidade desse modo de agir que se impõe a todo ser racional, mas do qual nem todo ser racional tem conhecimento? Qual a razão para que o agente imperfeito, uma vez consciente da lei, seja obrigado por ela?

Segundo o próprio Guido de Almeida, uma das hipóteses de base de sua interpretação é que “a mera consciência do que é uma lei para uma vontade perfeitamente racional é suficiente para fundar um imperativo” (1999: p. 84). Aqui, podem haver dificuldades. Se a lei fosse analítica para seres racionais em geral, o que não é sustentado por Guido de Almeida, teríamos uma justificativa para o imperativo categórico. O que é válido para *todo* ser racional é válido para seres racionais sensíveis em particular. Mas esta hipótese contraria a idéia de que ao menos o imperativo categórico seja sintético, ou seja, é uma hipótese filologicamente inviável. Se, para mantermos a coerência com o texto kantiano, continuarmos a considerar como sintética ao menos a vigência do princípio moral para a vontade imperfeita, então o fato do mesmo

princípio ser analítico para outro tipo de vontade em particular, existente ou não, não seria, até onde vejo, relevante. Se queremos estabelecer a necessidade da síntese entre a vontade *imperfeita* e a universalização das máximas, em nada ajudaria o apelo à analiticidade da relação entre a vontade *perfeita* e a universalização das máximas. Portanto, esta alternativa, que parece representar com fidelidade a interpretação de Guido de Almeida, não se mostra filosoficamente viável.

Guido de Almeida nos diz que sua solução “respeita todos os dados do problema colocados por Kant” (1999: p. 83-4). Esta auto-avaliação parece estar sujeita a dúvidas. Lembremos que Kant não ofereceu uma dedução para a lei moral (ou para o imperativo categórico, como Guido de Almeida preferiria). A própria lei (ou o próprio imperativo) estava em jogo, enquanto proposição sintética *a priori*, ao passo que, na interpretação de Guido de Almeida, o facto não estabelece a realidade objetiva de uma proposição sintética que não pôde ser demonstrada “nem por todo esforço da razão” (CRPr A 81), mas significa apenas a contingência da consciência moral para seres imperfeitos, uma falha subjetiva a que esses seres estariam sujeitos.

### As exigências da Filosofia Crítica

Não é difícil compreendermos a razão de todas essas dificuldades suscitadas pela doutrina, quando examinamos em que medida o recurso ao facto da razão significa um abandono da filosofia crítica. A *Crítica da Razão Pura* é taxativa em suas exigências: “Não podemos servir-nos com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental [...] para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja, [...] tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução” (A 669-70, B 697-8). A mesma obra também nos ensina que: “nunca lhe é permitido [à filosofia – AF] impor os seus princípios *a priori* tão absolutamente, mas deve aplicar-se a justificar a autoridade desses princípios [...] graças a uma dedução sólida” (A 733-4, B 761-2, grifos meus). Temos uma passagem ainda mais enfática: “postular significa dar uma proposição por imediatamente certa, sem justificação nem prova; se as proposições sintéticas, por mais evidentes que sejam, se devessem admitir *sem dedução* e apenas em virtude da sua exigência a uma adesão incondicionada, seria a falência de toda a crítica do entendimento” (A 233, B 285, grifos meus).

Poder-se-ia argumentar que tais teses só têm validade no âmbito da filosofia teórica. Mas como não nos lembraríamos do facto da razão lendo a última passagem da primeira *Crítica* citada? A comparação é inevitável quando a segunda *Crítica* nos diz que: “a realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica [...] e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma” (A 81-2).

Também vimos as aproximações que Kant faz nesta obra entre a doutrina do facto da razão e o conhecimento moral comum. Sendo assim, ficamos mais convencidos de que Kant possa estar recuando em relação à primeira *Crítica* quando lemos a continuação da última passagem citada desta obra: “como não faltam pretensões atrevidas, de que não está isenta a crença comum (que não é todavia uma credencial), é inegável que o nosso entendimento [sem a dedução – AF] estaria exposto a todas as opiniões, sem poder recusar-se a admitir enunciados que, embora ilegítimos, reclamam ser admitidos com o mesmo tom de segurança de verdadeiros axiomas” (A 233, B 285). Ainda neste sentido temos uma passagem dos *Prolegômenos*:

É um subterfúgio habitual, de que costumam servir-se os falsos amigos do senso comum (que ocasionalmente o celebram, mas de ordinário o desprezam), dizer: No fim das contas, *é preciso que haja algumas proposições que são imediatamente certas, acerca das quais não seja preciso fornecer nenhuma prova, mas também nenhuma justificação*, porque, de outro modo, nunca se poria fim aos motivos dos seus juízos; mas, para prova deste direito, *nunca podem aduzir* (fora do princípio de contradição, que não é suficiente para demonstrar a verdade de juízos sintéticos) *como algo indubitável, que possam atribuir imediatamente ao sentido comum, senão proposições matemáticas* (A 198, grifos meus).

Por mais que haja diferenças marcadas na segunda *Crítica* entre o conhecimento teórico (foco da primeira) e o conhecimento prático, nenhuma especificidade do conhecimento prático trouxe uma explicação clara e filosoficamente convincente da necessidade de atribuirmos ao princípio maior desse conhecimento, uma proposição sintética e discursiva, uma validade indubitável que o separa de “pretensões atrevidas”, contra as quais a primeira *Crítica* trazia como único antídoto a dedução transcendental. A conclusão que parece se impor é que o Kant crítico teria que ver com desprezo o Kant do facto da razão, tão simpático ao senso comum e tão avesso a uma dedução.

## Bibliografia

- ALLISON, Henry, 1990, *Kant's Theory of Freedom*,. New York, Cambridge University Press.
- ALMEIDA, Guido A. de, 1992, "Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana", In: Valério Rohden (org.), *Racionalidade e Ação*. Porto alegre, UFRGS; Instituto Goethe, p. 94-103.
- \_\_\_\_\_, 1997, "Liberdade e Moralidade segundo Kant", *Analytica*, v. 2, n. 1, p. 175-202.
- \_\_\_\_\_, 1998, "Kant e o 'Facto da Razão': 'Cognitivismo' ou 'Decisionismo' Moral?" *Studia Kantiana*, 1 (1), 53-81.
- \_\_\_\_\_, 1999, "Crítica, Dedução e Facto da Razão", *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 57-84.
- BECK, Lewis W, 1966, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press.
- FAGGION, Andréa, 2002, "Comentários à Dedução 'Transcendental' do Princípio Moral na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*", *Kant e-Prints*, v. 1, n. 3.
- KANT, Immanuel, 1997, *Crítica da Razão Pur.*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão, 4 ed, Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_, 1997, *Crítica da Razão Prática*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70.
- \_\_\_\_\_, 2000, *Fundamentação da Metafísica dos Costume.*, Trad. Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70.
- \_\_\_\_\_, 1994, *La Metafísica de las Costumbres*, Trad. Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho, Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_, 1980, *Prolegômenos a qualquer Metafísica Futura que Possa Vir a Ser Considerada como Ciência*. Trad. Tânia Maria Bernkopf, São Paulo, Abril Cultural.

## Resumo

A doutrina do facto da razão é um dos pontos de maior polémica entre estudiosos de Kant, dada a dificuldade de interpretação inerente ao texto da *Crítica da Razão Prática* em que a doutrina é exposta e, sobretudo, a dificuldade que as análises da doutrina enfrentam para encaixá-la no projeto crítico kantiano. Seria o facto da razão uma renúncia à filosofia crítica e a queda de Kant no dogmatismo? Beck, Allison e Guido de Almeida são alguns dos filósofos que aceitaram o desafio de interpretar e defender o facto da razão como uma doutrina legítima, nos oferecendo instigantes leituras do texto kantiano. Aqui, lidamos com algumas dificuldades filológicas e filosóficas dessas leituras.

**Palavras-chave:** facto da razão; filosofia crítica; lei moral; imperativo categórico; justificação

## Abstract

The doctrine of the fact of reason is one of the most controversial issues among Kant's scholars, because of the inherent interpretation difficulty to the Kantian text on the *Critique of Practical Reason* in which that doctrine is exposed and, especially, the difficulty that the analysis of the doctrine face in order to insert it on Kant's critical project. Would the fact of reason be an abandonment of the critical philosophy and Kant's fall into dogmatism? Beck, Allison and Guido de Almeida are some of the philosophers who accepted the challenge to interpret and defend the fact of reason as a legitimate doctrine, offering us stimulant readings of the Kantian text. Here, we deal with some philological and philosophical difficulties of these readings.

**Key words:** fact of reason; critical philosophy; moral law; categorical imperative; justification

**Resenha:**

**IMMANUEL KANT, *Crítica da razão prática*.  
Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes,  
2003, 620 páginas. Tradução de Valerio Rohden\***

Vinicius de Figueiredo

UFPR, Curitiba

Pode parecer surpreendente, mas foi apenas em 2002, sob cuidados de Valerio Rohden, que apareceu a primeira tradução brasileira da *Crítica da razão prática*. Até então, o texto utilizado ordinariamente nas universidades no Brasil era a tradução publicada em Lisboa, realizada por A. Morão (*Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986). O atraso, em todo caso, foi recompensado pelo resultado do empreendimento, beneficiado pela longa convivência do tradutor brasileiro com os textos de Kant.

Com efeito, antes de voltar-se para a *Crítica da razão prática*, Valerio Rohden já havia traduzido as duas outras obras que integram a tríade da filosofia crítica. Primeiro, *Crítica da razão pura* (São Paulo, Abril Cultural, Coleção *Os Pensadores*, 1980), traduzida em colaboração com Udo Moosburguer (Universidade Federal do Paraná), a partir do texto da segunda edição (1787). Quase quinze anos depois, e em colaboração com Antonio Marques (Universidade Nova de Lisboa), publicou a tradução da *Crítica da faculdade do Juízo* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993), a partir do texto da segunda edição, de 1793, reeditada no volume V da *Akademie Text-Ausgabe* (Berlin, 1908-1913, pp. 165-485).

A presente tradução da *Crítica da razão prática*, com a qual V. Rohden conclui a versão brasileira da trilogia crítica, possui

---

\* Esta resenha foi originalmente publicada na *Studi Kantiani*, XIX, 2006 (Pisa – Roma).

especificidades em relação à tradução das duas outras *Críticas*. A começar por ser a única dentre as três que recebeu uma edição bilíngüe. O volume traz, além do texto em português, o texto facsímile, microfilmado e fornecido pela Biblioteca da Universidade de Münster, a partir de exemplar original da primeira edição de 1788. Tal exemplar constitui o elemento pitoresco na presente edição, pois pertenceu à princesa Amalia Fürstin von Gallitzin (1748-1806), a qual foi retratada em 1781 por Carolina Michaelis (futura Caroline Schlegel-Schelling) como “*une dame fort savante qui est vetue d’une espèce de draperie grecque, les cheveux coupés, ..., qui porte une demie douzaine de grands livres em folio, qui va se baigner avec une suite de 6 à 8 messieurs en plein jour dans notre Leine*” (apud: V. Rohden, Introdução à *Crítica da razão prática*, Martins Fontes, 2003, p. XXXII, n 56). A futura proprietária do exemplar da *Crítica da razão prática* reproduzida na edição brasileira, correspondia-se assiduamente com Franz Hemsterhuys (1721-1790), era amiga de J. G. Hamann (1730-1788), de F. H. Jacobi (1743-1819) e de Thomas Wizenmann (1759-1787). A reprodução de seu exemplar da *Crítica da razão prática* na edição brasileira reconduz o leitor ao ambiente de origem em que frutificaram inicialmente as idéias de Kant.

As razões para tomar como texto de partida a edição original de 1788 emergiram no decurso da pesquisa que V. Rohden, em visita a várias bibliotecas universitárias alemãs, fez preceder ao trabalho de tradução *stricto sensu*. A principal dentre estas razões reside na reavaliação do grau de fidelidade – que se imaginava absoluto – da reprodução do exemplar original disponível na Biblioteca da Universidade de Erlangen-Nürnberg pela Harald Fischer Verlag (Erlangen, 1984), amplamente adotada na Alemanha. Constatando incongruências desta edição com as edições *standard* da *KpV* (Akademie, Vorländer, Weischedel), V. Rohden, com a prestimosa colaboração de Jens Kulenkampff e o filólogo clássico Severin Koster, ambos da Universidade de Erlangen-Nürnberg, foi levado à descoberta de que o exemplar disponível na Biblioteca da Universidade de Erlangen havia sofrido correções de autoria de Paul Joachim Sigmund Vogel (1753-1834), professor catedrático desta instituição a partir de 1808. Boa parte das correções desta obra, atribuídas a Hartenstein e Vorländer, foram feitas originariamente por Vogel. Ao optar pelo exemplar original disponível na Biblioteca da Universidade de Münster, pertencente à princesa von Gallitzin, a edição de V. Rohden oferece uma alternativa às

anotações e correções manuscritas que, sabemos agora, foram feitas por Vogel no exemplar original de Erlangen.

Outro elemento consoante com o intuito de recuperar a discussão da *Crítica da razão prática* a partir de sua fonte original é representado pela tradução das notas manuscritas de Kant em seu *Handexemplar* da *KpV* de 1788. Tais notas, que não constam da edição da *Akademie*, foram publicadas por Gerhard Lehmann (“Kants Bemerkungen im Handexemplar der *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kant-Studien*, v. 72, n.2, pp. 132-139, 1981). Também compõem a relação de apêndices da edição de V. Rohden um Glossário e uma “Concordância de páginas”, relacionando as edições de Vorländer e da *Akademie* com a edição original aqui utilizada.

Finalmente, uma consideração de ordem estilística. Reportando-se à carta enviada a Christian G. Schütz em 25 de junho de 1787, na qual Kant designava pela primeira vez obra recém-terminada pelo título de *Crítica da razão prática*, Kant também se reportava à tradução de suas obras para o latim, iniciada por Friedrich G. Born (1743-1807), enfatizando a importância da correção escolástica, que jamais deveria ser preterida em favor da elegância estilística (Kant, *Briefwechsel*, p. 320). V. Rohden seguiu a orientação de Kant, priorizando a correção e precisão escolástica, sem que isso, todavia, tenha representado prejuízo para a leitura. O resultado é uma edição na qual o leitor brasileiro poderá reaver a atmosfera que pautou a reflexão de Kant sobre a razão prática.



## Normas para colaboradores

- 1 A revista STUDIA KANTIANA aceita os seguintes tipos de colaboração:
  - 1.1 Artigos (até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
  - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (até 4.500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
  - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (até 1.600 palavras. As recensões e notas bibliográficas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
- 2 As colaborações, que devem ser inéditas, podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um resumo do texto em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, bem como pelo menos cinco palavras-chave. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail). Esses dados aparecerão no final do texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados em disquete, com duas cópias impressas. O processador de texto deverá ser Word, em conformidade com as seguintes especificações:
  - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo;
  - 4.2 Podem ser formatados textos em bold, italic, superscript, subscript. Porém, não deverá ser formatado nenhum parágrafo, tabulação ou hifenizado.
  - 4.3 Caso não seja possível digitar os números das notas em superscript, digitar um espaço e a letra "n" antes do número. Ex: n1 (que significa nota de rodapé número 1).
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaço/ano de publicação: página).
- 6 A bibliografia deve ser apresentada na seguinte forma:
  - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
  - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação ("org."), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
  - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação ("org."), título da obra em itálico, lugar da edição, editor, número do volume, números das páginas do artigo.
  - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor. Nome do periódico em itálico, número do volume, números das páginas do artigo.
  - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida.
- 7 As colaborações serão examinadas por dois "referees" e submetidas ao corpo editorial.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações. Os editores se comprometem a devolver o disquete, mas não as cópias impressas.
- 9 Os autores receberão gratuitamente um exemplar da revista e 25 separatas dos artigos, resenhas críticas e recensões bibliográficas publicados.
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista STUDIA KANTIANA, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas à revista STUDIA KANTIANA. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Os originais devem ser enviados diretamente ao editor da revista:  
Christian Hamm  
Depto. de Filosofia-CCSH/UFMS  
Avenida Roraima, 1000  
Cidade Universitária Camobi  
97105-900 Santa Maria RS
- 12 Para maiores informações, consultar o editor:  
Tel (55) 3220 8132 fax (55) 3220 8462  
christianhamm@smail.ufsm.br



