

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

**Número 9
dezembro de 2009
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

António 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 Müller
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

Este número da *Studia Kantiana* reúne, além de sete artigos de estudiosos brasileiros ou radicados no Brasil, novamente vários trabalhos de autores estrangeiros. A tradução de “A boa vontade”, de Allen Wood, um dos artigos mais comentados nos últimos anos sobre a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, baseia-se numa versão modificada do texto enviado pelo autor para ser lido no III Congresso Kant Brasileiro, realizado em Itatiaia, no Rio de Janeiro, em novembro de 2001. Menos conhecido, mas, sem dúvida, não menos importante, sobretudo, para quem está pesquisando questões da gênese da filosofia transcendental, é o pequeno artigo de Wilhelm Peters sobre Kant e Lambert, publicado há mais de vinte anos, em alemão, na revista *Kant-Studien*. Apresentamos este trabalho numa versão traduzida, no intuito de facilitar ao leitor de língua portuguesa o acesso a essa fonte valiosa. Os dois artigos de Leonel Ribeiro dos Santos e de Giorgia Cecchinato são frutos da cooperação cada vez mais estreita entre a Sociedade Kant Brasileira e as Sociedades parceiras de Portugal e da Itália; cooperação essa que, como se sabe, tem se manifestado, nos últimos tempos, também na participação significativa de colegas portugueses e italianos em eventos acadêmicos realizados no Brasil, bem como no grande número de participantes brasileiros nos Colóquios Ítalo-Luso-Brasileiros em Verona, e em Lisboa, no ano passado. Esperamos que todos os trabalhos publicados neste volume, independentemente da época em que foram escritos e da origem dos seus autores, sejam bem recebidos pelos leitores da nossa revista e contribuam para o enriquecimento da discussão sobre a filosofia kantiana no Brasil.

Queremos aproveitar a ocasião para comunicar que, a partir de agora, todos os números disponíveis da *Studia Kantiana* estarão à venda na rede de sebos ESTANTE VIRTUAL (endereço eletrônico: <http://www.estantevirtual.com.br/>), e para pedir aos leitores que divulguem esta informação no âmbito das suas instituições e entre todos os demais interessados. Por fim, gostaríamos de expressar nossos profundos agradecimentos àqueles colaboradores cujos nomes nunca aparecem nem no quadro editorial nem em notas de rodapé, mas cujo trabalho é absolutamente indispensável para a produção eficaz duma revista como nossa: são os colegas Rogério Severo, responsável pela revisão técnica e a formatação deste volume, e Karen Giovana Videla Naidon, que se ocupou da formatação dos dois números anteriores.

Os Editores

Studia Kantiana

número 9
dezembro de 2009
ISSN 1518-403X

Artigos

- 07 **A boa vontade**
Allen Wood
- 41 **A derivação kantiana da fórmula do imperativo
categórico do seu mero conceito**
Dirk Greimann
- 60 **Sobre a interpretação semântica do facto da razão**
Solange Dejeanne
- 78 **A dimensão universal e intersubjetiva da felicidade em
Kant**
Giorgia Cecchinato
- 88 **Acerca do papel do juízo teleológico na realização do
sumo bem moral em Kant**
Carlos Adriano Ferraz
- 118 **«Técnica da Natureza». Reflexões em torno de um tópico
Kantiano**
Leonel Ribeiro dos Santos
- 161 **Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana
da história no ensaio *Ideia de uma história universal com
um propósito cosmopolita***
Joel Thiago Klein
- 187 **Teleologia e moralidade em Kant e Fichte**
Hans Christian Klotz
- 201 **Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia
transcendental como niilismo**
Marco Antonio Valentim

- 227** **A relação de Kant com J. H. Lambert**
Wilhelm S. Peters
- 234** **Dever e motivação moral: as críticas de Dilthey à ética kantiana**
Ricardo Bins di Napoli

A boa vontade*

Allen Wood

Stanford University

§ 1. A boa vontade como boa sem nenhuma restrição

Kant começa a Primeira Seção da *Fundamentação* com uma declaração que é uma das mais memoráveis de todos os seus escritos: “Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma boa vontade” (Ak 4: 393).¹ Devido à proeminência textual dessa asserção [*claim*], os leitores da *Fundamentação* costumam ler essa obra, assim como outras obras de Kant sobre ética, na suposição de que a verdade dela, e, portanto, a concepção da boa vontade, ocupam, ambas, um lugar fundamental na ética kantiana. Essa suposição, no entanto, torna-se cada vez mais difícil de ser mantida à medida que ganhamos maior familiaridade com os textos de Kant sobre ética e uma melhor compreensão de sua teoria ética.² No que concerne ao *conceito* de boa vontade, Kant

* Nota da tradutora (NT): este artigo é uma versão modificada do texto enviado por Allen Wood para ser lido no III Congresso Kant Brasileiro, realizado em Itatiaia, no Rio de Janeiro, em novembro de 2001.

¹ Os textos de Kant serão citados pelo volume: número da página dos *Kant Schriften*, Akademie Ausgabe (Berlin: Walter de Gruyter, 1902-) (abreviada como ‘Ak’). As citações da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, [usadas no texto original, em inglês,] foram traduzidas por Allen Wood (New Haven: Yale University Press, 2002). [NT: As citações em português da mesma obra seguiram a tradução de G. A. de Almeida, a ser publicada em breve pela Discurso Editorial. Agradeço ao Prof. Guido Antônio de Almeida não só pela gentileza de disponibilizar a tradução por ele feita, mas também pelas valiosas sugestões que deu para tradução deste artigo. Para a tradução dos demais textos de Kant, assim como os textos dos outros autores citados por Allen Wood, segui, simplesmente, em português, a tradução por ele feita para o inglês].

² A explicação correta aqui é de Onora O’Neill: “Não devemos ser enganados pela primeira parte da *Grundlegung* [*Fundamentação*], que dá a entender que Kant toma o conceito de uma boa vontade como o conceito ético fundamental. Isso é feito apenas para mostrar que o conceito de uma boa vontade só pode ser explicado em termos da lei mo-

confessa a intenção de “desenvolvê-lo” (Ak 4: 397) e ele prossegue tematizando conceitos que pensa estarem relacionados com o de boa vontade (o valor moral de uma ação, agir por dever). No entanto, ele nunca faz um relato explícito do que considera ser uma ‘boa vontade’.³

Na passagem central da Segunda Seção da *Fundamentação*, na qual Kant formula o princípio de moralidade por ele derivado como um sistema de três fórmulas, ele retorna ao conceito da boa vontade, propondo “terminar agora por onde começamos, a saber, com o conceito de uma vontade incondicionalmente boa”, e declara que o princípio por ele derivado expressa o princípio de tal vontade (Ak 4: 437). Essa observação trata o princípio da moralidade como explicando o conceito de boa vontade, mas ela não trata o conceito de boa vontade como [sendo] fundamental para derivar o princípio procurado na *Fundamentação*. Em outros escritos éticos, a boa vontade é mencionada ocasionalmente, mas Kant enfatiza bem mais outros conceitos: o de imperativo categórico, o de um princípio formal da volição, o de virtude moral, o de dever de ser virtuoso. A boa vontade, ou o seu valor, não é nunca usada como ponto de partida para a derivação ou explicação de alguns desses conceitos, e tentativas de interpretação para apresentar a teoria ética de Kant como se o valor da boa vontade desempenhasse tal papel na teoria, ainda que bastante [fairly] comuns na literatura, levam, ainda assim, a distorções e enganos.

Kant diz que a boa vontade é a única coisa “boa sem restrição” (*ohne Einschränkung*). Com essa expressão ele não quer, obviamente, dizer que ela é a única coisa que é boa, uma vez que ele prossegue listando e classificando *outros* bens cuja bondade não é sem restrição. O que Kant quer dizer é que, considerada em si mesma, a boa vontade é inteiramente boa, não sendo má com respeito a nada. Ele explica esse último ponto, dizendo que a boa vontade é a única coisa boa cuja bondade não é diminuída por sua combinação com qualquer outra coisa – mesmo com todas as coisas más que possam ser encontradas em conjunção com ela.

ral.” Onora Nell (O’Neill), *Acting on principle* (New York: Columbia University Press, 1975), p. 101.

³ Korsgaard diz que o objetivo de Kant nesse ponto é “analisar nossa concepção ordinária de uma boa vontade e chegar a uma formulação do princípio sobre o qual tal vontade atua” (*Creating the kingdom of ends*. New York: Cambridge University Press, 1960. p. 12). A segunda metade dessa frase está correta, mas a primeira não está. Nada que se assemelhe a uma “análise” de nossa concepção ordinária de uma boa vontade tem algum lugar nos textos de Kant.

Uma boa vontade, diz Kant, deixa, muitas vezes, de alcançar os bons fins que almeja. Mas sua bondade própria não é diminuída por esse fracasso, ou mesmo pelos maus resultados que possam se originar dele (contrários às suas volições). Mesmo que a boa vontade não alcance nada de bom – mesmo que ela esteja combinada com toda sorte de outros males – “ela brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor si mesmo” (Ak 4: 394). Kant não diz se, no final das contas, deveríamos preferir a combinação de uma boa vontade com más consequências, ou outros males à combinação de uma má vontade com bons resultados. Mas ele, de fato, pensa que a bondade da boa vontade ela mesma não fica diminuída por tais combinações, enquanto que a bondade de todos os outros bens (talentos do espírito, qualidades de temperamento desejadas, poder, riqueza, honra, saúde, até mesmo felicidade) fica muito diminuída (e mesmo transformada de bem em mal) quando esses bens são combinadas com uma vontade que não é boa (Ak 4: 393-394). Portanto, enquanto outros bens são restritos em sua bondade, por sua combinação com coisas más, a bondade da boa vontade é a única dentre os bens, naquilo em que ela não perde seu brilho em tais combinações.

§ 2. A boa vontade e o agir por dever

A derivação kantiana do princípio da moralidade pode começar retoricamente com a boa vontade, mas, ainda assim, ela não prossegue com nenhuma reivindicação concernente à boa vontade. Em vez disso, a derivação começa com o conceito de *dever* (ou de *agir por dever*), o qual Kant não equipara ao de boa vontade.⁴ Em vez disso, ele diz que [o

⁴ “O único motivo da boa vontade é fazer o seu dever por fazer o próprio dever. O que ela tiver intenção de fazer é tencionado porque este é seu dever”, Alasdair MacIntyre, *A short history of ethics* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1997), p. 192. A mesma ideia é expressa por leitores que são bem mais simpáticos a Kant do que MacIntyre. “A chave para a boa vontade deve ser encontrada no exame do motivo que alguém tem ao realizar uma ação por dever em nome do dever”, Barbara Herman, *The practice of moral judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), p. 3. Herman parece estar considerando aqui, sem mais, como equivalentes uma boa vontade e uma vontade que age por dever. “Uma boa vontade”, diz Korsgaard, “é facilmente distinguível de uma que age em função de uma inclinação indireta. O difícil é distinguir uma boa vontade de uma vontade que tem uma ‘inclinação direta’ para fazer alguma coisa que acontece ser correta” (*Creating the kingdom of ends*, pp. 12-13). Essa observação parece tomar como certo um corolário da equivalência da boa vontade com a ação por dever: a saber, que uma ação que age tanto por uma inclinação direta ou indireta não apenas realiza atos que são (como diz Kant) sem valor moral, mas também que nunca poderiam ser atos de uma boa vontade. Mas, Kant não diz nenhuma dessas coisas, e abaixo veremos as boas razões para duvidar de que essa seja sua posição. Repare (compare) nesta

conceito do dever] “contém o de uma boa vontade, muito embora sob certas restrições e obstáculos subjetivos, os quais, porém, longe de ocultá-lo e de torná-lo irreconhecível, antes, pelo contrário, fazem com que se destaque por contraste e se mostre numa luz tanto mais clara” (Ak 4: 397).

Em outras palavras, no início da *Fundamentação*, Kant começa com a bondade irrestrita da boa vontade, mas imediatamente reduz o enfoque da boa vontade em geral para os casos nos quais a boa vontade deve lutar com incentivos contrários, ou com um temperamento não disposto a fazer o bem e realizar a boa ação, apenas em função do pensamento de que o dever o exige. Kant faz isso porque espera que aqueles casos [possam] despertar em seus leitores mais estima pela boa vontade do que os casos menos heroicos nos quais a boa vontade encontra-se em harmonia com suas circunstâncias e não precisa lutar contra nenhum obstáculo moral interno.

A estima kantiana pelas ações realizadas por dever. A expectativa de Kant nesses casos, muitas vezes, não é satisfeita, porque o juízo

observação: “Uma boa vontade é completamente diferente, quanto à espécie, dos sentimentos familiares de simpatia, piedade, amor e de desejo de partilhar como os outros”. Thomas Hill, *Dignity and practical reason* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), p. 69. Veremos que isso é correto na medida em que o que ele diz é que uma boa vontade não é o mesmo que esses sentimentos e desejos. Mas, seria incorreto se quisesse dizer que, para Kant, o querer motivado por tais sentimentos e desejos não poderia nunca constituir uma boa vontade [*a good willing*]. Hill também diz o seguinte: “Ter [uma atitude moralmente boa] é ter uma boa vontade, que é uma disposição para fazer o próprio dever sem incentivos de recompensa ou de punição [*from the carrot and the stick*]”. *Dignity and practical reason*, p. 189. Isso também é correto porque (como veremos abaixo), uma boa vontade é um querer [fundado] em princípios ordenados pela lei moral, e seguir perfeitamente tais princípios leva a que se faça o seu dever sem a promessa de recompensas ou ameaça de punições. Mas seria incorreto atribuir a Kant a ideia de que não haveria bondade da vontade, se, numa dada ocasião, a intenção de alguém fosse formada de acordo com princípios exigidos pela lei, porque se foi motivado a se fazer o que se fez por algum incentivo que não fosse moral (tal como solidariedade, amor à honra ou mesmo auto-interesse). O embargo [*caveat*] kantiano correto, em tal caso, é o de que a boa vontade do agente é “contingente e precária” porque ela não agiu em virtude da lei (Ak 4: 390), mas não que sua vontade não seja boa. Onora O’Neill em *Constructions of reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 141. Essa afirmação reconhece (pelo menos tacitamente) a assimetria, e toca no ponto: agir por dever é uma certa espécie de ação com uma boa vontade. É a espécie de boa vontade na qual, a fim de seguir princípios que estejam de acordo com a lei moral, devo coagir minha ação de uma certa maneira, e, portanto, devo agir por um certo motivo, um motivo fornecido pela razão por meio da lei moral. Isso não nega que há também uma espécie de boa vontade na qual tal obrigação, e, portanto, tal motivação, não é necessária.

de valor no qual ela repousa é mais controverso do que ele está disposto a admitir. Este juízo, como notou Schiller, privilegia a ‘dignidade’ heroica da negação de si próprio em detrimento da ‘graça’ da auto-harmonia espontânea entre razão e desejo.⁵ Ele exprime a preferência pelo heroísmo de um agente moral imperfeito em detrimento de um estado mais sereno de um agente que está contente e feliz com a boa vontade. Portanto, ele parece mais pressupor, do que provar, a alegação [*contention*] kantiana de que a felicidade é alguma coisa distinta da bondade moral, e de menos valor, e da qual se pode prever que despertará resistência naqueles que não concordam espontaneamente com essa alegação.

Não há dúvida de que estamos certos ao vermos algo de significativo na expressão de Kant por tal preferência, e ao vermos nela alguma coisa que deveria, ao menos, ser questionada tanto no que diz respeito ao seu significado, em relação à visão kantiana da moralidade, quanto no que diz respeito à possibilidade última de sua defesa. Em especial, estaríamos certos ao ver em Kant um filósofo que vê a condição moral humana como um conflito inevitável, envolvendo uma luta problemática contra nossas próprias imperfeições; e, por isso, ele admira aqueles que se empenham num combate heroico contra si próprios, em vez de se entregarem [*dwelling*] à esperança sentimental de evitar o combate, resgatando sua inocência supostamente perdida, ou se elevando acima de seus conflitos internos, por terem atingido um estado mais elevado de harmonia moral.

Isso equivale [*amounts to*] a uma escolha entre duas opções espirituais, presentes no interior da tradição pietista na qual Kant foi criado. Equivale a uma escolha a favor da seriedade moral do pietismo na luta [tanto] contra nosso estado de pecado, quanto contra a visão entusiástica de que uma experiência imaginada de renascimento, por meio da graça divina, poderia nos libertar da necessidade de lutar contra nossa natureza pecaminosa. Mas devemos ver isso ver isso, ao mesmo tempo, como uma expressão da modernidade essencial à perspectiva de Kant. Como Goethe, Kant admitia que o que é grande nos seres humanos é sua aspiração faustiana para superar o mal nascido neles simultânea à sua capacidade racional para lutar contra esse mal. Desse modo, ele rejeitou a concepção existente na ética clássica, segundo a qual a vocação moral da razão humana consiste em encontrar felicidade na satisfação num modo de vida predeterminado por nossa natureza para nós. Evidentemente, aqueles que querem defender essas visões alternativas das situações difíceis em que os homens se encontram – seja na forma pagã, na judaico-

⁵ Friedrich Schiller, *Über Anmut und Würde in der Moral* (1792).

cristã, ou em alguma forma mais moderna – estão corretos ao tomarem o começo da *Fundamentação* como um desafio a ser enfrentado.

É fácil (quase habitual) para os leitores da *Fundamentação*, sejam quais forem suas simpatias, distorcer o que Kant diz nesse ponto. Os defensores de Kant são levados pelo entusiasmo moral e os críticos por uma reação hostil, que os leva a exagerar e demonizar [*demonize*] sua posição. Ambas as paixões levam à mesma interpretação errônea.

Agir por dever é agir por autocoerção. Em sua forma mais simples, essa interpretação errônea *identifica* imediatamente a boa vontade com a vontade que “age por dever” no sentido descrito nos exemplos: uma verdadeira boa vontade age apenas por dever e só uma vontade que age por dever é uma boa vontade. No entanto, Kant torna logo essa interpretação duvidosa, ao dizer que o conceito de dever “contém” o de boa vontade, mas sob certas restrições; pois dizer isso leva-nos a atribuir ao conceito de “boa vontade” uma extensão *maior* do que aquele de uma vontade que age por dever. Obviamente Kant consideraria uma possível vontade divina como sendo boa, mas ele considera o conceito mesmo de dever como não podendo ser aplicado a Deus, portanto, a vontade divina *nunca* poderia agir por dever. Do mesmo modo, no entanto, uma vontade humana poderia ser boa, mas [poderia] agir sob circunstâncias nas quais nenhum dever se aplicaria a ela, ou nas quais ela não necessitaria agir sob coerção do dever para agir como a moralidade exige.

Alguns intérpretes estão conscientes de (e mesmo enfatizam) que o conceito de agir por dever é mais restrito do que o de boa vontade (uma subespécie dele). Mas pensam que a única outra subespécie é a vontade sagrada (como a vontade divina), uma vontade que *nunca* tem obstáculos a superar para agir de acordo com os princípios corretos.⁶ Kant sustenta que faz parte de uma propensão específica da vontade humana a resistência de nossas inclinações à lei moral, e infere que a bondade da vontade para nós deve, *com frequência*, tomar a forma do agir por dever e que o motivo do dever é, portanto, uma parte proeminente e importante da vida moral. Ele enfatiza, frequentemente, que agir por dever não é alguma coisa que pertença à vida de apenas alguns agentes morais, e rejeita, especialmente, a visão “entusiástica” segundo a qual a virtude verdadeira consistiria em nunca precisar de autocoerção para se fazer o próprio dever (ver Ak 5: 71-89). No entanto, a questão é se Kant também

⁶ Um exemplo influente e proeminente dessa interpretação é H. J. Paton, *The categorical imperative* (New York: Harper and Row, 1967), pp. 46-57.

sustenta que *em todos os casos* a boa vontade deve *necessariamente* tomar a forma do agir por dever.

Uma asserção [*claim*] importante da Primeira Seção da *Fundamentação* é a de que “o *dever* é a *necessidade de uma ação por respeito à lei*” (Ak 4: 400). Com isso Kant quer dizer que agir por dever é coagir-se a si mesmo, por meio da razão, a agir como alguém age, quando o fundamento dessa autocoerção é o respeito que se tem pelo valor objetivo representado pela lei moral. Essa asserção é importante porque ela é o fundamento imediato da derivação kantiana da fórmula da lei universal, na Primeira Seção da *Fundamentação*. A asserção liga, portanto, a estima especial, que se espera que tenhamos pelas ações feitas por dever, a um modo particular de agir que envolve a valorização do acordo universal com a lei pela própria lei. Esse modo de agir é aquele por meio do qual nos coagimos, racionalmente, a fazer alguma coisa porque vemos a ação como uma exigência da lei universal.

Mas, se agir *por dever* significa agir *por autocoerção moral*, devemos, então, rejeitar aquelas interpretações da frase ‘agir por dever’, as quais admitem que alguém esteja agindo por dever sempre que acreditar que seja seu dever agir daquele modo e teria agido desse modo mesmo que essa ação não estivesse de acordo com suas inclinações; pois essa interpretação possibilitaria que alguém agisse por dever, mesmo que nenhuma autocoerção se fizesse necessária para cumprir seu dever. Tal interpretação de ‘agir por dever’ torna mais fácil alegar [*to claim*] (o que Kant nunca alega) que uma boa vontade sempre age por dever, mas torna mais difícil entender não apenas seu argumento na Primeira Seção, mas também os comentários que faz de seus próprios exemplos.

Se essa interpretação estivesse correta, seria, então, crucial, para a alegação kantiana, de que o comerciante honesto e o homem solidário [*sympathetic*]⁷ não agem por dever, que eles não teriam agido como agiram se seus interesses e inclinações fossem outros. Kant, porém, nunca diz nada disso, nem dá nenhuma indicação de que ele considera o que esses agentes *teriam feito*, em circunstâncias contrafactuais, como relevante para a questão se eles, nesse caso, estão agindo por dever. Pelo contrário, sua intenção, ao apresentar exemplos de ações por dever, como casos nos quais a bondade da vontade brilha de um modo especialmente luminoso, sugere que agir por dever diz respeito ao ato heroico de

⁷ NT: em sua tradução da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Guido A. de Almeida traduz “*Teilnehmung*” por “solidariedade” que corresponde à “*sympathy*”, em inglês. Traduzi, então, “*sympathetic*” por solidário, seguindo a tradução da *Fundamentação* por ele feita.

autocoerção moral, necessário para resgatar a ação segundo o dever [*dutiful*], exatamente nesses casos, e não a uma disposição geral do agente a qual faria diferença apenas em casos contra-factuais.

A interpretação rigorosa. A outra, e única, maneira de manter a posição kantiana, segundo a qual uma boa vontade age necessariamente por dever, é interpretar [*read*] a *psicologia moral e teoria dos deveres* de Kant de um modo que chamarei de “interpretação rigorosa”. Suponhamos que Kant defenda que toda vontade humana é tal que ela se confronte, a cada momento, com a possibilidade, tanto de agir erradamente, ao que ela deve resistir apenas por meio da coerção racional, sem nenhuma esperança de qualquer ajuda de nossos desejos ou inclinações naturais; quanto de, pelo menos, se deparar sempre com a possibilidade de ser motivada, em seus atos, por incentivos que não apenas não são morais, mas *contrários à moralidade*, de tal modo que agir em função desses incentivos não seja nunca compatível com uma boa vontade. Nesse caso, a fim de se ter uma boa vontade, é preciso, em cada caso, resistir à tentação de agir erradamente ou, pelo menos, à tentação de agir em função de um incentivo em função do qual é sempre moralmente errado agir [*wicked to act*], e a única maneira de evitar essas alternativas moralmente erradas seria agir por dever.

Evidentemente, a interpretação rigorosa não se segue apenas do pensamento de que somos seres finitos e imperfeitos, para os quais, ao pretenderem ter uma vida de bem, se apresentam, *com frequência*, tentações para transgredir a lei, e, dos quais, portanto, nunca se pode esperar que se ergam acima das necessidades e se fortaleçam a si mesmos motivados pelo dever. Vale notar, além disso, que a interpretação rigorosa não gira em torno do que Kant pensa sobre a boa vontade, mas, em vez disso, em torno de suas supostas concepções sobre outros assuntos, tais como a psicologia da motivação humana e o alcance [*scope*] de nossos deveres morais. As concepções atribuídas a Kant, pela interpretação rigorosa, sobre esses outros assuntos, são extremas (a ponto, penso, de serem quase caricaturais). Elas também contradizem o que ele diz explicitamente sobre esses assuntos.

Ao tratar de ações realizadas por dever, Kant diz: “a vontade está bem no meio, entre seu princípio *a priori*, que é formal, e sua mola propulsora *a posteriori*, que é material” (Ak 4: 400). A interpretação rigorosa tem de tomar Kant dizendo que a vontade está *sempre* nessa encruzilhada – que em *cada* decisão que enfrenta, uma opção envolve uma violação direta do dever e que sucumbir a algum motivo diferente daquele do dever envolve *sempre* um mergulho impetuoso no mal moral. Se re-

fletirmos, penso que devemos admitir que, se essas doutrinas extremas sobre o dever e sobre a motivação estivessem corretas, então, seria altamente plausível alegar que só agimos com boa vontade quando agimos por dever e que todas as vezes que agimos por qualquer outro motivo, que não seja por dever, agimos com uma vontade má. Mas essas doutrinas são, elas próprias, altamente implausíveis para dar conta de nossa condição moral, e é apenas essa implausibilidade que estamos assinalando [*registering*] quando resistimos à suposta afirmação de Kant de que temos uma vontade má sempre que não agimos por dever. A proposição de que uma boa vontade age apenas por dever nos diria muito menos sobre a natureza de uma boa vontade do que poderíamos esperar.

A interpretação rigorosa, apesar de sua inerente implausibilidade, torna-se mais tentadora se pensarmos que o conceito da boa vontade é central para a teoria ética kantiana, e que, portanto, o que Kant diz nas páginas iniciais da *Fundamentação* deve ser tomado como uma apresentação [*presentation*] daquele conceito. Ou, contrapositivamente [*contrapositively*], se a interpretação rigorosa é insustentável, torna-se, então, mais difícil encarar o que Kant diz nessas páginas como algo que se pareça com uma explicação [*account*] completa da boa vontade.

Mais ainda, a interpretação rigorosa exige que atribuamos a Kant a tese de que a vontade está sempre diante de uma escolha entre o dever e a violação do dever, de tal modo que ela só pode ser boa quando se obriga a seguir o dever e a agir por dever. Mas essa é uma tese que Kant repudia explicitamente na *Metafísica dos costumes*, sob o título pejorativo de “virtude fantástica”, “que [diz ele], se fosse admitida na doutrina da virtude, transformaria o governo da virtude em tirania” (Ak 6: 409).⁸ Kant sustenta, também, que temos um *dever* de cultivar certas inclinações (tais como amor e solidariedade [*sympathy*]) exatamente *porque* elas tendem a nos prover de incentivos para fazer nossos deveres além do motivo do dever (Ak 6: 402, 456-457). Ele pensa que a melhor coisa sobre a religião cristã é o fato de ela cultivar as inclinações empíricas do amor que nos ajudam a fazer nosso dever (Ak 8: 338-339). Kant dificilmente poderia dizer tais coisas, se ele pensasse que cada ato motivado pelo desejo empírico devesse expressar uma vontade má. Assim, não importa que apelo a interpretação rigorosa possa ter, ela não parece resultar numa doutrina que possa, com segurança, ser atribuída a Kant.⁹

⁸ NT: A *Metafísica dos costumes* foi traduzida para a língua portuguesa por Edson Bini, para a Edipro, 2003.

⁹ Alguns podem pensar que a interpretação rigorosa é mantida pela insistência de Kant (na *Crítica da razão prática*, Ak 5: 82-85, por exemplo) para nunca nos vangloriar-mos

A “tese da incorporação”. Na *Religião*, Kant diz que a vontade “não pode ser determinada a agir por meio de nenhum incentivo a não ser que aquele que o ser humano tenha introduzido em sua máxima (tenha feito dele uma regra universal para ele próprio, de acordo com a qual ele orientará sua conduta)” (Ak 6: 24). A doutrina apresentada nessa passagem é, algumas vezes, chamada de “tese da incorporação”. Esse nome foi-lhe dado por Henry Allison em *Kant’s theory of freedom* (New York: Cambridge University Press, 1990, pp. 5-6). Tomo a passagem citada como significando que uma inclinação para sermos solidários, por exemplo, pode nos motivar a adotar uma máxima (tal como a máxima para ajudar os outros quando estão necessitados) e segui-la numa ocasião particular. Mas Allison interpreta a passagem de um modo tal que ela exige que neguemos que uma e mesma máxima possa ser adotada a partir de dois incentivos diferentes. Por exemplo, de acordo com Allison, interpretar a mesma máxima de ajuda àqueles necessitados só poderia ser adotada ou por sentimento de solidariedade [*sympathetic*] ou porque ajudar está de acordo com as leis do dever. Entendida da maneira mais extrema com faz Allison, a “tese da incorporação” parece nos comprometer com a interpretação rigorosa; pois ela parece dizer que sempre que agimos conforme qualquer incentivo que não seja o do dever, fazemos com que nossa máxima aja sempre de acordo com aquele incentivo – e, portanto, ao agir de acordo com ele, deixamos de dar preferência ao incentivo do dever, sempre que os dois estiverem em conflito. Assim, nossa máxima teria de ser má e contrária à lei moral. (É assim que Allison, pp. 146-152, faz a conexão entre a “tese da incorporação” e a doutrina do mal radical na natureza humana). Todas as razões para rejeitar a interpretação rigorosa, portanto, são também razões para rejeitar a interpretação extrema da “tese da incorporação”.

A maneira mais natural de se entender os vários exemplos kantianos de ações conformes ao dever, mas não por dever, é aquela em que

por estarmos numa posição para fazer o bem como “voluntários”, mas que devemos sempre nos ver como estando sujeitos ao rígido mandamento do dever. Mas, o ponto de Kant, nesse caso, é apenas o de que não devemos nunca esperar alcançar tal harmonia perfeita entre nossas inclinações e a lei da razão, [nem] começar a pensar sobre nós mesmos como capazes de abrir mão completamente da autocoerção racional. Ele não está negando (o que concede explicitamente na *Fundamentação*, Ak 4: 390, 398) que possa haver, de modo contingente, uma harmonia entre inclinação e o que o dever obriga; e, ainda que ele negue o valor mais elevado às ações realizadas dessa maneira, ele não nega que, muitas vezes, tais ações são realizadas com boa vontade. [NT: A *Crítica da razão prática* foi traduzida para a língua portuguesa por V. Rohden, para a editora Martins Fontes, 2003].

uma ação segundo o dever [*dutiful*] é realizada de acordo com uma máxima conforme ao dever (por exemplo, a máxima de servir os fregueses honestamente, de preservar minha vida, de ajudar aos outros). Nesse caso, a ação não é realizada por dever, mas a mesma ação segundo o dever poderia, em outras circunstâncias, ser feita por dever. Mas a interpretação rigorosa e a interpretação extrema da “tese da incorporação” nos proibiriam de entender os exemplos desse modo natural; pois elas dizem que uma ação que não foi feita por dever *não poderia* seguir a mesma máxima de uma ação feita por dever. Mais ainda, elas exigem que o único sentido em que ações, que não foram feitas por dever, poderiam estar “conformes ao dever” seria aquele em que a sua execução estivesse *externamente* de acordo com o dever. Externamente elas são *como* as ações segundo o dever [*dutiful*], mas suas *máximas* diferem necessariamente das máximas das ações feitas por dever e, portanto, as máximas tampouco se conformam ao dever. Kant, naturalmente, nunca diz, nem sugere, tais coisas sobre esses exemplos. É certo que Kant não quer dizer (o que uma interpretação extrema da “tese da incorporação” exigiria) que ações benfeitoras, feitas por solidariedade [*sympathy*] (o que ele diz merecer “louvor e encorajamento”), só podem ser executadas em função de *máximas* que são contrárias ao dever (o que poderia fazer delas merecerem antes censura e reprovação). Essa é uma razão a mais para rejeitar a interpretação extrema da “tese da incorporação”.¹⁰

¹⁰ Numa conversa, Allison se referiu, em favor de sua posição, à “segunda proposição” de Kant, na Primeira Seção da *Fundamentação*: “Uma ação realizada por dever tem seu valor moral *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas sim na máxima segundo a qual é decidida” (Ak 4: 399). Se o valor moral de uma ação consiste em sua máxima, argumenta ele, então, o fato de que ela seja feita por dever deve ser uma parte dessa máxima. Mas Kant não diz aqui que o valor moral de *qualquer ação* [*just any action*] resida na máxima de acordo com a qual ela é decidida [*resolved upon*]; ele restringe essa afirmação a ações *feitas por dever*. A restrição seria redundante se ele pensasse que, [pelo fato de] ser feita a partir dessa máxima, [isso] seria, por si só, uma condição suficiente para que a ação tivesse valor moral. Admito que seja possível ler a proposição como contendo essa redundância (e como dizendo o que Allison a interpreta como dizendo), mas me parece mais natural entendê-la como querendo saber, nessa subclasse de ações descritas como tendo valor moral, onde, nelas, se encontra esse valor. A resposta a essa questão é que o valor moral de uma ação feita por dever não é para ser encontrada nas boas consequências almejadas pela ação, mas, antes, no princípio racional da ação segundo o dever [*dutiful*] ele mesmo, o que significa dizer, na máxima que guia o agente na ação. Como veremos mais tarde, a bondade de uma boa vontade consiste na bondade da máxima em função da qual ela age. Assim, a segunda proposição situa o valor moral de uma ação, que tem valor moral, na máxima da ação. Mas isso não leva a que toda ação feita sob essa máxima tenha valor moral, uma vez que o valor moral diz respeito apenas a ações que, além de serem feitas sob uma máxima boa e, portanto, que mostrem uma boa

A boa vontade não age por dever. A não ser que algo como a interpretação rigorosa esteja correta, a posição de Kant parece ser aquela segundo a qual uma pessoa com boa vontade realiza, algumas vezes, ações que estão de acordo com o dever, mas que não são feitas por dever. Essas ações, ainda que realizadas por uma boa vontade, *não têm* a “validade moral” que (de acordo com Kant) acompanham apenas ações feitas por dever. Exploremos, portanto, a possibilidade de que seja isso que ele sustenta.

Kant usa o termo ‘dever’ para se referir às ações que acontecem por ‘necessidade’ ou coerção (por respeito à lei moral) (Ak 4: 400). As ações estão ‘conformes ao dever’ [*pflichtmässig*], se elas estão conformes aos princípios racionais em relação aos quais devemos nos coagir a seguir (quer essas ações de fato ocorram ou não por meio de tal coerção). Mas elas são realizadas ‘por dever’ [*aus Pflicht*], se elas forem de fato realizadas por meio de um constrangimento moral interno.¹¹ Quando o agente tiver incentivos diferentes do incentivo do dever para realizar a ação, que é conforme ao dever, não é necessária nenhuma autocoerção racional e a ação não é (não pode ser) realizada por dever.

É bastante fácil imaginar casos desse tipo nos quais diríamos, intuitivamente, que uma pessoa, que tem uma boa vontade, realiza ações que são *conformes ao dever*, mas não age (ou que na verdade, dada a situação, *não pode agir*) *por dever*. Os exemplos dados por Kant são suficientes aqui: faz parte do auto-interesse do comerciante para manter a reputação de um bom negócio lidar de modo justo com os fregueses e lidar de modo justo é também seu dever. Uma vez que o auto-interesse é um incentivo suficiente para sua conduta honesta, não há necessidade para ele de se autocoagir a comportar-se honestamente e assim sua conduta segundo o dever [*dutiful*] não ocorre por autocoerção, portanto, não [ocorre] *por dever* (Ak 4: 397). Uma pessoa de seu natural solidária [*sympathetically constituted*] tem prazer em fazer os outros felizes; sua conduta generosa é conforme ao dever moral, mas ela não precisa da autocoerção para agir generosamente, de modo que seus atos não são realizados *por dever* (Ak 4: 398). A autopreservação e um olhar prudente

vontade, são também feitas por dever – em outras palavras, as ações tais que sua realização envolva uma autocoerção racional, baseada no dever moral.

¹¹ A coerção pode ser tanto externa, imposta por alguém diferente do agente, tal como o poder da lei civil ou do estado, ou interna, imposta pelas capacidades racionais ou morais próprias do agente. No primeiro caso, o dever é *jurídico*; mas no começo da *Fundamentação*, a coerção de que falamos é interna ou *ética*; é uma autocoerção livre porque o agente submete suas ações a seus próprios princípios morais (Ak 6: 218-220).

para sua própria felicidade frequentemente estão de acordo com o dever, mas porque as pessoas geralmente têm uma inclinação espontânea para tais condutas, suas ações não são realizadas por dever (Ak 4: 397, 399). Em todos esses casos é fácil imaginar uma pessoa com uma boa vontade, que tem esses incentivos não morais [*nonmoral*] e que realiza essas ações segundo o dever [*dutiful*], sem que tenha qualquer necessidade da auto coerção. Segue-se que nem todas as ações realizadas por uma pessoa de boa vontade têm o valor moral especial que pertence apenas às ações feitas por dever.¹²

Com certeza, também não é difícil imaginar uma pessoa com uma má vontade e que tenha, também, os mesmos incentivos e que realize as mesmas ações. Um comerciante astucioso [*scheming*] e basicamente desonesto poderia lidar honestamente com um freguês inexperiente se ele souber que está sob a mira de outras pessoas. E é fácil imaginar uma pessoa completamente malvada preservando sua vida e tendo um olhar prudente para sua própria felicidade. Se parecer ser mais difícil imaginar uma pessoa com uma má vontade agindo por simpatia, imagine que eu seja alguém cuja política seja tratar os outros de um modo que me dê, a cada momento, o maior prazer.¹³ Num dia bom, serei amável e generoso;

¹² Essa conclusão pode soar [*strike*] a alguns como envolvendo um paradoxo, porque se infere que, se falta a uma ação valor moral, ela deve ser sem valor do ponto de vista da moralidade; mas certamente eles pensam que todo feito realizado por uma boa vontade – que é irrestritamente boa – deve ter *algum* valor do ponto de vista da moralidade. Essa impressão envolve diferentes erros. Primeiro, nem toda ação feita por uma pessoa que tenha uma boa vontade irá manifestar essa boa vontade. Esse ponto está relacionado a um que será discutido mais tarde, a saber, o de que, por uma “boa vontade”, Kant não está se referindo a um certo tipo de pessoa ou a um ideal pessoal, mas, antes, a um certo modo de agir como ser volitivo, que mesmo a melhor pessoa só manifesta apenas algumas vezes. Mas, [e em] segundo [lugar], mesmo atos que manifestem uma boa vontade podem não possuir o “valor moral” especial ao qual Kant está se referindo nas páginas iniciais da *Fundamentação*. Toda ação conforme ao dever tem, obviamente, nessa medida, algum valor ou valor do ponto de vista da moralidade, mesmo que não seja feita por dever. Como diz Kant, tais ações merecem “louvor e incentivo, mas não alta estima” (Ak 4: 398). Kant não nega qualquer valor moral específico, tais como autopreservação por inclinação (Ak 4: 397-398). Mas, de ações beneficentes, feitas por inclinação solidária [*sympathetic*], ele diz que elas não têm valor moral “verdadeiro” ou “autêntico”, em contraste com a beneficência por dever, que manifesta “o valor do caráter, que é [um valor] moral e sem qualquer comparação” (Ak 4: 399). Dizer que à beneficência por solidariedade falta um valor que é “autenticamente moral”, e “o mais elevado sem qualquer comparação”, não é afirmar que tal beneficência não tenha valor de todo de um ponto de vista moral.

¹³ Um outro modo de considerar a pessoa que age por solidariedade é [considerá-la] apenas [como] respondendo automaticamente a um impulso, e não agindo, de modo algum, em função de uma máxima. Nesse caso, ela não teria uma boa vontade, uma má

num mau dia, mesquinho e desagradável. O modo pelo qual trato os outros depende de meu estado de espírito, mas o objetivo em cada caso é, no final das contas, apenas ser auto-indulgente com o oscilar dos meus humores. Não tenho, nitidamente, uma boa vontade, mesmo quando sou movido por solidariedade [*sympathy*] em relação às ações que estão de acordo com o dever; pois, como diz Kant, a conformidade delas ao dever parece, então, ser “apenas contingente e precária, porque o fundamento não moral produzirá uma vez ou outra ações legais, mas, mais frequentemente ações contrárias à lei” (Ak 4: 390).

Isso mostra que os exemplos kantianos de ações conformes ao dever, mas não por dever, não são dados para exemplificar quer uma boa vontade quer uma ausência de boa vontade. Em vez disso, eles são dados para serem contrastados com casos que representam certa subclasse de ações feitas com uma boa vontade, a saber, aquelas em que a ação é feita por dever. Nessas ações, a boa vontade é “destacada por contraste” e, portanto, “se mostra numa luz tanto mais clara” (Ak 4: 397). O destaque [*elevation*] dado a elas não é apenas em relação às ações feitas por uma vontade má, mas também em relação a algumas ações feitas com uma boa vontade, mas não feitas sob circunstâncias tais que despertem nossa *estima especial* pelo agente (ou pela boa vontade do agente).

O “motivo verdadeiro”. Existe um sentido inteiramente correto no qual, ao dizermos que alguém age “por dever” ou “por solidariedade [*sympathy*]”, estamos especulando sobre o “verdadeiro motivo” desse alguém nos casos em que ele tenha mais de um incentivo para realizar a mesma ação. Leitores da *Fundamentação* tomam, com frequência, como certo [*take for granted*], que este é o sentido que Kant dá à frase “por dever”, em suas páginas de iniciais, e, assim, pensam que o ponto da discussão tem de ser o de nos dizer como Kant pensa que devemos julgar qual é o “verdadeiro motivo” e de como devemos avaliar [*evaluate*] uma pessoa, ou ação, nos casos em que elas pudessem ter realizado uma ação segundo o dever [*dutiful*] tanto “por dever” quanto por qualquer outro motivo. Mas, de fato, Kant não toma, nas páginas iniciais da *Fundamentação*, nenhuma posição a respeito de tais questões, e nem mesmo está

vontade ou mesmo uma vontade indiferente, pois (como veremos no § 3), querer é governar sua própria ação por princípios e políticas determinadas, e uma pessoa que apenas responde a um impulso, emoção [*feeling*] ou sentimento não tem querer de todo. Há teorias da ação que tentam reduzir todas as ações a alguma resposta física ou mental, a um impulso ou sentimento. Para Kant, tais teorias levam a negar, em nós, a inteira capacidade do que ele chama de “volição” e a ver como fundamental separar as ações de um ser racional daquelas de um comportamento mecânico de um ser não racional.

interessado nelas. Por essa razão, as pessoas incorrem em erro ao construírem interpretações a respeito da argumentação kantiana naquilo que supõem ser sua visão de uma “motivação sobredeterminada”.

No contexto das páginas iniciais da Primeira Seção, dizer que uma ação é feita *por dever* não é especificar seu “verdadeiro motivo”, caso haja mais de um incentivo possível para realizá-la. É, antes, dizer que a ação só *poderia ter acontecido* por meio da autocoerção racional e isso *pressupõe* que, nessas circunstâncias, não houve outro incentivo a não ser o dever, que foi suficiente para motivar a ação. Assim, os casos de agir por dever (no sentido kantiano) não podem *nunca* ser casos de “sobredeterminação motivacional”.

Por tudo o que Kant diz, pode haver comerciantes de boa vontade, prudentes e pessoas de boa vontade, compassivas por temperamento, para as quais incentivos não morais [*nonmoral*] tornam a autocoerção desnecessária, mas cujo “verdadeiro motivo” para ajudar e para lidar honestamente com os outros é mais o dever do que a solidariedade [*sympathy*]. Do mesmo modo, pode haver comerciantes que agem honestamente e pessoas que agem com beneficência, que não precisam coagir a si mesmas para serem honestas ou beneficentes, porque suas ações são motivadas por prudência e solidariedade [*sympathy*], mas que, ainda assim, *agiriam*, honestamente e com beneficência, por dever, se esses outros incentivos não estivessem presentes. De fato, por tudo o que Kant diz, o comerciante honesto e o filantropo simpático, com os quais ele lida na *Fundamentação*, poderiam ser essas pessoas. Ainda assim, esses são exatamente seus exemplos, nos casos por ele tratados, de pessoas que *não* estão agindo “por dever”.¹⁴

¹⁴ Tampouco Kant está preocupado aqui com a questão “como sabemos” o que “na verdade motiva” uma pessoa a realizar uma ação que está em conformidade com o dever. Mais tarde, na *Fundamentação*, numa outra conexão, ele revela uma posição bastante cética a respeito de tais questões, mesmo no que diz respeito a nós mesmos: “às vezes ... por mais severo que seja o auto-exame, não encontramos absolutamente nada, além da razão moral do dever, que pudesse ter sido suficientemente forte para mover-nos a esta ou àquela boa ação e a tão grande sacrifício; mas daí não se pode, de modo algum, inferir, com segurança, que absolutamente nenhuma impulsão secreta do amor-de-si tenha sido na realidade, sob mera simulação daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade” (Ak 4: 407). Nas páginas iniciais da *Fundamentação*, no entanto, Kant se satisfaz em apenas propor [*stipulate*] seus vários exemplos nos quais incentivos estão ou não presentes, de modo a despertar nossas reações morais em relação aos exemplos assim descritos. Ele está completamente desinteressado de como, ou mesmo se, podemos obter a informação proposta sobre os incentivos que estão presentes no agente. E entendemos erradamente o que ele quer dizer com “agir por dever”, se pensamos ser mesmo possível “agir por dever” num caso em que existem incentivos não morais [*nonmoral*] para nosso dever.

Podemos ver claramente por que Kant não está interessado em dar uma explicação completa sobre a boa vontade, se levamos novamente em consideração seus objetivos e estratégia na Primeira Seção da *Fundamentação*. O objetivo de Kant é derivar uma formulação da lei moral. Para fazer isso, ele emprega o conceito de agir por dever, que justifica como “a necessidade por respeito à lei (como tal)” (Ak 4: 400). Sua fórmula é, então, elaborada para exprimir um princípio cujo conteúdo é apenas o respeito à lei enquanto tal. Para alcançar seu objetivo, Kant não precisa de uma explicação completa sobre a boa vontade (vista como o único bem concebível sem restrição), mas apenas de uma explicação de um caso especial da boa vontade – o caso do agir por dever. Kant está tanto mais [*all the more*] confiante de que não está sacrificando nada, ao restringir a atenção a esse caso, porque ele está certo de que esse é o caso no qual a bondade da boa vontade brilha com mais intensidade [*shines forth most brightly*].

§ 3. O que é a boa vontade?

Ainda que não encontremos (e não devemos esperar encontrar) nos textos de Kant qualquer esclarecimento [*explicit account*] do que seja a boa vontade, valeria a pena tentar dar um esclarecimento sobre ela, pelo menos para melhor compreender e avaliar [*assess*] a verdade da asserção [*claim*] mais famosa de Kant de que a boa vontade é a única coisa concebível que é boa sem restrição.

A vontade e o querer. A primeira coisa para a qual temos de nos voltar, ao fazermos tal tentativa, é para o sentido kantiano de “vontade”. Há uma forte tentação de compreender afirmações sobre a boa vontade como afirmações sobre um certo tipo de *pessoa* (a pessoa que *tem* tal vontade). Parece, então, que não há mal algum em identificar a boa vontade apenas com a coleção de qualidades moralmente boas que pertencem a tal pessoa (por exemplo, com as boas *virtudes morais* da pessoa). A asserção [*claim*] de que uma boa vontade é o único bem sem restrição deve, então, ser naturalmente tomada como enaltecendo um certo tipo de *caráter* moral ou como uma afirmação [*assertion*] de um certo tipo ideal de moral – da melhor espécie que, de fato, pensamos poder existir.¹⁵

¹⁵ “Kant começa [a *Fundamentação*] com o juízo [*judgment*] das pessoas comuns de que nada é superior ao bom caráter moral (ter “uma boa vontade”). Se tomarmos por base sua análise desse juízo, [veremos que] ele conclui que um bom caráter moral para agentes

Não há dúvida de que a asserção [*claim*] kantiana sobre a boa vontade traz algumas implicações relativamente a tais assuntos, mas essa linha de pensamento pode levar a erros cruciais, se não tivermos o cuidado de separar a noção de boa vontade daquela de uma pessoa que tem uma boa vontade.¹⁶ Depois de ver o que Kant quer dizer por meio da boa

morais deve consistir em sua ação segundo o dever [*dutiful*] porque esse é seu dever.” Roger Sullivan, *Immanuel Kant’s moral theory* (New York: Cambridge University Press, 1989), p. 19. Sullivan combina aqui o erro de identificar a boa vontade com a pessoa boa ou caráter virtuoso e o erro de identificar a boa vontade com o que vimos ser um caso especial de boa vontade: agir por dever.

¹⁶ A suposição de que, ao se referir à bondade da boa vontade, ou à estima das ações feitas por dever, Kant estaria principalmente interessado em identificar a espécie de pessoa que deveríamos ser, ou o modo segundo o qual deveríamos sempre nos esforçar para agir, leva diretamente a consequências absurdas (que não se seguem em nada do que Kant diz ou pensa, mas em relação às quais ele é, ainda assim, acusado). Se supusermos que devemos sempre agir de um modo que tenha o “valor moral” da espécie que Kant discute nessas passagens, então, teremos de supor que deveríamos sempre lutar para satisfazer as condições necessárias para possuí-las. Mas, como nos diz Kant, essas condições incluem “limitações e obstáculos” a uma boa vontade – em outras palavras, coisas que uma pessoa de boa vontade tenta precisamente evitar. A mais importante dentre elas é a condição segundo a qual o único incentivo do dever é o de realizar uma ação segundo o dever [*dutiful*]. Compare o seguinte caso: um ato de coragem heroica tem, com frequência, como sua condição necessária alguém estar numa situação de perigo (que qualquer pessoa de boa vontade tentaria evitar). Admiramos atos de coragem heroica, mas não admiraríamos alguém que criasse perigo para os outros a fim de manifestar sua coragem ao resgatá-los. Do mesmo modo, admiramos uma pessoa que ajuda a outra apenas por dever, mas não admiraríamos uma pessoa que ensinasse [*bring it about*] sentir qualquer prazer ou [tirar] vantagem ao ajudar aos outros. Uma vez que avaliemos corretamente os casos kantianos do agir por dever como tendo sido construídos para serem casos de adversidade moral, podemos ver tanto por que os agentes neles devem ser especialmente considerados, quanto por que uma pessoa de boa vontade sempre tenta evitar estar em tais situações. Consequentemente podemos ver por que Kant pensa não haver nada de admirável, muito menos de obrigatório, em tentar fazer com que alguém sempre realize atos que são, de um modo especial, moralmente admiráveis. Essa é a resposta correta de Kant à sugestão satírica de Schiller, segundo a qual, desde que não sou virtuoso ao ajudar meus amigos por gostar de fazer isso, devo então decidir odiá-los e “fazer com repugnância o que o dever exige” (*Xenien, die Philosophen*, in: Goethe, *Werke*, ed. Erich Trunz (Munich: Beck, 1982), 1: 221). Naturalmente que Kant não afirma que, porque gostamos de fazer isso, não existe virtude em ajudar os amigos, mas apenas que tal ajuda não exige a consideração especial reservada ao valor moral “incomparável” do agir por dever. Nem ele exigiria que nos colocássemos numa situação em relação à qual são requeridas ações com esse valor especial, da mesma forma que um comandante militar não exigiria que seus soldados imaginassem situações de extremo perigo de modo a que eles pudessem mostrar sua coragem. Ainda assim, o comandante poderia tomar essa coragem heroica, revelada sob condições de perigo extremo, como tendo incomparavelmente o valor mais alto, da mesma forma que Kant afirma que agir por dever tem o valor moral mais alto e só ele é merecedor de consideração.

vontade, penso que veremos que uma pessoa de índole má pode (algumas vezes) revelar uma boa vontade e uma pessoa que é, em geral, boa pode, algumas vezes, revelar uma vontade má.¹⁷ Vamos ver que Kant diz, explicitamente, que uma pessoa pode ter uma boa vontade e, ainda assim, faltar-lhe a virtude.

Uma boa vontade, diz Kant, é boa apenas “pelo [seu] querer, isto é, boa em si mesma” (Ak 4: 394). Isso significa que a boa vontade *é* o querer dela [vontade]. *Ter* uma boa vontade é ser uma pessoa com disposições próprias, a saber, com uma disposição para *querer* de uma determinada maneira. Sobre o “querer”, Kant nos diz que não se trata “de um mero desejo, mas ... [de uma] mobilização de todos os meios na medida em que estão em nosso poder” (Ak 4: 394). Essa afirmação significa que o querer é uma atividade dirigida para um fim [*end directed*], possivelmente aquele elemento que, em todas as consciências ou atividades intencionais, envolve um direcionamento a fins e também [para] a escolha dos meios para eles. Pois, como dirá Kant mais tarde na *Fundamentação*, “quem quer o fim também quer (na medida em que a razão tem influência decisiva sobre suas ações) o meio indispensavelmente necessário para isso que está em seu poder” (Ak 4: 417). Kant repetidamente sustenta a doutrina tradicional, segundo a qual a volição é direcionada para algum fim (Ak 4: 427, 5: 58, 6: 385, 8: 279, 28: 1065). Querer é, portanto, (pelo menos) dirigir as faculdades de alguém para um fim através de certos meios [*by way of some means*].

¹⁷ Os leitores da *Fundamentação* pensam muitas vezes que é crucial decidir se uma pessoa tem ou não uma boa vontade para saber o que a mesma pessoa teria feito em circunstâncias diferentes ou com uma estrutura de incentivos diferente. Essa questão é relevante se se trata de saber qual foi realmente a máxima da pessoa *naquela ação*, mas é irrelevante, se, na verdade, for um modo de querer saber a respeito do caráter ou das *disposições* gerais de seu querer nas várias máximas. Esse é um outro caso em que é importante que a “boa vontade” não [seja vista] como um *tipo de pessoa*, mas antes como um modo do querer. Uma pessoa que, em geral, é boa e, portanto, disposta a querer de acordo com a máxima da beneficência, pode, em certas ocasiões, não ser caridosa ou mesmo ser má e agir segundo uma máxima completamente diferente da que está acostumada agir (talvez porque ela esteja zangada com alguém). Se perguntarmos o que ela “teria feito” se não estivesse zangada, provavelmente, não estaríamos perguntando [sobre] o que a sua máxima (adotada porque estava zangada) teria levado-a a fazer – isto é, a se comportar de um modo mau e não caridoso – mas, sim, em vez disso, [sobre] o que faria uma pessoa como ela, em geral de caráter beneficente – que seria agir de acordo com uma máxima bem diferente da máxima má segundo a qual ela está agindo nessa ocasião. Nesse caso, perguntar “o que ela teria feito” é fazer uma pergunta inteiramente irrelevante para a questão se sua *vontade atual* é boa ou má, e a resposta correta para essa pergunta nos induziria, completamente, ao erro se a interpretássemos como um modo de perguntar sobre a bondade ou maldade de sua volição atual.

O bem querer. Kant, no entanto, *nega*, explicitamente, que a boa vontade seja, para ele, *apenas* a vontade cujo fim é bom (ou *o* que é bom, i.e., o que é verdadeiramente bom). Uma ação por dever (que, como vimos, Kant encara como o exemplo mais resplandecente da boa vontade) não tem seu valor moral “na vontade em relação com o esperado efeito dela” (Ak 4: 400). Não há dúvida de que Kant concordaria com a proposição tradicional de que a boa vontade quer o que é bom no seu fim, mas ele rompe com (ou pelo menos tenta esclarecer) a tradição ao insistir que o bom como fim deve ser definido subsequentemente à boa vontade (como seu objeto adequado) (Ak 5: 62-63). O modo correto de olhar a vontade, em Kant, é, portanto, vê-la como a capacidade para a autodireção racional na medida em que ela envolve a adoção de princípios normativos. A escolha de fins e dos meios para realizá-los é um caso especial, ainda que sagaz, de regular nossa conduta de acordo com tais princípios; cada volição, na concepção de Kant, envolve essa espécie de regulação, mas determinar fins e escolher meios para eles é uma atividade racional porque também está sujeita a princípios racionais que determinam que fins deveríamos estabelecer e que meios deveríamos empregar para eles.

Essa é minha proposta para entender a declaração de Kant, muitas vezes citada (mas nada transparente), na Segunda Seção da *Fundamentação*, de que “a vontade nada mais é do que razão prática” (Ak 4: 412). O querer é o exercício de nossa capacidade para dar a nós mesmos princípios racionais (incluindo, naturalmente, mas não se restringindo àqueles princípios que especificam os fins a serem estabelecidos e os meios a serem empregados). Querer *bem* seria, então, a atividade segundo a qual adotamos princípios normativos (ou máximas) que são *moralmente corretos* para a conduta de alguém. Uma má vontade também regula sua conduta por máximas, mas essas máximas não estão de acordo com leis morais válidas (mas antes violam-nas). O ‘dever’ é a “necessidade”, ou a autocoerção, que temos de exercitar em nossa conduta, quando [isso for] necessário para garantir que princípios normativos racionalmente válidos sejam seguidos, especialmente o mais alto desses princípios, a lei da moralidade. Agir por dever, em casos em que tal coerção é exigida (na ausência de inclinação para fazer o que a razão prática exige, ou mesmo em oposição às inclinações que nos tentam a agir de modo contrário aos princípios racionais) conta, portanto, como o paradigmático, na verdade como o supremo – ainda que não o único – exemplo do querer que é bom.

§ 4. Querer e agir

Em vista disso, o autogoverno racional é, em parte, uma questão de *adoção* de máximas ou princípios corretos e, em parte, uma questão de *execução* ou de *conformidade* aos princípios que se adotou. *Querer* é um assunto concernente aos princípios que adotamos e à derivação, a partir deles, das ações que deveríamos nos coagir a executar [*perform*] (Ak 4: 412). A ‘boa vontade’ para Kant tem a ver com a adoção de máximas corretas (inclusive dos fins certos e dos meios certos para eles) e com a derivação, a partir delas, das ações que deveríamos executar [*perform*]. Mas pode-se ter uma boa vontade, mesmo que não se consiga seguir essas máximas ou executar [*perform*] essas ações e, certamente, mesmo que não se atinja os fins da boa vontade. Assim, Kant diz que “uma ação por dever tem seu valor moral *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, logo não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade apetitiva” (Ak 4: 399-400). As máximas incluem, naturalmente, aqueles que especificam os fins da vontade (que são os que ela quer), mas o que torna a vontade boa, na medida de que se trata de Kant, não é o valor encontrado naquilo que ela *tenciona* ou *almeja* (considerado como um estado de coisas desejável), mas, antes, naquilo que a vontade ela mesma *quer* (incluindo o que ela *tenciona* e *almeja*) de acordo com princípios racionais.¹⁸

¹⁸ No Prefácio à *Fundamentação*, antes mesmo de mencionar a boa vontade ou o agir por dever, Kant parece antecipar o que ele irá dizer sobre isso por meio da seguinte observação: “Pois quando se trata do que deve ser moralmente bom, não basta que seja conforme à lei moral, mas também tem de acontecer *por causa dela*; caso contrário, essa conformidade é apenas muito contingente e precária, porque a razão [para agir] imoral produzirá de quando em quando, é verdade, ações conformes à lei, no mais das vezes, porém, ações contrárias à lei” (Ak 4: 390). Se alguém interpreta a Primeira Seção da *Fundamentação* do modo como venho criticando, é bastante fácil ler essas observações como dizendo que só a vontade que é boa age por dever, ainda que, tomadas literalmente, não seja isso que elas dizem e mesmo a terminologia [por elas] usada seja diferente daquela da Primeira Seção. Tomando por base a segunda frase da passagem citada, penso que uma interpretação mais razoável da primeira frase seria aquela segundo a qual, ao avaliarmos agentes morais, e suas ações de um modo geral, deveríamos nos preocupar não apenas com a questão se as ações estão externamente de acordo com as exigências da lei, mas também (e ainda mais) com a questão se as máximas em função das quais são realizadas estão de acordo com a lei (e, nesse sentido, são feitas “em nome da lei”); pois os pontos de Kant parecem ser que as ações que se conformam com a lei são feitas de modo mais confiável se forem feitas “em nome da lei” e não, “sobre um fundamento não moral”. É menos razoável tomar Kant como se referindo, por meio das frases citadas, a *motivos* e não a

Querer e executar [executing]. Ter uma boa vontade é uma questão de adotar bons princípios (ter boas intenções), almejar bons resultados e identificar as ações a serem executadas de acordo com princípios racionais. Mas *não* é uma questão de *seguir* esses princípios ao agir, menos ainda uma questão de *produzir bons resultados*. Assim, ao declarar o valor supremo e irrestrito da boa vontade, Kant insiste em que ainda que (“devido a um singular desfavor do destino ou à parca dotação de uma natureza madrasta” (Ak 4: 394)) uma boa vontade não alcance os bons resultados que almeja, ela não perde nada de seu valor devido a esse insucesso. Do mesmo modo, ter uma boa vontade não é tampouco uma questão de alguém seguir suas boas intenções ou mesmo de pôr em ação seus princípios morais. Obviamente, é importante, do ponto de vista moral, *agir de acordo com* princípios morais, e também *conseguir* os bons resultados que se almejou; mas ambas essas coisas moralmente importantes são distintas de se ter uma boa vontade.

A maldade da vontade é também, de certo modo, uma falha de execução, pois, para Kant, ser livre é ter a capacidade de adotar e seguir princípios da razão e uma pessoa com uma má vontade não exercitou, com êxito, essa capacidade, pois adotou máximas que são contrárias aos princípios da razão. Kant pensa na maldade da vontade não como um exercício de uma capacidade, mas como um insucesso no exercício da liberdade interior de uma pessoa – que é a capacidade para agir de acordo com os princípios da razão (Ak 6: 266). Mas mesmo alguém, que teve êxito no exercício de sua capacidade de adotar máximas boas (e assim tem uma boa vontade), pode ainda não fazer a coisa certa em função de um segundo insucesso na execução – o insucesso no seguir os princípios que foram adotados.

máximas, uma vez que as máximas que estariam de acordo com a lei seriam suficientes para produzir, de modo confiável, ações segundo o dever, quer essas máximas legais [*lawful*] sejam adotadas tendo o dever como motivo ou por qualquer outro motivo. Mas também é razoável tomar Kant como querendo dizer que a ação de uma pessoa estará mais confiavelmente de acordo com o dever, se ela estiver disposta a coagir-se a si mesma a seguir a lei, porque, para adotar uma máxima correta, ela valoriza mais a conformidade à lei enquanto tal do que (digamos) a motivação pela solidariedade ou pelo amor à honra. Isso é inteiramente consistente com a negação de que uma boa vontade é boa apenas se ela “agir por dever”, no sentido em que Kant usa essa frase na Primeira Seção; pois uma pessoa pode ter a disposição de seguir a lei em função dos valores provenientes da própria lei se, nesse caso, ela não precisar coagir-se a si mesma a segui-la e, portanto, não agir “por dever” no sentido expresso na Primeira Seção.

Boa vontade e virtude. Isso faz com que uma *boa vontade* seja uma coisa inteiramente diferente da *virtude*; pois Kant concebe a virtude como a *força* do caráter de alguém ao agir de acordo com suas máximas boas (Ak 6: 380).¹⁹ Assim, posso ter uma boa vontade e ainda *não ter virtude* (ou força) para resistir às inclinações que me tentam a não agir bem. Kant é bem claro a esse respeito: “esta debilidade no uso do próprio entendimento, unida à força das próprias emoções, é apenas uma falta de virtude e, por assim dizer, algo pueril e débil, que é capaz, efetivamente, de coexistir com a melhor vontade” (Ak 6:408). É também possível, naturalmente, que eu deva ter a virtude ou a força que fariam com que eu resistisse aos meus desejos ou emoções, mas faço o mal simplesmente porque tenho uma vontade má – isto é, apenas porque adoto máximas más.

Está claro que, se uma pessoa é continuamente levada pelas tentações e raramente ou nunca se mantém nas boas intenções ou nos princípios corretos que professa, isso leva, com certeza, à questão sobre o quanto ela, de fato, adota esses princípios. Talvez sua profissão em relação a eles seja mera decepção, um caso em que se mente para os outros, ou até para si mesmo, com hipocrisia, sobre suas máximas. Kant é habitualmente cético a respeito da profissão que as pessoas fazem de boas intenções ou de princípios corretos, mesmo nos casos em que a conduta delas esteja, externamente, de acordo com o dever. Mas, de acordo com a observação acima, está claro que ele acredita que possa haver (e há) casos em que se tem, de fato, uma boa vontade (isto é, em que se adote honesta e sinceramente as máximas corretas) e, ainda assim, não se consegue fazer o que é certo porque falta força mental e volitiva – a virtude – necessária para se agir de acordo com as máximas boas.²⁰

¹⁹ ‘Caráter’ parece ser um termo que, para Kant, abrange tanto a *vontade* de alguém quanto o exercício de sua força moral ao agir de acordo as volições boas. Assim, Kant considera a virtude como pertencendo ao caráter (Ak 6: 407), mas ele também diz que o homem que é beneficente por dever revela “o valor do caráter, que é um [valor] moral e sem qualquer comparação o mais alto, a saber, que ele faça o bem, não por inclinação, mas por dever” (Ak 4: 398-399). A fim de revelar esse valor de caráter, o homem deve ter tanto uma boa vontade (no que, ao seguir a lei moral, ele adota a beneficência como sua máxima) e também a virtude ou força (de caráter) necessária para superar toda inclinação que possa tentá-lo a não agir de acordo com essas máximas. (Nesse exemplo, no entanto, o homem não é descrito como tendo inclinações contrárias – como a de egoísmo ou malícia – que poderiam tentá-lo a não ser beneficente. Kant o descreve como precisando apenas superar a “insensibilidade mortal” na qual seus próprios pesares fizeram-no mergulhar (Ak 4: 398).)

²⁰ Se a virtude não está incluída como parte da boa vontade, alguém pode perguntar se Kant não teria de considerar a virtude como um desses bens menores – dádivas da

Vimos, acima, que Kant não está comprometido com (e não sustenta que) a visão de que apenas a vontade que é motivada por dever é uma boa vontade. Isso corresponde, proponho, à nossa concepção intuitiva de uma ‘boa vontade’; pois pensaríamos que uma pessoa tem uma boa vontade se ela agiu com base em bons princípios (ou com boas intenções) sem levar em conta o que a motivou (enquanto seu motivo não envolver qualquer adoção sub-reptícia de princípios maus ou de fins maus). Da mesma forma, corresponde à nossa concepção intuitiva de uma boa vontade, que uma pessoa possa ter uma boa vontade, e, ainda assim, ser fraca moralmente e não conseguir agir baseada nessa vontade. Todos nós conhecemos pessoas que têm boas intenções e bons objetivos, mas que não conseguem realizar o que almejam (devido a alguma fraqueza do caráter, tal como uma tendência para adiar seus fins valiosos ou desviar-se deles por objetivos menores). Algumas vezes, as pessoas agem erradamente, ou mesmo cometem crimes, porque são muito fracas para seguir os princípios nobres que, sinceramente, adotam. Notamos seus fracassos (que são fracassos *morais*), então, acrescentamos (talvez melancolicamente) “mas, ainda assim, ele tem a melhor vontade do mundo”. O sentido que Kant dá à “boa vontade” está em concordância perfeita com tudo isso.²¹

natureza ou da sorte – que são bons apenas quando combinados com uma boa vontade e maus, caso contrário (Ak 4: 393-394). Kant, porém, não está comprometido com tal conclusão, porque ainda que a virtude não esteja incluída no conceito de boa vontade, a boa vontade é normalmente incluída no conceito de virtude, uma vez que ela é concebida como a força de nosso poder de escolha para realizar as máximas moralmente exigidas (Ak 6: 405). Algumas vezes as pessoas consideram qualidades como virtudes, mesmo sem essa condição, como por exemplo, a coragem ou o autocontrole, quando colocadas a serviço de máximas más. Kant, na verdade, sustenta que tais qualidades não são boas sem restrição e, de fato, que elas se tornam positivamente más quando postas a serviço de um querer mau. (Ak 4: 394).

²¹ Alguém poderia pensar que minha interpretação é inconsistente com as observações de Kant de que uma boa vontade não é “um mero desejo, mas ... mobilização de todos os meios na medida em que estão em nosso poder” (Ak 4: 394). Mas os casos em que estou pensando, não são aqueles nos quais apenas *almeja-se* algum fim bom, ou *almeja-se* adotar bons princípios. Estou pensando em um caso no qual uma pessoa pode, sinceramente, decidir manter sua promessa, ou nunca mais roubar (“cumprir suas promessas” e “não roubar” são seus princípios, de acordo com os quais ela decide viver e *se empenha ao máximo* para viver de acordo com eles), mas, no entanto, quebra sua promessa ou comete um roubo por ser muito fraca para se ater aos princípios que adotou (e não apenas quis adotar). Uma pessoa pode, naturalmente, afirmar (num espírito de severidade moral) que ela realmente “fez o melhor” e, também, que teria, necessariamente, mantido sua promessa ou não teria cometido o roubo. Mas eu retrucaria (e creio que Kant também) que existem casos em que as coisas não se passam assim. Algumas vezes, devido à fraqueza de caráter (pela qual somos culpados), falta-nos a força moral para seguirmos os

Ao sustentar que a boa vontade é boa sem restrição e que não perde nada de sua bondade quando é impedida de alcançar o bem que almeja, Kant está também se comprometendo com a posição de que, quando se tem uma boa vontade, mas se age de uma forma má por falta de virtude, a boa vontade é ainda boa sem restrição. Minha boa vontade não perde nada de sua bondade por se associar à minha falta de virtude ou mesmo à minha má conduta consequente. Assim, antes de concluirmos que podemos concordar com a famosa proposição com a qual Kant abre a Primeira Seção da *Fundamentação*, deveríamos considerar com todo cuidado se, depois de refletir, estamos dispostos a aceitar essa consequência. (Voltarei a esse ponto no § 5 abaixo).

A boa vontade consiste na adoção de máximas boas. Uma pessoa tem uma *vontade moralmente boa* na medida em que adota *máximas* que estão de acordo com o dever moral.²² Sua vontade é moralmente má na medida em que suas máximas são contrárias ao dever. Na medida em que suas máximas nem estão de acordo nem violam o dever, a vontade dessa pessoa não pode ser chamada nem de boa nem, de má (no que concerne à moral). A maior parte das pessoas quer coisas que são uma mistura de bem, de mal e do que é moralmente indiferente. Mesmo uma pessoa cuja vontade é basicamente má pode ter algumas máximas boas – nem que seja apenas a máxima de ser generosa com os outros quando isso lhe agrada. Kant diz que “um espectador imparcial e racional jamais pode se comprazer sequer com a vista da prosperidade ininterrupta de um ser a quem não adorna traço algum de uma vontade boa e pura” (Ak 4: 393). Suponho que sua visão seja aquela segundo a qual, se tal espectador contempla a felicidade de uma pessoa basicamente má que, no entanto, adota umas poucas máximas que estão de acordo

princípios corretos, mesmo “quando fazemos nosso melhor”. Naturalmente, Kant também sustenta que, uma vez que somos seres livres, temos sempre, a princípio, a capacidade de agir como a razão nos orienta. Mas ele também sustenta que essa “capacidade de princípio” é algumas vezes encontrada em seres que são moralmente fracos e aos quais falta a força moral para fazer o que a princípio são capazes – e essa falta de força é alguma coisa de que são culpados. Kant distingue, então, a liberdade da vontade, necessária para ser um agente moral, tanto da “liberdade externa”, que nossas ações têm quando não estão submetidas à coerção externa, quanto da “liberdade interna”, ou virtude moral, por meio da qual temos a habilidade para fazer o certo e evitar o erro (Ak 6: 406-407). Não conseguir estabelecer uma distinção entre dois tipos de “habilidade” moral aqui é simplificar ao máximo (e falsificar) nossa natureza moral e a difícil situação dela proveniente.

²² De novo, Onora O’Neill formula corretamente [*gets it right*]: “... uma ação que traz consigo uma boa vontade, isto é, uma ação fundada numa máxima de um certa espécie” (*Constructions of reason*, p. 130).

com a moralidade (nem que seja condicionalmente), então, o espectador, em função desses parcos adornos, deveria ficar um pouco satisfeito com a felicidade dessa pessoa.²³

A alegação [*claim*] kantiana de que a boa vontade é boa sem qualquer restrição não é a alegação de que qualquer ser humano falível é (ou poderia ser) bom sem qualquer restrição. É a alegação de que um certo tipo de *querer* é bom sem qualquer restrição. Quase todos nós exemplificamos a boa vontade, algumas vezes, em certos aspectos, mas ninguém poderia dar exemplos dela sempre e sob todos os aspectos. A visão de Kant é a de que a maior parte das pessoas manifesta uma mistura rica de boa e má vontade, muitas vezes de um modo que enreda as máximas más com as boas, tornando mesmo difícil distinguirmos umas das outras. Mas, é exatamente por isso que ele é tão insistente em que nos exercitemos diligentemente em fazer essa distinção, ao cultivarmos nossa estima pela boa vontade e nossa repugnância pela má. Como ele as vê, a complexidade e a ambiguidade moral de nossas vidas podem facilmente ter o efeito de tornar embotado nosso sentido do que é certo e errado e de nos induzir a aceitar uma multidão de percepções descuidadas e de racionalizações confortáveis, que fazem com que se torne mais fácil fazer o mal.

Boa vontade e motivação. Os leitores da discussão que abre a *Fundamentação* tendem a pensar que Kant encara a bondade ou a mal-

²³ A posição de Kant não está sendo mal compreendida aqui. Kant não está descrevendo as reações de um espectador racional imparcial como um modo delicado de dizer que teríamos razão em privarmos uma pessoa má de sua felicidade ou mesmo de regozijarmos com seus infortúnios. Ele não sustenta que deveríamos ter sempre, como nosso fim, contribuir ativamente para a infelicidade de uma pessoa, sob a alegação de que essa pessoa não nos parece ter uma vontade boa. Pelo contrário, é um dever fundamental da virtude fazer da felicidade dos outros nosso fim – e isso se aplica exatamente tanto às pessoas más quanto às boas (ainda que tenhamos deveres mais fortes no que concerne às pessoas – boas ou más – em relação às quais temos uma responsabilidade especial, tais como os membros de nossa família). Podemos não realizar atos maus ao promover a felicidade dos outros (novamente, sejam eles bons ou maus), mas a felicidade de todo ser racional deve estar sempre entre nossos fins. A punição legal não é um contra-exemplo disso. Por ser a favor da punição [*retributivist*], Kant acha que uma pessoa que cometeu um crime deve experimentar alguns males [*to be visited with evils*] e o estado pode, de fato, aplicar tais males como parte de sua responsabilidade em relação ao uso da coerção para proteger o que é certo. Mas mesmo aqueles que são a favor da punição não deveriam ver a infelicidade do criminoso como um fim. Vingança aliada à malícia e à inveja tem sempre traços ruins, contrários ao nosso dever de fazer a felicidade, e não a infelicidade dos outros, um fim. (Ser a favor da punição, pelo menos como Kant advogaria, não é ver a vingança como justificada moralmente).

dade da vontade basicamente como uma questão relativa à *causa* das ações (no sentido de motivá-las). A boa vontade, para Kant, (pensam) é a vontade que age por dever, enquanto que a vontade que age por qualquer outro motivo deve ser para Kant uma vontade má. Quando virmos claramente que a bondade ou a maldade da vontade diz respeito às máximas adotadas pela vontade, poderemos também apreciar a mistura de verdade e de erro contida naquela interpretação de Kant; pois, a prioridade dentre os incentivos para agir é, com frequência, um elemento das máximas que adotamos. A propensão para o mal radical na natureza humana é fundamentalmente uma questão de subordinação dos incentivos da moralidade aos incentivos da inclinação, e da incorporação dessa prioridade (racionalmente invertida) à nossa máxima fundamental (Ak 6: 36-37). A pureza da vontade consiste, então, em não *precisar* de incentivos, mas do dever, a fim de fazer aquilo que a moralidade exige (ainda que para pureza da vontade seja claro que não se exige que não se *tenha* outro incentivo - não moral – para se fazer o próprio dever).

Algumas vezes, quando descobrimos o que motiva a conduta que está, externamente, de acordo com o dever, essa descoberta muda nosso pensamento [*mind*] a respeito de se a conduta revela uma boa vontade. Uma pessoa que segue o dever e diz a verdade porque isso satisfaz um gosto por fofoca maliciosa, ou um desejo de vingança, pode agir externamente de acordo com o dever, mas não manifesta uma boa vontade, porque a máxima que a conduziu a essa conduta correta é uma máxima má.

Muitas vezes, no entanto, a adoção de uma máxima moralmente boa pode ser motivada de muitas maneiras diferentes e, nesse caso, é irrelevante, para a bondade da vontade, o quanto o incentivo do dever desempenha um papel nessa motivação. Uma pessoa cuja máxima é apenas ajudar as pessoas necessitadas quando ela pode, tem, na medida em que a máxima é concernida, uma boa vontade; é irrelevante para essa bondade da vontade se a adoção da máxima é motivada por dever ou por solidariedade [*sympathy*]. O motivo torna-se relevante, apenas, quando se quer saber em que consiste realmente a máxima, ou [quando] se levanta questões sobre as condições que estão tacitamente postas na suposta boa máxima. Se “beneficência motivada por solidariedade [*sympathy*]” significa que a política da agente é ser beneficente apenas quando ela está num certo estado de espírito, ou quando ela está numa posição de ser condescendente com o recebedor de sua beneficência, a fim de gratificar sua vaidade, então, a máxima dessa pessoa não é, no final, simplesmente de beneficência para com os necessitados, mas revela ser algo mais complexo (e muito menos digno de aprovação moral). Ainda

assim, na medida em que algumas pessoas poderiam ter uma solidariedade [*sympathy*] sincera que as leva a adotar uma máxima da beneficência geral, que está de acordo com a moralidade, sua bondade da vontade não é minimamente infectada pelo fato de que é a solidariedade [*sympathy*], muito mais que o dever, que as está motivando. Os que pensam que Kant discorda desse último juízo nas páginas de abertura da *Fundamentação* compreenderam muito mal o que ele está dizendo nessa discussão.

§ 5. A boa vontade é boa sem restrição?

Se esse é o modo correto de dar conta do que Kant quer dizer por “boa vontade”, permanece a questão segundo a qual deveríamos, ou não, concordar com a afirmação enfática de Kant de que a boa vontade, e apenas ela, é boa sem restrição. A verdadeira força da afirmação de Kant pode ser melhor apreciada quando nos concentramos na assimetria que ela estabelece entre o valor da boa vontade e o valor de todas as outras coisas que são boas. Só é bom aquilo que é combinado com a boa vontade (como seu instrumento ou seu resultado tencionado). As outras coisas, no entanto, transformam-se de boas em más se forem combinadas de modo análogo com a vontade má. A felicidade de um perverso, objetivada e conseguida por sua conduta má, é mais uma coisa má do que boa. A deliberação calma e a liberdade das paixões, que tornariam possível a uma pessoa de boa vontade realizar suas máximas boas, transformam-se em algo mau quando ajudam a má vontade a realizar seus desígnios sem recuar: “o sangue frio de um malfeitor torna-o não só muito mais perigoso, mas também ainda mais imediatamente abominável aos nossos olhos do que teria sido assim considerado sem isso” (Ak 4: 394).

Outras coisas são tidas como boas na medida em que são combinadas com a boa vontade. Mas a boa vontade, quando combinada com coisas más, não perde nada de sua bondade; pelo contrário, “ela brilharia por si mesma como algo que tem seu próprio valor em si mesmo” (Ak 4: 394). Esse é o caso, como vimos, não apenas em que a boa vontade tem maus resultados devido à sua combinação com coisas não moralmente más (tais como o “um peculiar desfavor do destino” ou a “parca doação de uma natureza madrasta”) mas, também, com os males morais, tais como a ausência da virtude necessária para realizar as boas máximas que tornam a boa vontade boa. A alegação kantiana concede, com efeito, um valor supremo e inatacável à bondade de nossas máximas ou intenções, e não vê esse valor diminuído no insucesso das intenções a serem realizadas.

Dúvidas hegelianas sobre a boa vontade. Podemos ver como alguém poderia resistir às alegações kantianas sobre a boa vontade se prestarmos atenção à atitude subjacente aos pronunciamentos de Hegel de que “a verdade da intenção é justamente o próprio feito” (FE § 159) e de que “o que o sujeito é, é a série de seus atos” (FD § 124, cf. EL § 140).²⁴ Há diferentes modos por meio dos quais esses pronunciamentos poderiam ser entendidos, alguns dos quais não estão, de fato, em desacordo com Kant, ou, então, não se dirigem diretamente ao ponto levantado pela alegação de Kant de que a boa vontade é a única coisa que é boa sem restrição.²⁵ Mas eis a maneira segundo a qual gostaria de entendê-

²⁴ Os textos de Hegel são extraídos dos *Werke*, Theorie Werkausgabe (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970). ‘FE’ se refere à *Fenomenologia do espírito (Phänomenologie des Geistes)*, volume 3, citada pelo número dos parágrafos (§). [A *Fenomenologia do espírito* foi traduzida para a língua portuguesa por Paulo Menezes com a colaboração de Karl-Heins Effen, Editora Vozes, 2000]. ‘FD’ se refere à *Filosofia do direito (Philosophie des Rechts)*, volume 7, citada pelo número dos parágrafos (§). [Em português, *Princípios da filosofia do direito* traduzida para a língua portuguesa por Orlando Vitorino, Editora Martins Fontes, 2003]. ‘EL’ se refere à *Enciclopédia 1 (Lógica) (Enzyklopädie 1 (Logik))*, Volume 8, citada pelo número dos parágrafos. [A *Enciclopédia I – A Ciência da Lógica* foi traduzida para o português por Paulo Menezes com a colaboração de Pe. José Machado, Edições Loyola, 1995.] As mesmas ideias estão expressas na frase famosa de Sartre: “O homem não é nada além de seus propósitos, ele existe apenas na medida em que ele se realiza, ele não é, portanto, nada a não ser a soma de suas ações, nada mais do que é sua vida” (Sartre, *Existentialism is a humanism*, in W. Kaufmann (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (New York: Meridian, 1956), p. 300). [*O existencialismo é um humanismo* foi traduzido para a língua portuguesa por Vergílio Ferreira, Col. Pensadores, Abril Cultural, 1973].

²⁵ Uma coisa que eles poderiam significar é que não podemos saber quais são as máximas do agente, exceto por meio de seus feitos e, portanto, só podemos avaliar a bondade de sua vontade por meio daquilo que ele realiza de fato. Kant concorda com a ideia de que nossas vontades internas são opacas, ainda que não totalmente opacas, assim ele não concordaria completamente com isso. Mas, se fosse para ele concordar, ele concluiria apenas que estamos raramente (ou nunca) numa posição para julgar a bondade ou a maldade da vontade das pessoas. Ou, os dizeres de Hegel podem significar que existe uma conexão tão íntima entre as máximas adotadas pelas pessoas e as ações que realizam que elas, de fato, adotariam boas máximas apenas quando realizassem bons feitos. Kant, naturalmente, discordaria disso, pois ele pensa que há sempre a questão de fato [*fact of the matter*] das máximas que adotamos e essa questão [*fact*] é distinta das questões [*facts*] [relativas a] se conseguimos ou não seguir nossas máximas. Mas, entendido desse modo, Hegel não estaria negando que a boa vontade seja irrestritamente boa e boa nela mesma; ele estaria apenas pondo restrições (o que Kant não aceitaria) naquilo que poderíamos contar como um caso genuíno de uma boa vontade. Ou, ainda, alguém (não Hegel, certamente, mas outra pessoa, menos racionalista e mais “pós-moderna”, talvez inspirada em certas ideias de Nietzsche), poderia concluir, em função do fato de que nossas máximas são incognoscíveis, ou da questão a respeito das máximas que estamos seguindo ser sempre uma questão de uma ambiguidade profunda e sempre aberta a rein-

los, a fim de ilustrar como poderiam constituir uma rejeição bem motivada da alegação [*claim*] de Kant de que a boa vontade é a única coisa boa sem restrição. Entendo Hegel como dizendo que, ainda que haja a questão de fato [*the fact of the matter*] sobre as máximas ou princípios que as pessoas adotam, e algumas vezes uma distância entre esses princípios e sua realização numa ação, Kant está errado ao atribuir um valor independente à vontade – às intenções e às máximas – separada dos seus resultados e, especialmente, separada da questão sobre se elas são postas em prática nas ações daqueles que as adotam.

Holismo. A posição hegeliana é a seguinte: adotar bons princípios é *ceteris paribus*, uma coisa boa, mas também o são muitas outras coisas, que Kant encara como boas sob certas condições (quando combinadas com uma boa vontade) e não boas sob outras (quando não assim combinadas). A boa vontade também é boa quando combinada com outros bens – tais como quando seus princípios são realizados numa ação e resultam em ações bem sucedidas na procura de fins bons. Mas boas intenções sem boas ações não são melhores em si mesmas do que são as qualidades da mente ou do temperamento, que Kant considera serem boas quando usadas corretamente e más quando usadas incorretamente.

Essa teoria hegeliana do bem [*good*] poderia ser chamada de ‘holista’ – a boa vontade, assim como outros bens, é boa condicionalmente, dependendo de sua combinação num complexo de princípios, de virtudes, de ações e resultados, que sejam bons. Mas, separada de outros elementos de tal complexo, a boa vontade, como outros elementos, não tem valor. Talvez boas intenções e máximas corretas tornem-se mesmo

interpretações infundáveis, que não há realmente nenhuma questão de fato [*fact of the matter*] sobre as máximas adotadas pelas pessoas – há apenas o que elas fazem, aliada a um processo sem fim [*open-ended*] de interpretação e reinterpretação, sem nenhuma questão de fato [*fact of the matter*] sobre as máximas de alguém existindo no final dele. Diante disso, seria apenas uma ilusão que pudesse haver uma interpretação ‘verdadeira’ do comportamento das pessoas a respeito das máximas segundo as quais elas agem. Isso certamente está em desacordo com Kant, mas tão radicalmente em desacordo que a controvérsia sobre o valor da boa vontade simplesmente se perde com esse embaralhar [*shuffle*] das cartas; pois, dizer que não há questão de fato [*fact of the matter*] sobre as máximas e sobre os princípios que as pessoas adotam é, com efeito, dizer que elas não possuem, de todo, a capacidade de regular sua conduta por princípios da razão. É apenas um modo de dizer (como Kant faz) que a moralidade ela mesma é apenas uma “fantasia delirante” ou uma “fabulação urdida por nossa mente” (Ak 4: 394, 407). Quer cheguemos ou não a uma conclusão [a esse respeito], ela é bem sucedida: a maior estratégia da *Fundamentação* é cuidadosamente projetada para combater um ceticismo moral radical desse tipo e seria inteiramente superficial [*hopelessly*] e míope [*shortsighted*] pensar que este embaralhamento [*strategy*] poderia [por sua vez] ser bem sucedido.

positivamente más quando são partes de uma síndrome de fraqueza moral e de um mau juízo que sistematicamente resulta em ações ineficazes, contraproducentes para fins bons. Nessa visão hegeliana, *nada* seria bom sem restrição, exceto, naturalmente, um todo de tudo, em que todos os elementos são inteiramente bons.²⁶ Uma vontade que é boa em abstrato pode ser julgada má se seus bons princípios são encontrados, caracteristicamente, em pessoas que os aplicam e os executam de modo a levar regularmente ao mal. Se pusermos isso num vocabulário pós-hegeliano, algumas formas de boa vontade moral poderiam ser apenas parte de uma ideologia que subscreve práticas sociais de opressão, ou terror, ou outras formas de mal. Privilegiar a boa vontade, como faz Kant, poderia ser visto apenas como parte de uma estratégia auto-encobridora de tais ideologias perniciosas.²⁷

Uma resposta kantiana. As declarações de Hegel, assim entendidas, me impressionam [*strike me*] como uma alternativa interessante e plausível à declaração famosa de Kant sobre a bondade irrestrita da boa vontade. A resposta kantiana mais contundente parece-me ser um argumento filosófico que vai muito além dos apelos ao senso comum moral, sobre o qual Kant faz repousar todas as suas alegações no começo da *Fundamentação*. O argumento é o seguinte: se devemos julgar racionalmente um complexo de volição, de ação e de consequências, como mau em seu todo e daí inferir a maldade (ou mesmo a bondade limitada) dos elementos dos quais ele se compõe, devemos fazer isso na base de certos princípios, os quais nos determinariam a evitar esse complexo (e seus constituintes), se isso dependesse praticamente de nós. Mas isso significa

²⁶ Se essa posição deve ser uma verdadeira alternativa à de Kant, é importante que máximas e intenções, consideradas apenas como volições, sejam aceitas tanto como genuínas quanto como genuinamente boas. A objeção *não pode* ser aquela segundo a qual, quando o agente não consegue segui-las, elas se tornam uma mera impostura [*shamming*] hipócrita [*hypocritical*] das máximas boas e das boas intenções; pois, nesse caso, a objeção reverteu, como vimos, à posição de que não pode haver boa vontade de todo, a não ser aquela que é realizada numa ação. Kant rejeita essa última alegação, mas ela não é uma alegação [*a claim*] a respeito da bondade irrestrita da boa vontade. A alegação hegeliana deve ser a de que máximas que são genuína e inteiramente boas, *consideradas como princípios da vontade* [*volitional*], tornam-se, no entanto, *más em seu todo* (ou pelo menos apenas de bondade restrita) quando são combinadas com más qualidades da mente, do caráter ou do temperamento.

²⁷ Dúvidas relacionadas a isso sobre a tese kantiana de que só a boa vontade é boa sem restrição são expressas, de uma forma inteligente, por Karl Ameriks, “Kant on the Good Will”, in Otfried Höffe, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar* (Frankfurt: Vittorio Kolstermann, 1989), pp. 45-65.

que nosso juízo pressupõe, ele próprio, a bondade irrestrita daqueles princípios [que adotamos] – teríamos de estar preparados para nos atermos a eles, mesmo se estiverem combinados com os elementos que, alegadamente, tornariam uma boa vontade menos do que boa [*less than good*]. Assim, sob a pena de autocontradição, as condições [*status*] que estamos tentando negar que possa pertencer a qualquer boa vontade tem ser alegada [*claimed*] para nossa própria volição ao fazermos esse juízo. Isso leva a que Kant possa alegar [*claim*] as mesmas condições [*status*] para a boa vontade.

Penso que esse argumento teria uma profunda similaridade dialética com os argumentos kantianos da *Fundamentação* a favor das alegações de que a natureza racional é um fim em si mesmo, porque o respeito pela a natureza racional de alguém é pressuposto por todos os juízos de valor das pessoas (Ak 4: 429), e de que, para todos os que fazem juízos teóricos (mesmo juízos sobre a questão da boa vontade) (Ak 4: 447-448), pressupõe-se que a vontade humana seja livre. No entanto, não está claro se o argumento é decisivo, pois um hegeliano poderia dizer que, quaisquer que sejam os princípios sobre os quais o juízo se funda, eles poderiam ser ainda acessados em termos da totalidade do intelecto, do caráter e da prática social nas quais estão envolvidos. Em relação a isso, a resposta kantiana é que, naturalmente, qualquer volição e qualquer juízo estão sujeitos a serem criticados, e qualquer princípio é capaz de ser revelado falso numa reflexão adicional, mas devemos pressupor a validade irrestrita de não importa que princípios estejam, no final, subjacentes a todos esses juízos e com ela a bondade irrestrita de não importa que vontade siga esses princípios. Para Kant, o que é o mais essencial para o autogoverno racional é a capacidade de adotar princípios normativos por meio dos quais regulamos nossa conduta, mesmo que outras capacidades (tais como as que estão envolvidas no seguir dessas políticas nos casos particulares) sejam também indispensáveis para a agência racional. A convicção de Kant de que a boa vontade é a única coisa boa sem qualificação pode ser vista como uma reflexão sobre esse ponto.

§ 6. A ética kantiana e a bondade sem limites da boa vontade

Não tentarei decidir aqui se o argumento kantiano é decisivo ou se a asserção kantiana de que a boa vontade é apenas a única coisa que tem valor irrestrito é mais defensável do que a alternativa hegeliana. A pergunta que quero fazer, em vez, disso é: quão importante para a ética kantiana, como um todo, é a alegação de Kant de que a boa vontade é boa sem restrição?

Vimos, mais acima, que a asserção de Kant sobre a bondade irrestrita da boa vontade é, retoricamente, o ponto inicial para a derivação que ele faz da primeira formulação do princípio da moralidade na Primeira Seção da *Fundamentação*. Mas observamos, também, que essa derivação não procede das alegações [*claims*] da bondade da boa vontade, mas da estima que, supostamente, temos por um caso especial da boa vontade (no qual ela se manifesta em situações de imperfeição moral e de adversidade) – a saber, o caso da vontade que age por dever. Mas, evidentemente, seria bem possível estimar a pessoa que age por dever em tais situações sem termos de concordar com a alegação kantiana de que a boa vontade é boa sem restrição. Pois, a pessoa que age por dever deve ter, não apenas uma *boa vontade*, mas, também, a virtude ou força de caráter para *agir* quando tentada pelas inclinações a violar tais princípios. O simpatizante de alguma coisa como a visão hegeliana, que defende que a boa vontade não é boa sem restrição, mas que sua bondade é restrita quando combinada com a fraqueza moral, pode, portanto, *concordar* com o juízo a partir do qual Kant deriva a primeira formulação do princípio da moralidade, mesmo que ele discorde da alegação kantiana de que a boa vontade é boa sem restrição.

Essa, sem dúvida, é uma das razões pelas quais os leitores da *Fundamentação* tendem a pensar que a ‘boa vontade’ deve incluir a virtude, pois os casos nos quais Kant se refere a ela incluem, necessariamente, a virtude, e eles provavelmente também querem entender a alegação de que a boa vontade é boa sem restrição, de tal modo que ela não se torne dubitável por considerações que pareçam irrelevantes para as discussões de Kant, nesses parágrafos iniciais. Mas, penso que, quando nos impomos essas coerções exegéticas, colocamo-nos em situações de desentendimento quanto à concepção kantiana da boa vontade, sobre o que Kant está dizendo a esse respeito no começo da *Fundamentação* e, talvez, também sobre as estruturas mais profundas de sua teoria moral.

Mais tarde, na *Fundamentação*, Kant formula o princípio da moralidade em termos da dignidade da natureza racional, como um fim em si mesmo (Ak 4: 428-429), e em termos da vontade que é universalmente autolegislativa (Ak 4: 431). E Kant liga essas concepções ao conceito de boa vontade, ao descrever a natureza, que é um fim em si mesmo, e a vontade que é autolegisladora, como contendo nelas mesmas a *capacidade* para uma vontade que é “absolutamente boa” (Ak 4: 437). Mas não vejo nada nos argumentos kantianos, a respeito de suas formulações mais tardias sobre o princípio da moralidade, que dependa da alegação de que a boa vontade é boa sem restrição.

Não tenho a intenção de negar que existe, no entanto, uma espécie de afinidade entre o que Kant toma como sendo a essência do princípio moral (em qualquer uma de suas formulações) e sua convicção de que só a boa vontade é boa sem restrição; pois a teoria moral kantiana está centrada [*focuses*] na concepção de um ser que é capaz de governar a si mesmo por meio de princípios, e a teoria, ao menos como é apresentada na *Fundamentação*, está preocupada com o agente moral como um ser que adota princípios subjetivos (máximas) e que é capaz de fazer isso à luz de princípios objetivos ou leis. A boa vontade é precisamente o exercício bem sucedido dessa capacidade nos agentes morais. O objetivo da *Fundamentação*, além disso, não é apresentar um sistema completo de filosofia moral, mas apenas identificar e estabelecer o princípio supremo da moralidade – em termos kantianos, considerar aquele aspecto fundamental da moralidade que diz respeito ao *querer* (como distinto, por exemplo, do agir, ou cultivar a virtude moral, ou determinar os fins adequados à vida). Assim, faz todo o sentido que Kant chame a atenção na *Fundamentação* para a boa vontade, e comece declarando sua convicção de que ela é boa sem restrição. Mas isso não leva a que a convicção de que Kant, de fato, fundamenta os princípios por ele derivados na *Fundamentação*. E, de fato, ela não fundamenta.

Em seu trabalho mais tardio, mais longo e mais completo de filosofia moral – a *Metafísica dos costumes* – seu enfoque é diferente. Lá ele não está interessado na descoberta do princípio da moralidade, mas na sua aplicação. Ele está interessado não apenas na boa *vontade*, mas também nos *caracteres* bons, nos *fins* bons e nas *ações* boas.

Não precisamos duvidar de que ele continuou a acreditar que a boa vontade é boa sem restrição, a fim de reconhecer que ele foi capaz de se preocupar com esses outros bens, moralmente importantes, e de dar reconhecimento pleno à sua importância independente. Assim, nesse trabalho mais tardio, ele não dá ênfase [*highligh*] à boa vontade, e quase nunca se apresenta para ele uma ocasião para tratar dela (ou de sua alegada bondade). Seus principais pontos centrais [*chief focal points*] nesse trabalho são (na Doutrina do Direito) a correção ou o erro das *ações* (o que é completamente diferente, em sua teoria, da bondade moral ou maldade das volições que levam a elas) e (na Doutrina da Virtude) os fins (ou “deveres da virtude”) que a boa vontade deveria estabelecer para si e, ainda mais fundamentalmente, as virtudes (ou tipos de força de caráter) por meio das quais as volições podem se tornar efetivas ao seguir bons princípios e ao atingir seus fins na ação. Seria inteiramente possível que alguém concordasse com tudo o que Kant diz sobre esses assuntos e não concordasse com sua alegação de que a boa vontade é boa sem restrição.

Na verdade, quanto mais uma pessoa estiver persuadida do valor moral das virtudes, e da importância de estabelecer e alcançar os fins morais, tanto mais a pessoa poderia ser tentada a alguma coisa parecida com o holismo hegeliano, tentada, portanto, a *discordar* da alegação de que a boa vontade é “boa sem restrição” e que tem “seu valor completo em si mesma”.

A bondade irrestrita da boa vontade é, certamente, uma doutrina kantiana. Sem dúvida, Kant estava sinceramente convencido disso, e também fazia sentido para ele enfatizar [isso] na *Fundamentação*. Mas se trata de uma doutrina controversa, que Kant não tentou defender na *Fundamentação*, e que não precisou defender lá, porque nenhum de seus objetivos principais naquele trabalho se baseou nessa doutrina ou na sua defesa. Mais ainda, trata-se de uma doutrina cuja importância diminuiu (recedeu) na *Metafísica dos costumes*, onde Kant se centra menos na *volição* (na adoção de princípios práticos) do que na *aplicação* desses princípios: na ação externa, na aquisição da virtude e na promoção dos fins da moralidade. A bondade irrestrita da boa vontade é, portanto, menos importante para a ética kantiana do que com frequência se supõe.²⁸

[Traduzido por Vera Cristina de Andrade Bueno]

²⁸ Esse artigo é, em parte, uma resposta [*reaction*] a algumas das ideias presentes na resenha de Robert Pippin, publicada em “Kant’s theory of value: on *Kant’s ethical thought*”, *Inquiry* 43 (2000), pp. 239-266, a respeito de meu livro *Kant’s ethical thought* (New York: Cambridge University Press, 1999). Esse artigo também se beneficiou de alguns comentários desafiadores, tanto de Pippin quanto de Tamar Schapiro, a respeito de um esboço dele (nenhum dos dois, deve-se admitir, estava, até então, inteiramente convencido de suas asserções centrais).

A derivação kantiana da fórmula do imperativo categórico do seu mero conceito*

Dirk Greimann

Universidade Federal do Ceará

A etapa fundamental na construção da ética kantiana é a “procura” (*Aufsuchung*) do princípio supremo da moralidade. Para sua realização, Kant faz uso de três procedimentos diferentes: primeiro, o método socrático da explicação do critério (*Richtmass*) da moralidade que serve implicitamente de base para os juízos morais da razão humana comum; segundo, a derivação da fórmula do imperativo categórico do seu mero conceito; e terceiro, o método regressivo da análise das condições de validade de normas categóricas.

A seguir, pretendo reconstruir o segundo procedimento. Em comparação com as abordagens alternativas que se encontram na literatura, o ponto específico da reconstrução aqui proposta consiste no uso dos meios da teoria dos atos de fala.¹ A principal hipótese exegética é que a derivação que Kant tem em vista consiste em derivar o conteúdo do imperativo categórico das *condições de sucesso* para imperativos categóricos.² Estas condições, que são analógicas às condições de sucesso para ordens ordinárias, constituem o conceito do imperativo categórico, e elas contém restrições materiais para a construção bem-sucedida de

* O presente trabalho é uma tradução do meu texto alemão “Kants Ableitung des kategorischen Imperativs aus seinem bloßen Begriff”, publicado em: U. Meixner, A. Newen (eds.), *Philosophiegeschichte und logische Analyse*, vol. 6, Schwerpunkt: Geschichte der Ethik (Paderborn: Mentis Verlag, 2003), pp. 97-111.

¹ Abordagens alternativas encontram-se em Allison (1991), Marina (1998), Onof (1998) e Wood (1999).

² Como há, segundo Kant, várias fórmulas do imperativo categórico, a sua fala “do imperativo categórico” no singular é terminologicamente inconsequente. Por “o imperativo categórico” Kant entende o imperativo categórico supremo que compreende todos os demais imperativos deste tipo. Por razões da brevidade e simplicidade adoto aqui este uso.

uma legislação moral que determinem o que deve ser o conteúdo das leis morais.

O trabalho divide-se em quatro partes. Na primeira, será abordada a questão problemática da procura do princípio supremo da moralidade. Na segunda parte, serão determinados os componentes do conceito de imperativo que Kant usa na derivação. Com base nisso, na terceira parte, será realizada a reconstrução propriamente dita. A parte final aborda brevemente a questão se a derivação kantiana é correta.

1. A problemática

A *Fundamentação da metafísica dos costumes (FMC)* de Kant tem duas faces, uma normativa, outra meta-ética. Disto resulta uma ambiguidade que tem consequências importantes também para o entendimento correto do empreendimento da “procura do princípio supremo da moralidade”. Por isso, para desenvolver um quadro de referência para a reconstrução, é preciso esclarecer, num primeiro momento, o que Kant entende por uma “fundamentação da metafísica dos costumes”.

A chave para isto reside na divisão kantiana das disciplinas éticas. Ela baseia-se na distinção entre “doutrina da natureza” (*Naturlehre*) e “doutrina dos costumes” (*Sittenlehre*), que, por sua vez, se baseia na distinção entre o ser e o dever ser. Kant concebe a doutrina da natureza como ciência das leis conforme as quais as coisas acontecem, e a doutrina dos costumes, como ciência das leis conforme as quais as coisas devem acontecer.³ Tanto a doutrina da natureza como a doutrina dos costumes têm uma parte empírica e uma parte a priori. Kant chama a parte a priori da doutrina da natureza de “metafísica da natureza”, e a parte a priori da doutrina dos costumes, de “metafísica dos costumes”, ou também de “filosofia moral pura”. A metafísica da natureza é a ciência dos princípios *a priori* da natureza. Estes princípios se distinguem dos princípios empíricos, primeiramente, por duas características: eles são universalmente válidos (*allgemeingültig*) e necessários, ou seja, eles não permitem exceções e a sua validade tem certeza apodíctica.

Correspondentemente, a metafísica dos costumes é a ciência dos princípios morais *a priori*, que – em sentido figurativo – também são caracterizados pela universalidade e necessidade. Que um princípio moral tem validade universal significa que ele é válido não somente para um determinado grupo de pessoas, mas para todas as pessoas, e não somente para seres humanos, mas para todos os seres racionais. As normas

³ Cf. *FMC*, Ak IV, 387 s.

universais são caracterizadas da seguinte maneira: se uma pessoa *x* é obrigada a cumprir a norma *N* numa situação *S*, então todas as outras pessoas *y* que estão na situação *S* também são obrigadas a cumprir *N*. Uma norma é uma norma “incondicionada” ou “necessária” ou “categórica” se ela é válida (*verbindlich*) em todas as circunstâncias, ou seja, se ela “não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena”.⁴

Normas “condicionadas” ou “hipotéticas” são, por outro lado, válidas somente se houver um interesse correspondente. A norma de poupar para a velhice, por exemplo, é condicionada, porque, primeiro, ela é válida somente para pessoas que têm o interesse de dispor de poupanças na velhice, e segundo, porque a sua validade (*Verbindlichkeit*) pode ser cancelada pelo abandono deste interesse. Normas condicionadas não obrigam por uma obrigação moral, mas por relações entre certos fins e certos meios. Quem, por exemplo, não poupa para a velhice é imprudente porque ele prejudica os seus próprios interesses; mas ele não age de forma imoral porque não viola nenhuma obrigação moral.

Kant identifica a ética propriamente dita com a parte a priori da doutrina dos costumes, ou seja, com a metafísica dos costumes concebida como ciência das normas morais universais e absolutamente obrigatórias. A parte empírica da doutrina dos costumes é concebida por Kant como mera doutrina da prudência, que não informa sobre as nossas obrigações, mas nos dá somente “recomendações com vistas a nossos apetites”.⁵

Pelo “princípio supremo da moralidade” Kant entende, enfim, uma norma moral que é superior a todos os outros princípios, tanto em relação à hierarquia normativa como em relação à hierarquia lógica das normas. Que uma norma *A* é superior à norma *B* na hierarquia normativa significa que *A* deve ser cumprida mesmo se *B* for violada por este cumprimento. Uma norma suprema, nesta hierarquia, tem a característica de cancelar a obrigatoriedade de todas as normas com as quais ela está em conflito. Que uma norma *A* é superior à norma *B*, na hierarquia lógica, significa que *B* pode ser derivada de *A*. O princípio supremo nesta hierarquia lógica é caracterizado pelo fato de que a ética inteira pode ser desenvolvida dele como de um germen.

A procura do princípio supremo da moralidade é o primeiro passo na fundamentação da metafísica dos costumes.⁶ Para caracterizar este

⁴ Cf. *FMC*, Ak IV, 420.

⁵ Cf. *CRP*, Ak V, 26.

⁶ Cf. *FMC*, Ak IV, 392.

empreendimento mais de perto, temos que determinar a relação entre a fundamentação e a própria metafísica dos costumes. A primeira vista, parece que Kant, na *FMC*, trata de uma ética normativa, porque esta obra contém um grande número de sentenças normativas, como, por exemplo, o imperativo categórico ou os enunciados valorativos sobre a “boa vontade”. Seria, portanto, natural, entender a fundamentação como uma disciplina *normativa* que faz parte da metafísica dos costumes.⁷

Esta interpretação, entretanto, não é sustentável porque a fundamentação constitui uma “tarefa bem distinta de qualquer outra investigação moral” que precede a metafísica dos costumes na ordem das disciplinas éticas.⁸ Um uso sintético da razão prática, que caracteriza a ética normativa, não é feito na fundamentação, já porque tal uso precisaria ser legitimado por uma crítica da razão prática pura. Por isso, qualquer alegação de que o imperativo categórico, de fato, é válido pode ser feita somente após a conclusão da fundamentação. Neste ponto, Kant é bem claro: se o imperativo categórico realmente “acontece”, ou, respectivamente, se aquilo que se chama de “obrigação” é um conceito vazio – essa questão ele deixa explicitamente em aberto, pelo menos, no contexto da fundamentação.⁹

Levando isso em conta, é preciso interpretar a fundamentação da metafísica dos costumes como uma disciplina *meta-ética* cujo objeto é a metafísica dos costumes. A questão da fundamentação não é quais princípios normativos são de fato validados, mas, em qual princípio a metafísica dos costumes se baseia se tal ciência realmente existe. Correspondentemente, a questão do “princípio supremo da moralidade” deve ser concebida como uma questão meta-ética que pode ser formulada de maneira explícita da seguinte maneira: se houver um sistema de normas universal e necessariamente validas – qual seria o princípio supremo destas normas, ou seja, em qual norma todas as outras seriam contidas?¹⁰ Ou, na terminologia de Kant: se a moralidade for alguma coisa real e não

⁷ Cf. p. ex. Bittner (1993), p. 22, e Höffe (1993a), pp. 206 s.

⁸ Cf. *FMC*, Ak IV, 392, e *CRP*, Ak V, 8.

⁹ Cf. *FMC*, Ak IV, 421, 425. Não é claro se Kant, na terceira seção da *FMC*, que realiza a transição para a crítica da razão prática pura, visa a demonstrar a validade do imperativo categórico. A sua afirmação na “Schlußanmerkung” da *FMC*, segundo a qual uma lei incondicional não pode ser feita compreensível com respeito a sua necessidade absoluta sugere que ele considera impossível tal demonstração. Por outro lado, Kant anuncia em vários lugares da *FMC* a intenção de realizar a derivação da lei moral. Com respeito a esta incoerência, veja também Henrich (1975), pp. 62 ss.

¹⁰ A questão pode ser formulada em termos valorativos da seguinte maneira: Se houver algo absolutamente bom (*etwas schlechthin Gutes*), ou seja, um valor absoluto – qual valor seria esse? Kant trata da questão, nesta forma, no início da primeira seção da *FMC*.

apenas uma ideia quimérica sem verdade – qual é o princípio da moralidade que, neste caso, deve ser concedido?¹¹ A seguir, partirei do pressuposto de ser essa a questão a qual Kant quer responder pela “procura do princípio supremo da moralidade”.¹²

2. O conceito kantiano da norma (*Gebot*) moral¹³

A derivação da fórmula do imperativo categórico do seu mero conceito deve mostrar que esta questão pode ser respondida por uma mera análise conceitual. Para reconstruir esta derivação, é preciso explicitar os componentes do conceito kantiano de norma moral dos quais é feito uso na derivação. Pertence a isso, além das características formais da universalidade e incondicionalidade, também a concepção das leis morais como “leis da liberdade”.¹⁴ Para clarificar este aspecto, é indicado enquadrar a concepção kantiana das normas morais no quadro das três seguintes concepções principais: o positivismo ético, o subjetivismo, e o objetivismo.¹⁵

[i] O *positivismo ético* concebe as normas éticas como normas positivas, ou seja, como estados de coisas a serem realizados, os quais são constituídos pela interação social. Tais normas são positivas no sentido de que se baseiam na *posição* implícita ou explícita de estados de coisas a serem realizados. Se, por exemplo, o superior ordena ao inferior: “Você deve sair da sala!”, esta ordem constitui a norma de que o inferior deve sair da sala. Mas não todas as normas positivas são constituídas por ordens. A regra da boa conduta segundo a qual os homens devem botar sapatos pretos depois das 18 horas, por exemplo, é uma norma positiva que se baseia nas convenções sociais usuais e, enfim, em certas expectativas de um determinado grupo social.

As correntes principais do positivismo ético são o convencionalismo ético e o não-cognitivismo do jovem Hare, segundo o qual a pergunta ética fundamental “O que devo fazer?” tem que ser respondida por uma ordem, e não por uma afirmação.¹⁶ Em virtude do seu princípio de

¹¹ Cf. *FMC*, Ak IV, 445.

¹² Cf. também Beck (1995), p. 61.

¹³ As exposições nesta seção baseiam-se na minha apresentação em Greimann (2000) e (2004).

¹⁴ Cf. *FMC*, Ak IV, 387.

¹⁵ Estes *termini technici* não são usados uniformemente na literatura. Por isso, as minhas explicações são, em parte, de caráter estipulador.

¹⁶ Cf. Hare (1952), p. 46. Uma exposição do convencionalismo ético encontra-se em von Kutschera (1999), pp. 126-137.

autonomia, Kant também concebe as normas éticas como normas positivas; explicarei isto mais adiante.

[ii] Normas hipotéticas como, por exemplo, a regra que diz que se deve poupar na juventude para a velhice não são constituídas por interações sociais, mas por interesses e relações meio-fim. O conceito de dever que aqui está em jogo não é o conceito positivo, mas o conceito hipotético. Que x deve seguir a regra R não quer dizer, neste caso, que foi ordenado, por um superior, a x seguir R, ou que a sociedade espera que x siga R, mas que x deve fazer isso em conformidade com os seus interesses.

O subjetivismo ético é a doutrina que diz que as normas éticas são normas hipotéticas. Segundo Kant, esta concepção baseia-se num erro de categorias. O dever moral e o desejar subjetivo são duas categorias diferentes e, de princípio, independentes uma da outra. Kant justifica esta separação pelo motivo linguístico-analítico de que já o uso comum da linguagem distingue entre o bem (*Gut*) e o mal (*Böse*) por um lado, e o bem-estar (*Wohl*) e o mal-estar (*Wehe*) por outro, de modo que “se trata de dois ajuizamentos totalmente diversos se em uma ação consideramos o seu caráter bom e mau [das *Gute* und *Böse* derselben] ou o nosso estado de bem-estar e mal-estar [unser *Wohl* und *Weh* (*Übel*)]”.¹⁷

[iii] A norma que se deve tratar cada pessoa como fim em si mesmo é uma norma categórica, independente de interesses. Como tais normas têm o caráter de leis imutáveis, que são analógicas às leis da natureza, seria natural interpretá-las em sentido platônico, como constituintes do mundo objetivo (embora não-empírico). De acordo com esta concepção *realista*, o mundo não é neutro em relação a valores, mas contém uma estrutura de valores e de fatos valorativos objetivos que faz parte do mobiliário ontológico do mundo e garante a obrigatoriedade das normas categóricas.

Kant não adota este tipo de realismo. No seu entendimento das normas éticas, ele compartilha, pelo contrário, a visão *construtivista* conforme a qual pessoas morais são *os autores* das leis às quais elas se submetem.¹⁸ Esta concepção baseia-se no princípio de autonomia, se-

¹⁷ Cf. *CRP*, Ak V, 59 s.

¹⁸ Sigo aqui a interpretação de John Rawls, segundo o qual a ética Kantiana deve ser interpretada construtivamente, não platonicamente; cf. neste respeito Rawls (1980) e Rawls (1989), pp. 97 ss., e também Habermas (1999), pp. 271 ss. Uma interpretação mais platonista encontra-se em Mackie (1981), pp. 28 ss. e pp. 43 ss. Em Greimann (2004), estas interpretações muito diferentes são comparadas e discutidas. A minha conclusão naquele lugar é a de que, por um lado, Kant é obrigado a rejeitar os objetos da ontologia platônica de valores como *entia non grata*, mas, por outro lado, ele é obrigado igualmente ao reconhecimento destes objetos, porque a criação de valores que a boa

gundo o qual as normas morais são constituídas pela autolegislação de sujeitos que agem autonomamente. Por isso, do ponto de vista kantiano, normas morais devem ser entendidas como *leis da liberdade*, ou seja, como normas *positivas* cuja posição é realizada por atos de autolegislação. O conceito de dever moral que corresponde a esta concepção é o conceito do dever categórico *autodeterminado*, ou seja, o da auto-obrigação. Ele é oposto ao conceito de um dever não autodeterminado, para o qual, devido às suas conotações heterônomas, segundo Kant, não há lugar na ética propriamente dita. Quem apenas recebe ordens, sem ser, ao mesmo tempo, legislador, mas continua submetido passivamente a uma ordem platônica de valores ou ao poder legislativo de um potentado absoluto, não seria sujeito moral, em sentido kantiano, devido à falta da autonomia.

Se entendemos por *objetivismo ético* a tese de que as normas morais devem ser concebidas como normas categóricas que não dependem de interesses subjetivos, então a variante kantiana de objetivismo ético é caracterizada pelo componente positivista conforme o qual as normas morais devem ser concebidas simultaneamente como positivas. De acordo com tal concepção híbrida, uma lei (*Ge-setz*) é o resultado de uma posição, algo posto (*Gesetz-tes*), assim como uma asserção é o resultado de um ato de asserir.

Ora, para derivar o conteúdo do imperativo categórico do seu conceito, parece oportuno tirar das condições para a *posição* bem-sucedida de normas morais as restrições para a figuração material de uma legislação, e derivar destas restrições, em outro passo, a fórmula do imperativo categórico.

3. A derivação da fórmula do imperativo categórico

Na primeira seção da *FMC*, Kant determina o princípio supremo da moralidade através de uma explicitação do critério da moralidade, que está na base dos juízos morais do senso comum.¹⁹ Este método socrático

vontade efetua pela sua autonormação livre não é, ela só, suficiente para proporcionar obrigatoriedade categórica às normas éticas.

¹⁹ De acordo com o prefácio, na primeira seção da *FMC*, é realizada a transição do conhecimento moral da razão comum para a filosófica, e na segunda seção, a transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes. Devido a esta divisão e a sua fala de “transições”, Kant causa a impressão de que a fundamentação parte de um entendimento filosoficamente não controverso dos fenômenos morais. Contudo, esta impressão é enganadora, porque Kant interpreta e analisa o entendimento compartilhado

baseia-se no pressuposto de que o conhecimento do princípio supremo da moralidade já está implicitamente contido no saber moral cotidiano, e que conseqüentemente o princípio supremo da moralidade pode ser determinado mediante uma análise deste saber.²⁰ Esta estratégia é realizado, na *FMC*, por meio da explicitação dos critérios subjacentes aos juízos morais do senso comum. Os critérios indicados por Kant são os seguintes: 1. a utilidade e a inutilidade de uma ação não pode aumentar nem diminuir o seu valor moral; 2. uma ação só tem valor moral se ela não for praticada por inclinação, mas por obrigação; 3. o valor moral de uma ação praticada por obrigação não reside no efeito a ser alcançado pela referida ação, mas na máxima que ela segue; 4. se é permitido seguir uma máxima não depende da sua matéria, mas exclusivamente das suas propriedades formais; 5. é permitido seguir uma máxima somente se se pode querer que a máxima se torne uma lei universal, ou seja, se se pode querer que também todas as demais pessoas sigam essa máxima.

Para determinar estes critérios, Kant parte de certos juízos bem refletidos do senso comum bem refletidos e deriva deles o princípio subjacente. Devido à sua convicção racionalista de que “todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão”, este procedimento empírico continua, no entanto, pouco satisfatório do seu ponto de vista.²¹ Para uma “pura Filosofia moral”, que “seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico”, resulta disto a tarefa de “tirar da razão pura os seus conceitos e leis” e “expô-los com pureza e sem mistura”.²² Esta tarefa, que Kant aborda na segunda seção da *FMC*, tem como meta demonstrar que a moral pode ser derivada da razão pura.

Qual seria o caminho metodológico adequado para alcançar essa meta? Como a obrigatoriedade dos imperativos categóricos (diferentemente dos imperativos hipotéticos) pode ser constituída somente por valores absolutos, seria natural determinar, num primeiro passo, quais são os bens que constituem valores absolutos. À primeira vista, Kant parece, de fato, aplicar este procedimento na segunda seção, já que, naquele contexto, ele postula o valor absoluto da existência humana, baseando neste valor o imperativo categórico: age de tal maneira que uses a humanidade sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente

por “toda pessoa” dos fenômenos morais, desde o início, a partir da perspectiva da sua teoria do imperativo categórico. Quanto a este ponto, veja também Sieb (1993), pp. 32 s.

²⁰ O próprio Kant refere-se neste contexto a Sócrates; cf. *FMC*, Ak IV, 403 s.

²¹ Cf. *FMC*, Ak IV, 411.

²² Cf. *FMC*, Ak IV, 389, 411.

como meio.²³ Todavia, uma observação referente ao método para determinar o princípio supremo, feita por Kant na *CRP*, deixa claro que este procedimento **não** é aquele que ele pretende aplicar. Escreve ele:²⁴

Esta anotação, que concerne meramente ao método das investigações morais supremas, é importante. Ela esclarece de vez o fundamento originante de todas as confusões dos filósofos acerca do princípio supremo da moral. Pois eles procuravam um objeto da vontade para fazê-lo matéria e fundamento de uma lei [...], enquanto primeiro deveriam ter investigado uma lei [...]. Ora, eles preferiam colocar este objeto do prazer, que deveria fornecer o conceito supremo do bom, na felicidade, na perfeição, no sentimento moral ou na vontade de Deus; assim a sua proposição fundamental consistia sempre em heteronomia e eles tinham que inevitavelmente encontrar condições empíricas para uma lei moral [...]. Somente uma lei formal, isto é, uma lei que não prescreve à razão nada mais do que a forma da sua forma de legislação universal como condição suprema das máximas, pode ser *a priori* um fundamento determinante da razão prática.

De acordo com isto, Kant estabelece na *CRP* a exigência metodológica que “o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral [...], mas somente [...] depois dela e através dela”.²⁵ Ele satisfaz esta exigência, na segunda seção da *FMC*, determinando o princípio supremo da moralidade mediante uma análise do conceito da lei moral. O ponto de partida, neste contexto, é a questão “se acaso o simples conceito de imperativo categórico não fornece também a fórmula do mesmo, fórmula que contenha a proposição que só por si possa ser um imperativo categórico”.²⁶ Kant responde esta questão afirmativamente, esboçando a seguinte derivação da fórmula do imperativo categórico do seu mero conceito.²⁷

Quando penso um imperativo *hipotético* em geral, não sei de antemão o que poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo *categórico*, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser

²³ Cf. *FMC*, Ak IV, 428 s.

²⁴ *CRP*, Ak V, 64.

²⁵ Cf. *CRP*, Ak V, 62 s.; cf. também *CRP*, Ak V, 8 s.

²⁶ Cf. *FMC*, Ak IV, 420

²⁷ *FMC*, Ak IV, 420 s.

conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária. O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*

A tese kantiana é aqui a de que é possível derivar uma restrição moral para o agir já do mero conceito de lei moral, a saber, a proibição de seguir uma máxima caso não se possa querer que esta máxima seja seguida universalmente. Esta tese pode facilmente dar lugar ao mal-entendido de que Kant acha que as proposições da ética normativa são proposições analíticas (como “Todos os solteiros são não-casados”), as quais, enquanto tais, podem ser estabelecidas por meio de uma mera análise conceitual. Este mal-entendido baseia-se numa confusão da questão normativa: quais são as regras que implicam uma obrigação categórica, com a questão meta-ética: qual conteúdo uma regra deveria ter para que ela tenha obrigação categórica.

Ora, para reconstruir a tese de Kant, é preciso mostrar que, devido aos componentes do conceito de lei moral, é possível concluir de

É categoricamente obrigatório seguir a regra R

que

R é a regra de segunda ordem de não seguir uma regra R' se não é possível (querer) que todas as pessoas sigam R'.²⁸

Como é categoricamente obrigatório seguir uma regra R se e somente se não é permitido, em qualquer circunstância, não seguir a regra R, o imperativo categórico pode ser formulado também da seguinte maneira:

(IC) É permitido seguir a regra R somente se é possível (querer) que todas as pessoas sigam R.²⁹

Para resolver o problema de derivar (IC) do mero conceito de imperativo categórico, num primeiro momento, duas possibilidades fundamentalmente diferentes merecem ser consideradas. A primeira consiste em declarar simplesmente a proposição o bicondicional

²⁸ Estou pressupondo aqui que o imperativo categórico é “somente um único” (“nur ein einziger ist”).

²⁹ Cf. neste respeito a reconstrução parecida em von Kutschera (1999), pp. 330 ss.

- (3) É permitido seguir a regra R se e somente se é possível (querer) que todas as pessoas sigam R.

uma verdade analítica. Embora este procedimento forçoso atinja a sua meta, ele é exegeticamente insatisfatório porque envolve uma *redução* do conceito moral de ser-permitido ao conceito lógico-modal de possibilidade, redução esta que, com certeza, é incompatível com o entendimento kantiano dos conceitos morais.³⁰

O segundo procedimento evita esta dificuldade. Este baseia-se na ideia de conceber, de acordo com o entendimento construtivista de Kant, as leis morais como *posições* (*Setzungen*) morais e derivar a restrição formulada em (IC) das condições de sucesso destas ações morais. Neste caso dever-se-ia justificar a inferência de

- (4) A pessoa x age conforme as leis morais (ou: “A pessoa x respeita o princípio supremo da moralidade”)

a

- (5) A pessoa x age de tal maneira que ela segue uma regra R somente se é possível que (ela possa querer que) todas as pessoas sigam R,

e, vice versa, por meio de uma análise das condições para a realização bem-sucedida das posições morais. As considerações seguintes mostram que, para este fim, podem ser aproveitados os conceitos da teoria dos atos de fala.

A realização bem-sucedida de atos linguísticos depende de certas condições que, na teoria dos atos de fala, são denominadas de “condições de sucesso” ou “condições de felicidade”. A realização bem-sucedida de uma ordem, por exemplo, depende da condição de o mandante ter a autoridade de dar uma ordem ao ouvinte. Se, por exemplo, um subordinado ordena ao seu superior, ou melhor, se ele tenta ordenar ao seu superior, “Amanhã você vai chegar a tempo para trabalhar”, então esta ordem fracassa porque o inferior não é autorizado para dar tal ordem ao superior.

Dado que todo ato de fala, como asserir, ordenar, perguntar etc., é associado a um conjunto característico de condições de sucesso, pode-

³⁰ De acordo com Kant, o conceito ético de permissão é vinculado intimamente com os conceitos de bem e de mal; isto não se aplica aos conceitos da lógica modal.

se explicar o conceito de um dado ato de fala pela explicação das suas condições de sucesso. Pois o conhecimento de tais atos de fala consiste no conhecimento implícito das regras para a sua realização bem-sucedida. Saber, por exemplo, o que é uma asserção significa conhecer as regras que são constitutivas para este lance no jogo da linguagem.

Do ponto de vista construtivista da ética, o conhecimento do conceito de lei moral consiste analogamente no conhecimento das regras para a construção bem-sucedida de uma legislação: dispor do conceito de lei moral significa conhecer as regras para a posição bem-sucedida de normas morais. Esta abordagem possibilita a derivação do conteúdo da lei suprema das condições de sucesso para a construção de uma legislação moral. A seguinte analogia torna isto evidente.

No caso de ordens ou de outros atos de fala normativos, as condições de sucesso abrangem certas restrições que se referem ao conteúdo proposicional destes atos de fala. Se, por exemplo, a mãe ordena ao seu filho “Eu mando você ter limpado os seus sapatos anteontem”, então esta ordem fracassa porque o estado de coisas a ser realizado se refere ao passado. As condições de sucesso das ordens incluem, portanto, a restrição material de que uma ordem é bem-sucedida somente se o seu conteúdo proposicional se refere ao futuro. Esta condição obviamente não é de caráter empírico, mas ela resulta já do mero conceito de ordenar, ou seja, a proposição “Para todas as ações H: se x ordena (com sucesso) que y faça H, então H é uma ação a ser realizada no futuro” é uma verdade analítica.

Ora, para derivar, no caso paralelo do agir moral, (5) de (4) por meio de uma análise das condições de sucesso para a posição de normas morais, temos que fazer uso das notas conceituais que Kant atribui ao conceito de lei moral. Em virtude do caráter da autonomia, o seguinte é válido:

- (6) A pessoa x é categoricamente obrigada a seguir a regra R se e somente se x – concebido como legislador – ordena categoricamente seguir a regra R.

Isto implica:

- (7) É permitido à pessoa x seguir a regra R se e somente se x – como legislador – dá a permissão de seguir a regra R.

Por causa da nota da universalidade também o seguinte é válido:

- (8) Se x – como legislador – permite a si mesmo seguir a regra R , então x permite também a todas outras pessoas seguir R .

É possível, então, derivar (8) do pressuposto de que x age conforme as leis morais através de uma explicação do conceito de lei moral. Em outros termos, é uma verdade analítica que uma pessoa moral não permitiria a si mesma seguir uma regra R se ela não permitisse o mesmo a todas as outras pessoas. Daí já é possível derivar a seguinte variante de *quod tibi non vis fieri etc.*³¹

- (9) Age de tal maneira que permites a ti mesmo somente aquilo que tu, enquanto legislador, permitirias também a todos os outros.

Este imperativo, porém, é significativamente mais fraco do que o imperativo kantiano, porque é impossível derivar dele, por exemplo, a proibição de uma promessa mentirosa. Alguém poderia permitir a si mesmo, em concordância com (9), fazer uma promessa mentirosa, se ele fosse disposto a permitir também a todos os outros fazer tal promessa. Para derivar de “A pessoa x age conforme as leis morais”

- (10) Se a pessoa x – como legislador – permite a si mesma seguir a regra R , então é possível que (x possa querer que) todas as outras pessoas igualmente sigam R

– e, em consequência disso, para derivar o imperativo categórico na formulação (IC) –, é preciso levar em conta o conceito de *possibilidade*, que é mencionado em (IC).

Os exemplos dados por Kant para ilustrar o imperativo categórico mostram que este conceito é intimamente vinculado ao conceito da lei “autodestrutiva”.³² A lógica ilocucionária disponibiliza um conceito pelo qual o conceito kantiano da possibilidade pode ser explicitado. Trata-se do conceito do ato de fala *autofrustrante*, que é definido da seguinte maneira: um ato de fala se frustra se as suas condições de sucesso são contraditórias.³³ Exemplos de tais atos são atos de fala realizados pelo proferimento da proposição “Eu lhe ordeno não obedecer nenhuma ordem”. Pois, no caso de uma ordem de seguir a regra R , as condições de sucesso incluem o pedido de seguir R , e se R é a regra de não obedecer

³¹ Cf. *FMC*, Ak IV, 430, nota de rodapé.

³² Cf. *FMC*, Ak IV, 403, e *CRP*, Ak V, 27.

³³ Cf. Vanderveken (1980), p. 249 s.

nenhuma ordem, então a ordem contém simultaneamente o pedido de não seguir R. Neste caso, o seguimento de R exclui que a ordem seja cumprida, e, neste sentido, a ordem se “autofrustra”. Portanto, a ordem de não obedecer nenhuma ordem é contraditória. Ela não contém uma contradição semântica, mas sim uma contradição ilocucionária, porque as suas condições de sucesso são contraditórias.

Num sentido mais amplo também a asserção “Afirmo que a neve é preta, mas não acredito isto” (o “paradoxo de Moore”) contém tal contradição, porque as condições de sucesso da asserção envolvem que o falante se obriga à verdade daquilo que ele está afirmando. Esta asserção frustra si mesma porque a tomada do compromisso à verdade daquilo que é afirmado fica anulada pela segunda parte da proposição (“mas não acredito isto”). Outros exemplos seriam “Prometo vir amanhã, mas não poderei fazer isto” e “Prometo que no futuro não vou cumprir as minhas promessas”.

Ora, a fala de “leis autodestrutivas” em Kant pode ser reconstruída de tal maneira que tais leis devem ser consideradas como *legislações autofrustrantes*. As condições de sucesso da posição da permissão de se livrar de uma dificuldade por uma promessa mentirosa incluem o fato de que fazer tal promessa é um meio oportuno para se livrar de uma dificuldade. Dito em termos mais gerais, a posição da permissão de seguir uma regra R é bem-sucedida somente se há relações entre meios e fins que dão a R o seu sentido. Se o uso generalizado desta permissão destruiria as relações entre meios e fins nas quais R se baseia, então poder-se-ia chamar tal permissão de “permissão autofrustrante”. Pois o uso geral da permissão de realizar um dado fim por seguir R teria como consequência que o fim não poderia ser realizado pelo seguimento de R.

Este caso é ilustrado pelo exemplo da promessa falsa de Kant: aqui R é a regra de se livrar de uma dificuldade por uma promessa falsa sempre se isso for possível, e a relação entre fins e meios subjacente consiste na possibilidade de se livrar da dificuldade por uma promessa falsa. Se R fosse seguida universalmente, então este meio perderia sua eficiência porque, neste caso, ninguém levaria mais a sério nenhuma promessa. Que R *não* é seguida universalmente é então uma condição de sucesso para atingir sua meta pelo seguimento de R.

Devido ao caráter universal das permissões morais, as condições de sucesso de tais permissões incluem, no entanto, que se permite a todas as pessoas seguir R. Alguém que permitisse somente a si mesmo seguir R para se livrar de uma dificuldade logo se envolve numa contradição ilocucionária: ao escolher R para realizar o seu fim, ele pressupõe que R

não é seguida universalmente, e ao permitir seguir R a todos, ele admite que R seja seguida universalmente.

Chamamos uma regra R de *generalizável*, se é possível que todas as pessoas usam R com êxito. Se R é uma regra não-generalizável, então o vale o seguinte: Se uma pessoa x permite a si mesmo seguir R, então esta permissão é bem-sucedida somente se não todas as outras pessoas igualmente seguem R. Se x – enquanto legislador – permitisse a si mesmo seguir R e, por consequência, permitisse também a todas as outras pessoas seguir R, então esta permissão se *autofrustraria* se ela fosse aceita por todas as outras pessoas, ou seja, neste caso a permissão não se realizaria. Em relação à procura do princípio supremo da moralidade, isto significa que é possível inferir de “x age conforme as leis morais” a

- (11) Se x permite a si mesmo seguir a regra R, então é possível (que x queira) que também todas as outras pessoas sigam R.

Isto implica imediatamente o imperativo categórico na formulação (KI).

Todavia, para mostrar que em (KI) todas os mandamentos morais são contidos como num gérmen, ou seja, que (KI) é o princípio supremo na hierarquia lógica das normas, seria preciso mostrar adicionalmente que é possível derivar “x age conforme as leis lógicas” de (11), porque apenas neste caso (11) seria não somente uma condição necessária, mas também suficiente para o agir moral.

Seguindo as pistas indicadas por Kant, isto pode ser alcançado por meio de uma divisão completa dos casos. Pois a permissão de seguir uma regra R depende ou das propriedades formais ou das propriedades materiais de R. Como as propriedades materiais de R são irrelevantes em relação a questões da validade categórica, a permissão de seguir R pode depender somente das suas propriedades formais. Estas, porém, são completamente cobertas já por (11), como Kant indica nas suas explicitações da derivação do conteúdo do imperativo categórico do seu mero conceito:³⁴

Como o imperativo, além da lei, não contém senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei [...], nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária.

³⁴ *FMC*, Ak IV, 420 s.

Na *CRP*, explica mais detalhadamente que, se for separada toda a matéria de uma lei, nada mais fica dela a não ser a mera forma de uma legislação geral, de modo que a permissão de seguir uma regra depende exclusivamente da sua implementabilidade num sistema de normas categóricas, ou seja, da sua generalizabilidade.³⁵ Isto implica que (11) é também uma condição suficiente para o agir moral, e, em consequência disso, que o conhecimento do conceito de lei moral (no sentido do conhecimento das condições de sucesso para a posição de permissões) é, de fato, suficiente para determinar o princípio supremo da moralidade.

4. A derivação kantiana é correta?

Supondo que as leis morais, segundo o seu conceito, são “leis da liberdade”, é, de fato, possível derivar do mero conceito do imperativo categórico a regra *quod tibi non vis fieri etc.*, ou seja, a proposição “Se x age conforme as leis morais, então x permite a si mesmo somente aquilo que x permitiria também a todas as outras pessoas”, é uma verdade ilocucionária.

Porém, é duvidoso que isto se aplica também ao imperativo estabelecido por Kant (KI), que é mais forte. Da perspectiva da teoria dos atos de fala, o ponto mais fraco da derivação consiste no pressuposto de que a generalizabilidade de uma regra R é, em todo o caso, uma condição de sucesso para a posição da permissão de seguir R. Pois a posição da permissão de seguir uma regra não-generalizável se autofrustra somente se ela for seguida universalmente devido a esta permissão. Se for possível excluir que a regra seja seguida universalmente por causa da permissão, então a posição de tal permissão poderia ser bem-sucedida. Pelo que vejo, na ética kantiana não se encontra nenhuma indicação de como fechar esta brecha de argumentação.³⁶

Referências bibliográficas

ALLISON, H. E.: (1991) “On a presumed gap in the derivation of the categorical imperative”, *Philosophical Topics* 19: 1-15.

³⁵ Cf. *CRP*, § 4, Ak V, 27 s.

³⁶ Agradeço ao parecerista anônimo pelas suas sugestões valorosas. Eventuais erros e deficiências restantes são da minha responsabilidade.

- BECK, L.W.: (1995) *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. München: Fink Verlag, 3^a ed.; tradução alemã de *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: Chicago University Press, 1960.
- BITTNER, R.: (1993) "Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", in: Höffe (1993), pp. 13-30.
- GREIMANN, D.: (2000) "Die ontologischen Verpflichtungen der normativen Ethik", in: C. Peres, D. Greimann (eds.), *Wahrheit, Sein, Struktur. Auseinandersetzungen mit Metaphysik*. Hildesheim: Olms. pp. 123-143.
- _____ (2004) "Ist die Ethik Kants ontologisch unschuldig?", *Kant-Studien* 95: 107-127.
- HABERMAS, J.: (1999) *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HARE, R. M.: (1952) *The language of morals*. Oxford: Clarendon Press.
- HENRICH, D.: (1975) "Die Deduktion des Sittengesetzes", in: A. Schwan (eds.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Festschrift para W. Weischedel. Darmstadt. pp. 55-112.
- HÖFFE, O. (ed.): (1993) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____ (1993a) "Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens", in: Höffe (1993), pp. 206-233.
- KANT, I.: (*FMC*): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga: J. F. Hartknoch, 1785. As referências sem parênteses referem-se à edição Meiner, Hamburg ⁷1994; e as referências entre parênteses à Akademie-Ausgabe, vol. I-XXIV, Berlin 1966-.
- _____ (*CRP*): *Kritik der praktischen Vernunft*. Riga: J. F. Hartknoch, 1788. As referências sem parênteses referem-se à edição Meiner, Hamburg, ¹⁰1990; e as referências entre parênteses à Akademie-Ausgabe, vol. I-XXIV, Berlin, 1966-.
- KUTSCHERA, F. von: (1999) *Grundlagen der Ethik*, 2^a ed. Berlin: de Gruyter.
- MACKIE, J. L. (1981): *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*. Stuttgart: Reclam. Tradução alemã de *Ethics: Inventing right and wrong*. London: Penguin Books, 1977.
- MARINA, J.: (1998) "Kant's derivation of the formula of the categorical imperative: how to get it right", *Kant-Studien* 89: 167-178.

- ONOF, C. J.: (1998) “A framework for the derivation and reconstruction of the categorical imperative”, *Kant-Studien* 89: 410-427.
- RAWLS, J.: (1980) “Kantian constructivism in moral theory: rational and full autonomy”, *Journal of Philosophy* 77: 515-572.
- _____ (1989) “Themes in Kant’s moral philosophy”, em: E. Förster (ed.), *Kant’s transcendental deductions: the three critiques and the opus posthumum*. Stanford: Stanford University Press. pp. 81-113.
- SIEB, L.: (1993) “Wozu Metaphysik der Sitten?”, in: Höffe (1993), pp. 31-44.
- VANDERVEKEN, D.: (1980) “Illocutionary logic and self-defeating speech acts”, in: *Speech act theory and pragmatics*, ed. por J. R. Searle, F. Kiefer e M. Bierwisch. Dordrecht: D. Reidel. pp. 247-272.
- WOOD, A. W. (1999): *Kant’s ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Resumo: Este trabalho tem como meta a reconstrução da derivação kantiana da fórmula do imperativo categórico do seu mero conceito na *Fundamentação*. O específico da reconstrução proposta, em comparação com as abordagens alternativas que se encontram na literatura, consiste no uso dos conceitos da teoria dos atos de fala. A principal hipótese exegetica defendida é que a derivação que Kant tem em vista consiste em derivar o conteúdo do imperativo categórico das condições de sucesso para tais imperativos. Estas condições, que são analógicas às condições de sucesso para ordens ordinárias, constituem o conceito do imperativo categórico, e elas contêm restrições materiais para a construção bem-sucedida de uma legislação moral que determinam o que deve ser o conteúdo das leis morais.

Palavras-chave: derivação da fórmula do imperativo categórico, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, teoria dos atos de fala, condições de sucesso para imperativos categóricos, conteúdo das leis morais

Abstract: The aim of this paper is to reconstruct Kant’s derivation of the formula of the categorical imperative from his mere concept in the *Groundwork*. The construction proposed differs from the alternative approaches to be found in the literature by using the concepts of speech act theory. The main exegetical hypothesis defended is that the derivation that Kant has in his mind consists in deriving the content of the

categorical imperative from the success conditions of such imperatives. These conditions, which are analogous to the success conditions of ordinary orders, constitute the concept of the categorical imperative, and they contain material restrictions for the successful construction of a moral legislation that determine what the content of the moral laws must be.

Keywords: derivation of the formula of the categorical imperative, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, speech act theory, success conditions of categorical imperatives, content of moral laws

Sobre a interpretação semântica do facto da razão

Solange Dejeanne

UNIFRA, Santa Maria

“É verdade que em muitos pontos partilho outra opinião. Todavia, bem longe de discordarmos do mérito dos escritores célebres, prestamos-lhes testemunho ao manifestarmos em que e porque nos distanciamos dos seus pontos de vista, quando julgamos necessário impedir que a sua autoridade prevaleça sobre a razão em certos pontos de importância.” (Leibniz, *Novos ensaios sobre o entendimento humano* – Prefácio).

Há tempos os comentadores de Kant polemizam sobre a figura do fato da razão como elemento fundamental da filosofia moral kantiana. Uma das questões que se levanta é se Kant consegue manter uma posição *crítica* em sua filosofia prática com uma tese que “cheira” a um ranço metafísico dogmático. Embora não se trate aqui de investigar a origem desta desconfiança sobre o fato da razão em relação à própria filosofia crítica, talvez possamos atribuir a Schopenhauer parte da responsabilidade por lançar dúvidas sobre a doutrina do fato da razão ao considerar que na *Crítica da razão prática* é perceptível “a influência prejudicial da idade sobre seu [de Kant] espírito” (1995, p. 19). A situação é que, passado o tempo (mais de dois séculos desde a morte de Kant), ainda encontramos ecos bem fortes e nítidos de uma leitura negativa, senão da *Crítica da razão prática*, pelo menos da doutrina do fato da razão. Por exemplo, A. Faggion, em seu artigo “A doutrina do fato da razão no contexto da filosofia crítica”, defende a tese de que o fato da razão não se encaixa no projeto crítico kantiano. E isso a despeito dos esforços de Beck, Allison, e Guido de Almeida, em defenderem o contrário. Segundo Faggion,

tanto as leituras de Beck e Allison, quanto a (leitura) de Guido de Almeida padecem de “algumas dificuldades filológicas e filosóficas”.¹

Mas, para além dessa discussão explícita em torno do caráter crítico da doutrina do fato da razão, encontramos uma interpretação bastante singular do fato da razão. Trata-se da interpretação semântica de Z. Loparic, bem conhecida dos leitores brasileiros desde a sua publicação na revista *Analytica*, em 1999 (“O fato da razão – uma interpretação semântica”). De acordo com as considerações de Loparic, a questão “como é possível um imperativo categórico?”, problema formulado por Kant na *Fundamentação* (1785), apenas é respondida em 1788 com a tese do fato da razão, mediante a apresentação de um *dado* sensível *a priori* responsável pela síntese entre a vontade humana e a fórmula da lei moral. Contudo, nota-se aqui que, não obstante os esforços de Loparic no sentido de oferecer uma leitura do fato da razão que possa responder à questão “como é possível um imperativo categórico?”, a interpretação semântica do fato da razão negligencia o problema fundamental implicado na questão da possibilidade de uma proposição prática sintética *a priori*. E por considerar que a resposta à questão “como é possível um imperativo categórico?” envolve uma *explicação* da síntese entre sensibilidade e razão, Loparic identifica equivocadamente no fato da razão o “terceiro elemento”, o sentimento de respeito, o *dado* sensível *a priori* (supostamente) responsável pela síntese que caracteriza o princípio supremo da moralidade. Na exposição que segue, a primeira parte é dedicada a uma leitura e interpretação do argumento kantiano da **Terceira Seção** da *Fundamentação* que procura explicitar o problema implicado na questão “como é possível um imperativo categórico?”, bem como (pelo menos) esboçar a resposta de Kant ao problema. Na segunda parte, trata-se da reconstrução e crítica da leitura que Loparic faz do argumento da *Fundamentação* **III**, e da interpretação semântica do fato da razão. O trabalho mostra porque a interpretação semântica do fato da razão, segundo a qual o fato da razão seria o “terceiro elemento” implicado na síntese do imperativo categórico, embora aborde uma questão muito importante da filosofia moral kantiana, não cumpre com o objetivo proposto.

¹ Cf. Faggion, “A doutrina do fato da razão no contexto da filosofia crítica”, p. 264 (resumo). É oportuno aqui notar minha divergência da tese central de Faggion, de que o fato da razão não se encaixa no projeto crítico kantiano. Minha tese é de que justamente a doutrina do fato da razão é a única resposta crítica possível, da qual Kant tem plena consciência, para a questão de uma lei moral.

Em 1785, na *Fundamentação*, Kant manifesta sua consciência da impossibilidade de “encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (*FMC*, BA 26). E Kant pondera ainda que “a menos que se queira recusar ao conceito de moralidade toda a verdade e toda a relação com qualquer objeto possível, se não pode contestar que a sua lei é de tão extensa significação que tem de valer não só para os homens mas para todos os seres racionais em geral, não só sob condições contingentes e com exceções, mas sim absoluta e necessariamente” (BA 28). E é assim que já no início da **Segunda Secção** da *Fundamentação* Kant considera

que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão [...]; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer coisa de empírico diminuimos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações; [...] que é também da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é toda a capacidade da razão pura prática (*FMC*, BA 34-35).

Neste contexto, Kant também adverte sobre a especificidade da Filosofia Prática, dizendo que “*aqui não se deve*, como a filosofia especulativa o permite e por vezes mesmo o acha necessário, *tornar os princípios dependentes da natureza particular da razão humana*; mas, porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem *deduzir*” (*FMC*, BA 35 – grifos meus).

Isto posto, a questão da *fundamentação* de um princípio moral puramente racional, e sendo tal concebido como objetiva-, necessária- e universalmente válido, mostra-se em toda sua complexidade. Como, afinal, “deduzir” do “conceito universal de um ser racional em geral” um princípio prático, isto é, um princípio moral com *força de lei* para seres racionais cuja vontade é afetada *imediatamente* por inclinações sensíveis? Seriam, ao invés de um, dois os problemas relativos à fundamentação de uma metafísica dos costumes, a saber, o da justificação de um princípio puramente racional, qual seja, o princípio da autonomia, e,

posteriormente, o da justificação da validade objetiva do imperativo categórico, em cuja fórmula aquele se apresenta para seres racionais finitos como os seres humanos?² Não nos parece ser esse o caso, já que, conforme Kant, o dever que caracteriza uma ação como moralmente boa apenas tem lugar no caso de seres racionais finitos, porque nestes, apesar do princípio da moralidade ser concebido como um princípio da *própria* razão (pura), a razão por si mesma não determina infalivelmente a vontade. Esta tese de Kant parece já bastante clara em 1785 quando ele introduz, na **Segunda Secção** da *Fundamentação*, o tema dos imperativos. Neste contexto lemos:

Se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *obrigação* (*Nötigung*); quer dizer, a relação das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios esses porém a que essa vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente (*FMC*, BA 37).

Kant desenvolve o tema dos imperativos distinguindo os vários *móveis* (“motivos” subjetivos) que afetam nossa vontade. No caso do agir moral, a vontade precisa ser determinada de modo necessário (e não contingente). E, considerando a *objetividade* do critério para tal agir, o imperativo da moralidade implica a possibilidade da máxima (ou princípio subjetivo do querer) ser considerada uma *lei universal*, pela razão, e que o único *móvil moral* seja o próprio respeito pela *lei da razão*. Mas, como Kant pode notar, e admitindo-se mesmo a possibilidade de uma lei da razão, o homem não escolhe *naturalmente e imediatamente* (fazer) aquilo que sua própria razão representa como *bom*. Por isso, agir por respeito à lei da razão é agir *por* dever, um dever que é, na perspectiva kantiana, incondicionado, um imperativo categórico. Na segunda *Crítica*, Kant reitera esta tese: no caso de entes racionais finitos, especialmente no dos homens, “a lei tem a forma de um imperativo” (*CRPr*, A 57) porque nestes pode pressupor-se uma vontade *pura* (boa vontade) mas nun-

² Esta parece ser a leitura que faz Paul Guyer do problema em questão. Ver a este respeito Guyer (2000).

ca uma vontade *santa*, isto é, “uma vontade que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral” (A 57 – trad. Valerio Rohden).

A questão é: que lei é essa que *se impõe* a entes racionais finitos? Com efeito, considerando o problema nos termos acima apresentados, podemos entender que a questão sobre a possibilidade de um imperativo categórico implica nada mais nada menos que “mostrar” como um ser racional finito pode conceber uma lei puramente racional, ou seja, uma lei da razão pura que seja digna de *respeito* e que por isso se impõe como dever incondicionado à consciência de um ser racional no qual, como observa Kant, “se pode pressupor uma vontade *pura*, mas, enquanto ele é afectado por necessidades (*Bedürfnisse*) e causas motoras sensíveis, nenhuma vontade *santa*, isto é, uma vontade tal que é incapaz de máximas opostas à lei moral” (CRPr, A 57 – trad. Artur Morão). A essência desta lei é indicada inequivocamente por Kant já na **Terceira Secção (III)** da *Fundamentação*: trata-se da liberdade. Neste contexto – ao contrário do que afirma na **Doutrina do Método** da primeira *Crítica* – Kant considera que a lei moral e a liberdade remetem-se mutuamente, melhor dizendo, (considera) que a “força causal” da lei moral é a própria liberdade. A questão é que justamente esta reciprocidade entre lei moral e liberdade faz com que Kant não possa explicar uma pela outra. Pois, a (causalidade por) liberdade é a chave da “explicação” da lei moral, mas é unicamente a lei moral que *realiza* a liberdade como uma espécie de causalidade. A questão, então, é se a impossibilidade de *explicar* como é possível a liberdade implica no fracasso de Kant em sua tentativa de fundamentar o princípio supremo da moralidade como proposição prática sintética *a priori*.

Grande parte da literatura secundária aponta para o (suposto) fracasso do argumento da **Terceira Secção** da *Fundamentação*. Os estudiosos de Kant reconhecem, na *Fundamentação*, seu esforço no sentido de apresentar uma dedução do princípio da moralidade, mas muitos consideram que ele fracassou em sua tentativa.³ Como, pois, resolver o pro-

³ Contra esta interpretação do argumento da Terceira Seção da Fundamentação, segundo a qual Kant teria fracassado em sua tentativa de justificar o princípio da moralidade, Dalbosco apresenta uma leitura interessante em seu artigo “‘Círculo vicioso’ e idealismo transcendental na Grundlegung”. Segundo Dalbosco, nem Allison nem Henrich – responsáveis por instaurarem a interpretação segundo a qual Kant fracassa em seu intento na Fundamentação – entenderam a verdadeira função sistemática do “círculo vicioso” na justificação do imperativo categórico. O autor afirma ainda que “Kant não tentou a sério deduzir o conceito de liberdade, [...] e nem mesmo abandonou aquela solução que realmente apresentou ao problema da fundamentação do princípio moral nesta obra (na

blema de uma *lei moral*? Qual é mesmo a questão implicada na síntese *a priori* que caracteriza(ria) o princípio supremo da moralidade como lei universal? É certo que, no argumento na **Terceira Secção** da *Fundamentação*, Kant não pode simplesmente supor a liberdade e daí *deduzir* o imperativo categórico, e isso por duas razões básicas. *Primeiramente*, e de acordo com o exposto nas duas primeiras secções da *Fundamentação*, a mera suposição da liberdade tornaria o imperativo categórico uma proposição analítica, enquanto para Kant a lei moral tem um caráter sintético *a priori*. Mas, a principal dificuldade é que a liberdade não pode ser pressuposta de jeito nenhum, porque ela não é encontrada sem mais na *natureza* – que, aliás, exclui de sua esfera a liberdade. E, além disso, Kant tampouco pode usar um argumento dogmático e *decretar* a realidade da liberdade. Com efeito, no argumento da *Fundamentação* não há qualquer *demonstração* da liberdade da vontade, ou algo que equivale a uma *explicação* de *como* é possível a liberdade.

Contudo, que não haja uma explicação de como é possível a liberdade da vontade não significa necessariamente que Kant tenha fracassado em seu esforço de responder a questão “como é possível um imperativo categórico”. E também não podemos afirmar “categoricamente” que a ausência, no argumento kantiano, da explicação de como é possível a liberdade corresponde a uma desistência pura e simples de Kant, senão de demonstrar, ao menos de *defender* que a liberdade é uma propriedade efetiva da vontade humana. Pelo contrário, a *demonstração* (da realidade) da liberdade, ainda que apenas para o uso prático da razão, seria, em boa medida, a negação dos resultados obtidos com a *Crítica da razão pura*, no reconhecimento de que a realidade objetiva das categorias (conceitos puros), apesar de sua origem *a priori* (no entendimento) apenas pode ser *comprovada* quando aplicadas aos objetos enquanto *phaenomena*, isto é, aos objetos de uma experiência possível, condicionada sempre pelas condições (*a priori*) da sensibilidade. Se Kant não *prova*, na *Fundamentação*, “que a fórmula da moralidade é possível” não é porque ele tenha desistido “de qualquer tentativa de demonstrar que a liberdade é uma propriedade da vontade possível ou, ainda, efetiva”.⁴ O argumento kantiano é mais sutil, e aponta no sentido de que tal prova ultrapassaria os limites da razão, cuja determinação custou todo esforço

Fundamentação)” (p. 230). Tal solução, segundo Dalbosco, que caracteriza a dedução da lei moral consiste em Kant ter legitimado a “liberdade como ideia 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” (p. 230).

⁴ Esta frase é parte do argumento de Loparic que será desenvolvido na sequência.

de Kant condensado na *Crítica da razão pura*. Sob a perspectiva da filosofia prática como parte do *sistema* da Filosofia Crítica (como *um sistema*), podemos entender que a liberdade (da vontade), embora sendo uma espécie de causalidade de entes dotados de razão, só pode ser concebida independentemente de qualquer condição espaço-temporal, e incide somente sobre a vontade pura (boa vontade), ou seja, sobre a vontade de um ser racional considerado, não como *phaenomenon*, mas como *noumenon*. Por isso, a liberdade da vontade, ou a “causalidade por liberdade”, não pode simplesmente ser explicada, embora seja preciso reconhecer na autonomia da vontade a única condição objetiva, necessária e, por conseguinte, universalmente válida de máximas morais. Kant parece claro quanto a isso quando adverte seu leitor, na Nota Final da *Fundamentação*, que “não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (como tem que sê-lo o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta” é, antes, “uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral”, e não um “defeito da nossa dedução do princípio supremo da moralidade” (*FMC*, BA 128).

Ora, esta advertência merece a devida atenção! Pois, se a considerarmos em todo seu alcance podemos situar o problema da síntese *a priori* de um princípio prático no conceito mesmo de liberdade, como parece ser a tese kantiana. Com efeito, Kant identifica na *Fundamentação* o “terceiro elemento” responsável pelo caráter sintético *a priori* da lei moral com o “conceito *positivo* da liberdade” (cf. *FMC*, BA 99). No argumento que o filósofo desenvolve na *Fundamentação III*, é preciso perceber a centralidade da liberdade considerada nos seus diferentes aspectos: a liberdade *negativa* como “condição ontológica”, por assim dizer, de ações morais e a liberdade *positiva* como *ratio essendi* da própria lei moral. Na medida em que a lei moral (o imperativo categórico) é *constituída* pela síntese da vontade humana (sujeito) com a *condição formal* de seu agir (predicado), a vontade humana tem que ser suposta como efetivamente livre, e mesmo *afirmada* como tal, pois, apenas uma vontade livre pode expressar a força imperativa característica da lei da moralidade como *representação* da razão pura. Considerando a distinção entre vontade livre em sentido *negativo* e vontade livre em sentido *positivo* (distinção que Kant faz mais visível na *Analítica* da segunda *Crítica*), podemos compreender que a síntese entre a vontade humana e a condição formal do agir moral é operada mesmo pela liberdade da vontade. E ainda assim, a resposta à questão “como é possível um imperativo categórico” na *Fundamentação III* pode ser dita *negativa*, se compreendemos deste modo o reconhecimento de Kant de que não é possível *explicar* tal proposição prática sintética *a priori* – embora Kant tenha se

manifestado claramente sobre as consequências “desastrosas”, para o pensamento crítico, de uma resposta propriamente *positiva* para esta questão.

Até aqui procurei ressaltar que, na **Terceira Secção** da *Fundamentação*, Kant, afinal, apresenta uma resposta para a questão “como é possível um imperativo categórico?” Contudo, o que tem prevalecido nas mais influentes leituras e interpretações do argumento kantiano da *Fundamentação*, deste que tem sido considerado um dos textos mais complexos de Kant, é a tese de que sua tentativa de encontrar a solução para o problema de uma proposição prática sintética *a priori*, que sirva como princípio moral fundamental, fracassou. Ou seja, não raro observa-se, na literatura dedicada ao tema, leituras que enfatizam o fracasso de Kant em sua tentativa de apresentar uma *dedução* para o princípio fundamental da moralidade. É o caso da leitura que Loparic faz do argumento da **Terceira Secção**. Esta é uma leitura que interessa aqui na medida em que ajuda a compreender os pressupostos da interpretação semântica do facto da razão, interpretação esta que, como se verá na sequência, não atenta suficientemente para o problema da *fundamentação* da metafísica dos costumes.

“Questões não resolvidas na *Fundamentação*” e a interpretação semântica do facto da razão

Loparic consta na fileira dos que sustentam que Kant não conseguiu responder a questão: “Como é possível um imperativo categórico?” na **Terceira Secção** da *Fundamentação*, e defende a tese de que esta questão é respondida pela semântica do facto da razão na segunda *Crítica*. Loparic considera que a principal “questão não resolvida” na *Fundamentação* III é a da liberdade em sentido *positivo*, condição fundamental da lei moral. De acordo com sua leitura a tese kantiana de que à fórmula da lei moral corresponde o princípio da autonomia da vontade, e que este, por sua vez, implica a liberdade da vontade “é uma tese metafísica, sem demonstração possível no domínio de objetos dados na sensibilidade cognitiva”, e que “tampouco pode ser demonstrada pelos meios que Kant tinha a seu dispor na *Fundamentação*” (Loparic, 1999, p. 30). Loparic, então, pondera que na *Fundamentação* III “Kant está num impasse e se vê na contingência de concluir que a sua tentativa de estabelecer a possibilidade e a verdade da lei moral fracassou porque não podia deixar de fracassar” (1999, p. 31).

A razão do fracasso da tentativa kantiana de deduzir a lei da moralidade, segundo nosso autor, seria que, em 1785, Kant teria identificado, “equivocadamente, o terceiro elemento, que tornaria possível e mesmo efetiva a fórmula da lei moral como juízo, com a condição ontológica que torna possível a ação em conformidade com essa fórmula, a saber, com a liberdade da vontade” (p. 31). Ou seja, de acordo com a perspectiva de Loparic, a liberdade (da vontade) não seria “o terceiro elemento, que tornaria possível e mesmo efetiva a fórmula da lei moral como juízo”, mas *apenas* a “condição ontológica que torna possível a ação em conformidade com essa lei”. Por isso, a conclusão de que “a razão do fracasso da tentativa kantiana, feita na *Fundamentação*, de fundar a moralidade” é a “maneira como Kant ainda entendia a tarefa de garantir a possibilidade da fórmula da lei moral, confundindo ontologia com a semântica, erro que será corrigido alguns anos depois, logo nas primeiras páginas da segunda *Crítica*” (Loparic, 1999, pp 31-32). A tese de que Kant fracassou em sua tentativa de justificar o princípio da moralidade na **Terceira Secção** da *Fundamentação* parece pressupor que tal justificativa se daria exclusivamente pela razão teórica. Com efeito, tendo certamente considerando a referência de Kant ao “conceito positivo de liberdade” como o “terceiro elemento” responsável pela síntese no princípio supremo da moralidade, Loparic nota que “a razão teórica possui apenas um conceito negativo da liberdade, [e que, portanto] a lei que liga minha vontade com a universalizabilidade das normas permanece sem fundamento possível” (p. 31).

Ora, é certo que “a razão teórica possui apenas um conceito negativo da liberdade”. Mas, se segue disso que “a lei que liga minha vontade com a universalizabilidade das normas permanece sem fundamento possível”? Apenas se pressupormos que a única solução para a questão da possibilidade de um princípio prático sintético *a priori* viria da razão teórica. Mas, o pressuposto de que a solução-resposta para o princípio da moralidade viria da razão teórica, numa *prova* da liberdade em sentido *positivo*, uma vez aceito, levaria à conclusão de que não houve nenhum progresso no pensamento kantiano no que diz respeito ao princípio fundamental da moralidade desde 1781 – o que os textos kantianos não nos autorizam concluir. Pior ainda, pretender que no argumento da **Terceira Secção** da *Fundamentação* Kant estivesse sequer tentando a comprovação da liberdade em sentido *positivo* pela razão teórica para justificar um princípio prático é atribuir uma contradição no pensamento crítico num nível muito elementar! E, contudo, não é de jeito nenhum claro no próprio texto de Kant que ele estivesse propondo uma solução para o imperativo da moralidade desde a perspectiva do uso teórico da razão. Por

isso afirmar que Kant “se vê na contingência de concluir que sua tentativa de estabelecer a possibilidade e a verdade da lei moral fracassou porque não poderia deixar de fracassar” pode significar não que Kant precisa de outra estratégia para estabelecer “a possibilidade e a verdade da lei moral”, como defende Loparic, mas que ele chegou ao único lugar que uma filosofia prática *crítica* pode chegar (e tem que chegar), a saber, no *limite da razão*, alcançado no horizonte da reflexão. Do contrário, Kant não poderia definir a lei suprema da moralidade como princípio da *autonomia*.

Mas, na leitura que faz do problema implicado na questão “como é possível um imperativo categórico?”, Loparic defende a tese de que, para mostrar que a fórmula do imperativo categórico expressa uma lei, um juízo sintético *a priori*, objetivamente válido, “Kant precisa exibir um *dado (datum)* sensível, não cognitivo, e *a priori* que possa conferir a ‘realidade objetiva’ e a ‘validade objetiva’ da fórmula da lei” (1999, p. 32). E assim Loparic considera que em 1785 Kant teria confundido um “problema semântico, que faz parte da crítica da razão prática, com um problema metafísico” (1999, p. 31), e *só por isso* fracassado em sua tentativa de apresentar uma dedução do princípio supremo da moralidade. Segundo Loparic, o que Kant apresenta na *Fundamentação* e nos primeiros seis parágrafos da segunda *Crítica* é uma “justificativa racional da lei moral”, justificativa esta que “consiste em dizer que um juízo só pode ser dito moral se afirmar uma máxima que é universalizável (ou aprovar uma ação de acordo com tal máxima). [Contudo] [e]sse tipo de argumento – prossegue Loparic – estabelece o imperativo categórico como condição necessária da moralidade, mas não como condição determinante e, *nesse sentido*, suficiente” (1999, pp. 33-34).

Loparic argumenta ainda que da distinção entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* (da realidade da lei moral), e da afirmação de Kant de que “a liberdade é a *ratio essendi* da moralidade prescrita pela fórmula do imperativo categórico, e não, justamente em virtude dos resultados da terceira antinomia, *ratio cognoscendi* da realidade nem da validade objetiva dessa fórmula” (*apud* Loparic, p. 31), “segue um resultado da maior importância: o ‘terceiro elemento’ procurado para assegurar a possibilidade da fórmula da lei moral não pode ser a liberdade (...) Este terceiro elemento tem que ser algo sensível, justamente como no caso de juízos especulativos [...]” (p. 31). Considerando que “os elementos em condição de tornarem possível a lei moral não são dáveis (...) na intuição sensível”; que tais elementos “não são dáveis de modo algum, independentemente do que diz essa lei”; Loparic pondera que “ou tais dados não existem, e então a lei moral é uma quimera, ou eles são produzidos a

priori pela própria lei” (p. 32). E ele considera que Kant opta efetivamente pela segunda alternativa, ou seja, por “mostrar” como a própria lei produz *o elemento* em condição de torná-la possível, tarefa que o filósofo teria empreendido na segunda *Crítica*, especificamente com a doutrina do facto da razão.

A principal tarefa da crítica da razão prática é, portanto, mostrar (*dar-tun*) o fato de que (*das Dass*) a razão é prática. Como é resolvida essa tarefa? Através da atuação (*durch die Tat*) da própria razão, isto é, mostrando que a razão pura produz efeitos sensíveis. Uma vez demonstrada a efetividade (*Wirklichkeit*) da razão prática – da fórmula fundamental da razão prática – segue-se, analiticamente, a demonstração da sua possibilidade (*Möglichkeit*) (Loparic, 1999, p. 33).

A efetividade da razão prática pura seria, por assim dizer, *demonstrada* pelo efeito puro, *a priori*, da lei moral, a saber, o *sentimento de respeito*. É assim que Loparic nota, em relação à “semântica kantiana dos conceitos e juízos *a priori* da razão prática” que “[o] primeiro elemento do domínio de interpretação das leis e dos conceitos práticos é o sentimento de respeito, um efeito produzido pela lei moral na receptividade moral”; e que “[a] síntese entre a vontade e o critério de universalizabilidade (forma das máximas), ordenada e comandada pela lei moral, é provada efetiva ou em vigor pelo sentimento de respeito e não por meio de intuição do que está dito na lei” (Loparic, p. 35).

Ora, Loparic observa corretamente que “os elementos em condição de tornarem possível a lei moral não são dáveis, [como vimos] na intuição sensível”, e considera, ainda, que “eles não são dáveis de modo algum, independentemente do que diz essa lei”; então, pondera que “ou tais dados não existem, e então a lei moral é uma quimera, ou eles são produzidos *a priori* pela própria lei”. A questão, contudo, é como conceber a própria lei produzindo os elementos que a tornam possível. A resposta a esta questão só pode ser dada se compreendermos que quando Loparic fala de “elementos em condição de tornarem possível a lei moral” ele está se referindo ao modo como uma lei moral totalmente *a priori* pode servir de critério (necessário) para o agir humano, ou seja, à *síntese* entre razão e sensibilidade. Não há dúvida de que responder à questão de como um ser racional finito pode fazer de uma lei absolutamente incondicionada o critério supremo de seu agir moral é de suma importância no contexto da filosofia moral kantiana. Todavia, esta síntese mesma só se apresenta como problemática se for concedida, *previamente*, validade objetiva à lei moral, como uma lei da razão pura (prática). Ou seja, esta

resposta não diz respeito à questão “como é possível um imperativo categórico?”, entendido como uma lei da razão pura (prática).

A questão fundamental que Kant precisa *esclarecer*, e que ele apresenta explicitamente na *Fundamentação*, é como um ser racional finito pode conceber uma genuína *lei* para seu agir (moral) que, enquanto lei, seja objetiva, necessária e universalmente válida. E a resposta de Kant, desde a *Fundamentação* inequívoca, é que a única fonte de conceitos puros e, por conseguinte, de uma lei moral, é a razão (em geral). Assim, a questão “como é possível um imperativo categórico?” que prescreve ao sujeito moral “agir de modo tal que possas querer que sua máxima se transforme em lei universal” implica uma “condição de possibilidade”, a saber, a liberdade entendida não apenas como “condição ontológica” do agir moral (liberdade em sentido *negativo*), mas como a própria lei (“causal”) da moralidade (liberdade em sentido *positivo*). Por isso, Kant identifica a lei moral com o princípio da autonomia da vontade. E mesmo que a liberdade não seja *dada* de modo algum, e que, consequentemente, não possa ser *explicada* e nem ser tomada como a *ratio cognoscendi* da realidade da lei moral, Kant não deixa de *reconhecer* a lei moral, e de ilustrar *que* (e não *como*) esta lei da razão (pura) se impõe à consciência de seres racionais finitos.

Não obstante isso, “[a] tese central da semântica da razão prática – tese de Loparic em sua interpretação do fato da razão – diz que a fórmula da lei moral explicitada na *Fundamentação* é provada ser efetiva e, portanto, possível através da atuação da própria razão prática [...] A lei se prova efetiva ela mesma, produzindo um *Faktum der Vernunft*” (p. 36). Ora, que a lei *se mostra* efetiva pela atuação da própria razão prática (pura) não se pode objetar. E embora se possa aqui considerar que a questão kantiana fundamental não parece tanto provar a efetividade da lei quanto a *possibilidade* mesma desta lei (como é possível um imperativo categórico?), Loparic, obviamente, não ignora este aspecto da questão, simplesmente considera que Kant *primeiro* mostra a efetividade da lei, para concluir, daí, sua possibilidade. De acordo com sua leitura dos argumentos kantianos “[a] demonstração da efetividade da lei moral necessariamente precede a demonstração de sua possibilidade, que é feita pela simples análise conceitual, de acordo com o princípio: tudo que é efetivo é possível” (p. 35). Mas, o estranho na interpretação semântica do fato da razão é a consideração de Loparic de que a lei se prova efetiva “produzindo um *Faktum der Vernunft*”, um “efeito”, um “feito da razão”. “O feito da razão é a consciência de que a fórmula vigora (*findet statt*) porque a razão age em nós” (p. 36). Estas considerações de Loparic estão de acordo com sua tese (básica) de que “Kant precisa exhibir um dado

(*datum*) sensível, não cognitivo e *a priori* que possa conferir a ‘realidade objetiva’ e a ‘validade objetiva’ da fórmula da lei” (cf. p. 32). Então, após intrincada argumentação (pp. 36-37), ele se considera em condições de “determinar com precisão o sentido de síntese *a priori* entre a vontade humana e a condição da universalidade das máximas. Essa é feita pelo sentimento de respeito causado em nós pelo poder da lei moral” (p. 38). Trata-se, portanto, segundo a perspectiva de nosso autor, de uma síntese “sensível, *a priori* e não cognitiva (intuitiva), mas volitiva”.

Ora, a consciência da lei moral pode sim implicar o *sentimento moral*, de respeito pela lei mesma, mas, isto ainda (ou também) não responde “*como* é possível uma *lei prática*”. Assim, nota-se que a consciência da lei moral só pode ser um fato da razão porque a própria lei é um *feito* da razão *pura*, o que implica o reconhecimento (*dedução*) da realidade objetiva da liberdade como *princípio causal* das ações morais. Mas, a relação mesma entre esta “causalidade” e as ações morais como seus efeitos, isto é o que Kant reconhece não poder mostrar, o que, aliás, não deve surpreender o leitor de Kant que já entendeu que o problema é mesmo a liberdade, que não pode ser *explicada* ou *demonstrada* de modo algum – o que, contudo, não significa, nunca é demais lembrar, que, pelo menos de acordo com a perspectiva kantiana, não podemos abrir mão da liberdade, sob pena da ruína absoluta de toda moralidade. Sejam aqui permitido falar de uma resposta “objetiva” à questão “como é possível um imperativo categórico?” e respondemos que esta só pode ser dada com vistas à própria capacidade da razão pura de legislar *a priori* pela liberdade, que para o propósito prático da razão assume um sentido *positivo*. Como a liberdade mesma não serve como *ratio cognoscendi* da lei moral, só resta a Kant definir a lei moral como um fato da razão, do qual podemos observar (apenas) o *efeito* na nossa *consciência do dever*. E o sentimento de respeito, ainda que seja o elemento pelo qual Kant responde pela efetividade de uma lei da razão pura com relação a seres racionais finitos, não pode ser o “terceiro elemento” da síntese *a priori* que responde pela possibilidade de um imperativo categórico – já que este se estabelece tão somente na *relação* de uma vontade finita com a razão em geral (aquela, sujeita a todo tipo de inclinação, esta, legisladora universal).

Finalmente podemos reconhecer que o principal mérito da interpretação semântica do facto da razão consiste, segundo meu entendimento, em tematizar a difícil questão da relação entre a (nossa) sensibilidade e uma lei da razão pura, como único critério moral legítimo para o agir humano, ou seja, a questão de como uma lei da razão pura pode ser acessível a seres racionais finitos, os quais estão *imediatamente sujeitos* às

inclinações da sensibilidade. Contudo, nota-se que, com sua interpretação semântica do facto da razão, Loparic se desvia do problema *fundamental* que Kant se propõe resolver na questão “como é possível um imperativo categórico?”. É certo que o problema tal como Kant o apresenta dá margem para diferentes interpretações. Considerando que o imperativo categórico é uma lei da razão pura *em geral*, e que se trata de um critério moral para seres racionais finitos, é quase inevitável que se veja na questão “como é possível um imperativo categórico?” um questionamento acerca de como esta lei concebida totalmente *a priori* aplica-se a seres racionais que agem (e só podem agir) em circunstâncias específicas, no mais das vezes já condicionadas empiricamente. Mas, esta questão não pode ser confundida com a questão fundamental, que é a da *validade objetiva* da lei moral mesma (e só enquanto tal *categórica* para nós humanos). E a questão da validade de uma *lei moral* não pode ser respondida simplesmente a partir da constatação do *sentimento* de respeito. Kant é claro quanto a esse aspecto da questão, o sentimento de respeito é produzido pela lei, o que implica que este sentimento pressupõe já o *reconhecimento* da *lei moral* como *objetivamente válida*. Além disso, se a validade do imperativo categórico dependesse do sentimento de respeito pela lei moral não teríamos no critério moral nenhuma *necessidade prática*, e, conseqüentemente, a lei moral não seria uma lei propriamente dita, com validade universal, mas apenas mais um *preceito* prático. E, no entanto, a questão da necessidade e universalidade de um critério para o agir moral é que fazem com que Kant situe na razão a fonte de todos os conceitos morais (especialmente dos conceitos de boa vontade e de dever) e, principalmente, da lei suprema da moralidade.

E considerar a lei moral como analítica e tão somente o imperativo categórico como sintético *a priori* não desloca o “problema da síntese” para o sentimento de respeito pela lei, como defende Loparic.⁵ Pois, como vimos, o respeito pela lei pressupõe já a *validade objetiva* da lei, o que implica não uma *prova* (dedução) da liberdade em sentido positivo, porque esta prova, de acordo com a crítica da razão pura, em vão seria buscada, mas o *reconhecimento* da capacidade legisladora da razão pura, possível (e do ponto de vista do uso prático da razão *necessária*) para entes racionais finitos. Além disso, a única distinção que o texto de Kant nos permite fazer entre lei moral e imperativo categórico é que este *é* aquela, a própria lei moral, sob o *ponto de vista* de entes racionais fini-

⁵ “Agora podemos determinar com precisão o sentido de síntese a priori entre a vontade humana e a condição da universalizabilidade das máximas. Essa é feita pelo sentimento de respeito causado em nós pelo poder da lei moral” (Loparic, p. 38).

tos, ou seja, trata-se sempre de uma única fórmula, de uma mesma lei que se permite ver desde pontos de vistas diferentes. Então, mesmo respondendo pela possibilidade do imperativo categórico, ou seja, pela possibilidade da lei moral *em nós*, entes racionais finitos, o problema da *síntese constitutiva da lei* moral permanece sendo o da liberdade, que não admite nenhuma dedução a partir do uso teórico da razão e tampouco pode ser confirmada nas ações (supostamente) presididas por ela, pois, seu domínio é excluído do domínio da natureza.

Enfim, a distinção entre a lei moral propriamente dita, como lei da razão pura, e o imperativo categórico, como a lei moral considerada desde a perspectiva de entes racionais finitos, é importante na medida em que lança luz ao problema de como uma lei da razão pura tem acesso à vontade de entes racionais finitos. Mas, esta distinção não muda em nada a função da liberdade (positiva) como elemento responsável pela síntese entre a vontade humana e a condição formal do agir moral que caracteriza o imperativo categórico. A síntese entre a vontade humana e a condição formal do agir moral é operada mesmo pela liberdade da vontade, que não é, conforme sugere Loparic, mera “condição ontológica que torna possível a ação em conformidade com essa fórmula” (da lei moral como juízo), mas o (próprio) elemento que “torna possível e mesmo efetiva a fórmula da lei moral como juízo”.⁶ A lei moral como uma lei da razão pura, segundo Kant, incide (se impõe) sobre a vontade humana na medida em que este se reconhece como o próprio autor da lei, capaz de autolegislar-se como ente inteligível que é, ou seja, na medida em que se reconhece como ser livre *de* (determinações externas) e livre *para* (autodeterminar-se). Pois, se, por um lado, uma lei da razão pura constringe e causa dano às inclinações e desejos, tão manifestos na vontade humana, por outro, tal lei provoca, *produz*, o sentimento de respeito pela *pessoa* que ela revela em cada ente racional (finito).

Em seu *Categorical imperative*, Paton já adverte que a questão da possibilidade do imperativo categórico pode ser mal compreendida (1947, p. 204). Segundo sua leitura, um dos equívocos na interpretação deste problema é justamente o que parece cometer Loparic, a saber, considerar que, ao colocar a questão da possibilidade do imperativo categórico como uma proposição prática sintética *a priori*, Kant esteja “questi-

⁶ Conforme Loparic, “[e]m 1785, Kant identificara, equivocadamente, o terceiro elemento, que tornaria possível e mesmo efetiva a fórmula da lei moral como juízo, com a condição ontológica que torna possível a ação em conformidade com essa fórmula, a saber, com a liberdade da vontade. Um problema semântico, que faz parte da crítica da razão prática, foi confundido com um problema metafísico” (p. 31).

onando como um imperativo categórico pode manifestar-se ele mesmo na ação ao dar origem a alguma emoção que pode agir como motivo” (Paton, 1947, p. 205). Paton reconhece “que na *Crítica da razão prática* Kant tenta explicar como a consciência da (nossa) sujeição à lei moral origina o sentimento de respeito ou reverência o qual é o lado emocional da ação moral e pode ser considerado como seu motivo; mas – adverte – esta explicação não diz respeito à possibilidade do[s] imperativo[s] categórico[s]” (p. 205), que é uma questão de caráter estritamente transcendental enquanto que aquela seria uma questão de ordem psicológica.⁷

No caso de Loparic, não ousou dizer que ele confunde estas questões (a questão da fundamentação da lei, e a questão da síntese entre razão pura prática e sensibilidade). Mas, não há que se negar que ele simplesmente negligencia a questão fundamental, que é a questão da própria possibilidade/capacidade da razão de legislar *a priori*, com um propósito prático. Trata-se em última instância da *realidade objetiva* da liberdade (prática-objetiva). É certo que realmente importa responder como o imperativo categórico, concebido, segundo Kant, totalmente *a priori*, pode ter influência sobre a vontade humana. Ou seja, não basta definir a fórmula de tal imperativo e considerá-lo como o único princípio supremo da moralidade. É preciso “mostrar” como tal princípio pode ter influência efetiva sobre nossa vontade. Então, a questão da submissão de seres racionais finitos a um princípio *a priori* pode (e deve) ser considerado um aspecto importante no sistema da razão prática. E não há dúvida de que a mera concepção da fórmula do imperativo categórico não é suficiente para garantir sua validade como princípio prático. Contudo, é preciso, em certa medida, reconhecer que a resposta à questão sobre a influência de um princípio racional puro na nossa vontade, ou a efetividade da lei moral como juízo, pressupõe já a admissão da *validade* da lei

⁷ As considerações de Paton acima mencionadas correspondem às seguintes passagens no original: “We must be clear at the outset as to the meaning of the question ‘How is a categorical imperative possible?’ There are various ways in which this question may be misunderstood” (Paton, 1947, p. 204).

“[Hence] it is a mistake to suppose we are concerned with psychological questions. We are not asking how a categorical imperative can manifest itself in action by giving rise to some emotion which can act as a motive. It is true that in the *Critique of Practical Reason* Kant does attempt to explain how consciousness of our subjection to moral law can arouse the feeling of respect or reverence which is the emotional side of moral action and may be regarded as its motive; but this explanation is not concerned with the possibility of categorical imperatives. It is true also that in this present argument Kant speaks of the ‘interest’ attaching to moral Ideas; but he takes a different view from that in the *Critique* and maintains that moral interest is totally inexplicable” (1947, p. 205).

moral. Ou seja, se o sentimento de respeito é causado em nós pelo poder da lei, como afirma literalmente Loparic, a *validade objetiva* da lei como *princípio* sintético *a priori* independe do respeito que possamos ter pela lei. E nesse caso a lei ainda precisa ser explicada em seu caráter sintético *a priori*! Pelo que entendo que com o sentimento de respeito Kant explica não a questão da síntese *a priori* que caracteriza a lei moral, antes, indica como esta lei da razão pura pode ter acesso à vontade de entes racionais finitos. E o que caracteriza o imperativo categórico é justamente o fato de ser uma lei da razão pura considerada sob o ponto de vista de entes racionais finitos. Em outras palavras, nada de sensível (ainda que no âmbito do sentimento moral e não da intuição pura) é computado na *constituição da lei*, que é uma representação da razão pura e que por isso desperta em entes racionais finitos o respeito por eles mesmos enquanto entes inteligíveis e, conseqüentemente, capazes de autolegislação. De acordo com esta perspectiva a resposta à questão “como é possível um imperativo categórico?” pode ser encontrada, em boa medida, isto é, *na medida da Crítica*, na própria *Fundamentação*, e não, como defende Loparic, apenas com a doutrina do facto da razão.

Referências bibliográficas

- DALBOSCO, Cláudio Almir. “‘Círculo vicioso’ e idealismo transcendental na *Grundlegung*”, *Studia Kantiana* 6/7 (2008): 207-235.
- DEJEANNE, Solange de Moraes. A fundamentação da moral no limite da razão em Kant. (Tese de Doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008.
- FAGGION, Andréa. “A doutrina do fato da razão no contexto da filosofia crítica kantiana”, *Studia Kantiana* 6/7 (2008): 236-264.
- GUYER, Paul. *Kant on freedom, law and happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- LOPARIC, Zeljko. “O fato da razão – uma interpretação semântica”, *Analytica* 4 (1999): 13-55.
- PATON, H. J. *The categorical imperative: A study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1947.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Resumo: A interpretação do facto da razão parece envolver, na maioria das vezes, uma “determinada” leitura do argumento da **Terceira Secção** da *Fundamentação*. Assim ocorre, especialmente, com a interpretação semântica do facto da razão. A interpretação de Loparic do facto da razão pressupõe uma leitura bastante particular do texto de 1785. Este trabalho procura mostrar que a interpretação semântica do facto da razão, combinada com uma leitura da **Terceira Secção** da *Fundamentação* segundo a qual Kant fracassa em sua tentativa de responder a questão “como é possível um imperativo categórico?” porque “confunde um problema semântico com um problema metafísico”, negligencia (quicá deliberadamente!) o problema fundamental proposto por Kant em 1785, e que por isso trata-se de uma interpretação incoerente na medida em que pretende encontrar no facto da razão a resposta para um problema que não corresponde ao problema que Kant está buscando resolver no nível da *fundamentação* de um *princípio prático puro*.

Palavras-chave: liberdade, imperativo categórico, síntese *a priori*, fato da razão, semântica transcendental, conhecimento prático

A dimensão universal e intersubjetiva da felicidade em Kant

Giorgia Cecchinato

Università degli Studi di Padova

O presente trabalho inscreve-se na linha de abordagem hoje muito difundida na Itália, que deixa de lado o confronto direto da doutrina kantiana com as questões postas pelos autores contemporâneos (p. ex., o construtivismo de Rawls)¹ para buscar, no confronto com o texto kantiano, elementos internos que possibilitem rever e corrigir a ideia de que sua moralidade seja, essencialmente, uma doutrina do rigorismo moral.² A imagem de Kant como filósofo da obrigação, da proibição e até da negação da componente natural do ser humano é ainda muito difundida, tanto no senso comum, como na filosofia; responsáveis por isso são também as interpretações de ilustres filósofos que se confrontaram com a filosofia kantiana, como, por exemplo, Schiller e Hegel. Não que tais interpretações sejam erradas; não é difícil, porém, argumentar que sejam unilaterais.

Sustentamos que o objetivo de Kant é o de elaborar uma filosofia prática inteiramente diferente, que dê normas que não sejam prescrições abstratas, mas que, ao contrário, permitam responder as exigências concretas da vida moral de um ser racional finito. O primeiro passo de Kant nesta direção residiu na investigação preliminar acerca das modalidades e das estruturas próprias do agir moral, investigação esta voltada, sobretudo, para identificar o núcleo normativo da moralidade, tal como apresentada na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*. Se de um lado a moralidade é indicada como valor supremo, isto não significa imediatamente que tudo aquilo que não se identifi-

¹ Uma ampla e profunda confrontação da doutrina kantiana com o construtivismo de Rawls encontra-se em A. M. Esser (2003).

² Um dos mais significativos estudos que diz respeito a este assunto é o de S. Bacin (2007). Ver também a coletânea organizada por L. Fonnesu (2008).

ca com a moralidade não tenha valor algum. Isso é verdade, sobretudo, em relação à felicidade, tema que Kant trata com frequência, em âmbitos diferentes, articulando-o gradualmente em relação estreita com a evolução do seu sistema.³ Gostaria de ilustrar alguns momentos da evolução do conceito da felicidade, que me parecem especialmente significativos, a fim de mostrar como este conceito seja importante na filosofia moral de Kant e fecundo em relação a possibilidade da realização de uma vida moral.

1. A felicidade como esquema da lei moral

O ponto de partida das minhas reflexões é o segundo capítulo da *Analítica da razão prática*. Nele, como se sabe, Kant se ocupa “Do conceito de um objeto da razão prática”, ou seja, do conceito de “bom”.⁴ Kant já tinha antecipado no prefácio à *Crítica da razão prática* que este segundo capítulo poderia servir como resposta a uma crítica que um resenhista endereçou à *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Segundo este resenhista, antes de falar de uma vontade boa, teria sido necessária uma definição do conceito do que é “bom”, a saber, do conceito de “bom” moral. Mas, segundo Kant, requerer uma definição preliminar do conceito de bom significaria permanecer nos quadros da filosofia da escola, tentando reconduzir o bem a uma noção abstrata, sem consideração pelas estruturas do agir humano.⁵ Kant quer mostrar que, não apenas o conceito de bem **não** pode ser tomado separadamente das estruturas do agir, mas também que este conceito pode ser considerado somente depois que o fundamento da determinação prática seja introduzido e afirmado. A *Analítica da razão prática* analisa a deliberação moral, decompondo-a nas suas estruturas fundamentais; após ter tematizado o aspecto normativo intrínseco à determinação da vontade, Kant vai esclarecer o momento da avaliação (valutativo) moral, ou seja, do conceito de *bom* e, no capítulo seguinte, irá ocupar-se com o momento da motivação, a saber, com o sentimento de respeito, único movente moral.

Vejamos o momento da avaliação. Numa máxima moralmente correta, a orientação dada ao próprio agir é reconhecida *a priori* como boa; tal atribuição de valor moral supõe o procedimento que Kant apresenta nos termos da aplicação do conceito puro de bem moral. Esta apli-

³ Para uma análise histórica do conceito de felicidade em Kant ver D. Tafani (2006).

⁴ Kant, *Crítica da razão prática* (*KpV*), edição Akademie, volume V, pp. 100-126, Trad. V. Rohden, pp. 195-247.

⁵ *KpV*, Ak V, p. 14, trad. p. 15.

cação acontece através de algumas categorias especiais e, sobretudo, através do processo que Kant expõe na forma da “Típica da faculdade de julgar”. A Típica desenvolve-se segundo uma analogia com a *Analítica dos conceitos* da primeira *Crítica*: assim como na primeira *Crítica* necessitávamos de uma operação da imaginação (um esquema) para aplicar os conceitos *a priori* do entendimento às intuições, agora, na *Crítica da razão prática*, é preciso que a capacidade de julgar prática se exerça para promover a avaliação de uma máxima. Na verdade, vale notar, não se trata aqui de adaptar ou aplicar regras dadas a circunstâncias particulares, como acontece na formulação de uma premissa menor de um silogismo prático. Tudo isto seria supérfluo, pelo fato que as máximas já são sintéticas, ou seja, já contêm um princípio normativo e uma determinação específica da vontade. As máximas implicam uma tomada de posição do sujeito, isto é, elas são respostas que o sujeito, nas diferentes circunstâncias em que se encontra, oferece à questão: “o que devo fazer?” Nas máximas exprime-se uma escolha que confere peso e valor a uma possível linha de conduta do agente. Ou seja: o que está em questão, aqui, não é propriamente a aplicação, mas sim o reconhecimento da moralidade de uma síntese. O próprio Kant, após ter exposto a questão nos termos de aplicação, acrescenta: “Aqui, porém, não se trata do esquema de um caso segundo leis”. Pois se trata menos da possibilidade de uma ação, como acontecimento no mundo fenomênico, do que da determinação da vontade, independentemente do êxito da ação, sempre incerto por estar fora do nosso poder. Para avaliar uma máxima como “boa”, para reconhecer e admitir a determinação da máxima pela lei moral, todavia, é necessária uma mediação; assim como, para aplicar os conceitos puros do entendimento aos fenômenos, era requerido um esquema transcendental, agora Kant introduz o conceito de “tipo da lei moral”.⁶ O tipo é análogo ao esquema; assim como o esquema, o tipo permite individuar uma regra que, através de um procedimento exclusivamente formal, atualiza ou individualiza uma síntese. Os dois prescindem de qualquer conteúdo empírico e são universais. Como se sabe, a regra que permite individualizar a bondade das máximas é o teste da universalização, que, tal como formulado na segunda *Crítica*, é muito próximo à formulação que Kant já apresentara na *Fundação da metafísica dos costumes* – a saber: “Pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo **fosses uma parte**.”⁷

⁶ *KpV*, Ak V, p. 120, trad. p. 235.

⁷ *KpV*, Ak V, p. 125, trad. p. 245.

Na ocasião deste teste, a capacidade do juízo toma da lei da natureza apenas a forma da necessidade e da universalidade; “segundo essa regra, efetivamente, qualquer um ajuíza”, portanto, é própria ao comportamento moral a adoção de um ponto de vista universal.

O tipo da lei moral é, por conseguinte, o que de fato permite a avaliação (*Beurteilung*) das máximas morais, ou seja, das linhas de conduta escolhidas. Este procedimento tem também um valor, por assim dizer, negativo, ou seja, preserva do empirismo e do misticismo da razão prática. O empirismo consiste “em colocar os conceitos práticos de bom e mau meramente em consequência da experiência (da chamada felicidade)”⁸; a mística aplica conceitos morais a intuições efetivas, mas não sensíveis, caindo inevitavelmente na *Schwärmerei*, na exaltação.⁹ O empirismo, ou seja, a atribuição do valor moral à “chamada felicidade”, é considerado por Kant a pior dentre estas duas degenerações da moralidade, não apenas por ser mais frequente que a mística, como, e sobretudo, porque corrompe na raiz a moralidade das intenções.

Até este ponto de nossa argumentação parece que a letra kantiana contradiz nosso propósito inicial, a saber, o de mostrar que, na filosofia prática de Kant, a felicidade está presente não apenas em sentido negativo. Para compreender melhor a expressão negativa kantiana “die sogenannte *Glückseligkeit*”, “a chamada felicidade”, convém recordar um passo muito significativo da primeira *Crítica*:

Há, no entanto, também conceitos usurpados, como sejam os de *felicidade*, de *destino*, que circulam com indulgência quase geral, mas acerca dos quais, por vezes, se levanta a interrogação *quid juris?* e então ficamos não pouco embaraçados para os deduzir, já que não se pode apresentar qualquer claro princípio de direito, extraído da experiência ou da razão, que manifestamente legitime o seu uso.¹⁰

Compreende-se esta declaração sobre a felicidade, tendo em conta que, se, por um lado, é a experiência que nos ensina quais são as inclinações que mais exigem uma satisfação e quais são as causas naturais que as satisfazem, por outro, é impossível achar uma faculdade que possa unificar estas inclinações na totalidade delas, o que põe em dúvida a própria legitimidade do uso do conceito da felicidade. Este conceito não se refere a nada mais que a todas as múltiplas e passageiras inclina-

⁸ *KpV*, Ak V, p.126, trad. p. 245.

⁹ *KpV*, Ak V, pp. 125-126, trad. pp. 245-246.

¹⁰ Kant, *Crítica da razão pura (KpV)*, B 117, trad. por M. P. Santos, A. F. Morujão, p. 119.

ções, que variam de indivíduo a indivíduo, mudando, até mesmo, em um só indivíduo, no curso do tempo. Por isso, Kant afirma na segunda *Crítica* que o conceito de felicidade não é nada mais que o título geral dos motivos particulares de determinação (a felicidade é a soma de todas as nossas inclinações) e que, enquanto tal, não pode determinar nada de específico.¹¹

Ainda uma vez, parece que estamos nos afastando do propósito perseguido aqui. Entretanto, convém lembrar que, na *Típica da razão prática*, a felicidade – ou seja, a multiplicidade das consequências empíricas das ações, que determina a vontade –, “se se fizesse ao mesmo tempo lei natural universal, poderia todavia servir como tipo inteiramente adequado ao moralmente bom”.¹²

Como é possível que um agregado de inclinações que determina a vontade apenas para sua satisfação possa ser considerado um tipo da lei moral? Como pode fazer-se lei universal uma vontade determinada pela busca da própria felicidade? Atendo-se à definição da felicidade fornecida até aqui, não há como entendê-lo, nem Kant explica melhor esta sua afirmação, que me parece tanto mais significativa, quanto mais não explícita. Voltando à consideração do conceito da felicidade no pensamento kantiano, além das mudanças de perspectiva, que talvez tenham sido radicais, pode-se pelo menos dizer que duas são as características da consideração da felicidade que ficaram imutáveis. A primeira é aquela já mencionada por nós, ou seja, a felicidade derivada do amor de si, e que consiste na completa e permanente satisfação de todas as inclinações humanas, o que está fora de nosso alcance; a segunda é que a felicidade é aquilo a que todos os homens aspiram naturalmente.¹³

Este segundo elemento é aquele que nos pode servir para compreender o que Kant quer dizer na “*Típica da razão prática*”, ali onde admite que uma vontade determinada pela felicidade poderia servir como tipo da lei moral. Embora a felicidade não possua qualquer conceito determinado, ela é o fim natural (sensível) de todos os homens. Ou seja: a felicidade é aquele fim para o qual todos os homens tendem universal e necessariamente. Se, então, não se considerasse a multiplicidade mutável e fugidia da matéria das inclinações, mas sim a natureza sensível do homem, se se considerasse apenas a forma da felicidade, se constataria que esta tem a mesma forma de uma lei natural. Daí por que a capacidade de julgar prática poderia também usá-la como tipo. O teste da universaliza-

¹¹ *KpV*, Ak V, p. 47, trad. p. 89.

¹² *KpV*, Ak V, p. 125, trad. p. 245.

¹³ *KpV*, Ak V p. 45, trad. p. 85.

ção assim poderia ser formulado: “tens que querer a tua máxima, assim como quer tua própria felicidade, a saber, com a mesma universalidade, com a mesma necessidade com que tu queres ser feliz”.

Além das questões que se originam desta correspondência dos procedimentos para reconhecer a moralidade das máximas e a forma da felicidade, que não desejo considerar aqui, creio ser importante sublinhar que a felicidade, ou melhor, o desejo da felicidade, representa o ponto de referência ao qual todos os homens são unificados em comunidade, além das diferenças particulares e das aspirações individuais. Parece-me particularmente importante o aspecto assim destacado por Kant no desenvolvimento da argumentação contida na *Típica*, visto que ele não tem motivo algum para fazê-lo; não era preciso relevar, nem mesmo de passagem, este caráter universal da felicidade. O fim perseguido pela segunda *Crítica*, ou seja, a determinação e fundação da norma moral, faz com que, em outros passos, Kant chegue até mesmo a desvalorizar a felicidade, visto seu caráter empírico e, por conseguinte, sua incompatibilidade com a pesquisa dos princípios da moralidade. Mas, mesmo no momento em que Kant analisa as estruturas características da deliberação moral, ali onde a normatividade e a avaliação se encontram na determinação *a priori* da bondade de uma máxima, comparece um outro componente indispensável do agir humano: o desejo da felicidade. Como se nos advertisse que, além da lei, também a felicidade representa uma determinação essencial do homem. O importante é o que o desejo da felicidade não seja o princípio determinante da nossa vontade.

2. A felicidade dos outros como dever

Com a *Metafísica dos costumes*, o conceito da felicidade obtém a plena legitimação no desenvolvimento de uma pesquisa transcendental. É interessante destacar que isso acontecerá através de um procedimento análogo àquele da *Típica*. A *Metafísica dos costumes* representa uma decisiva ampliação da perspectiva concernente à tarefa de fundar uma teoria do dever, presente tanto na *Fundação da metafísica dos costumes*, quanto na *Crítica da razão prática*. Já nas preleções de 1794-1795, Kant passou a admitir fins materiais para as ações morais. Na segunda parte da *Metafísica dos costumes*, a saber, na Introdução aos “Princípios metafísicos da doutrina da virtude”, encontra-se confirmada e desenvolvida a tese que os deveres éticos sejam caracterizados pela relação da vontade com um fim, que a razão prática impõe:

... enquanto a doutrina do direito, que é a primeira parte da metafísica dos costumes, se ocupava apenas das condições formais da liberdade externa (...), a ética, por outro lado, oferece uma matéria, um fim da razão pura, fim este que ela apresenta ao mesmo tempo como um fim objetivamente necessário, ou seja, representado como um dever pelos homens.¹⁴

Há então uma esfera ética, a qual se distingue daquela que pertence ao direito. Kant marca os deveres propriamente éticos a partir da determinação destas duas esferas. A ética não fornece leis para as ações (porque disso se incumbem o direito), ela refere-se às máximas das ações e manda que se ponha fins, mas não obriga diretamente ações determinadas, assim como o faz o direito.

Se a lei apenas pode prescrever a máxima das ações e não as ações mesmas, isso significa que ela deixa uma margem muito abrangente para o cumprimento do dever, ou seja, não pode mandar como e quando se tem que agir. Por isso, os deveres propriamente éticos chamam-se de obrigação larga (*von weiter Verbindlichkeit*), enquanto os deveres jurídicos são chamados de obrigação estreita (*von enger Verbindlichkeit*).¹⁵ Na obrigação larga, há uma prescrição que não é inteiramente determinada, por conseguinte os deveres éticos são deveres imperfeitos, contrariamente aos deveres jurídicos que são chamados de perfeitos. Em outros termos, os fins que ao mesmo tempo são deveres, a saber, aqueles fins que a razão mesma põe, são mesmo fins, mas, por este caráter de imperfeição, deixam um vácuo, preenchido pela “criatividade moral” acerca dos modos ou meios da própria realização dos fins da virtude (*Tugendpflichten*). Há, portanto, o esboço de um campo propriamente ético, que reenvia ao território da vida de cada um. Neste território factual, que corresponde à ampla margem de manobra deixada pela ética da virtude, abre-se a alternativa de sermos, de fato, virtuosos ou não.

Assim como a nossa vida é imperfeita, necessariamente são imperfeitos os deveres que impomos a nós mesmos em nossas escolhas. Numa vida moral assim esboçada não pode faltar uma referência à aspiração de todo ente racional finito – a felicidade. No discurso sobre os deveres éticos, Kant dedica muita atenção à felicidade. Dada a dimensão natural da aspiração à própria felicidade, Kant não pode prescrevê-la como um fim que seja ao mesmo tempo um dever, pois isto não faria sentido, tendo em vista que não se pode prescrever aquilo que é apenas uma aspiração natural. Em relação aos indivíduos, Kant indica o dever

¹⁴ Kant, *Metafísica dos costumes* (MS), Ak VI, p. 379, tradução nossa.

¹⁵ MS, Ak VI, p. 390.

de desenvolver-se tanto no sentido moral, quanto naquele físico e intelectual. Esta é uma prescrição que deriva do fim da humanidade, que tem que ser realizado por cada indivíduo: é nosso dever cultivar as disposições que a natureza nos deu para nos elevar da condição animal à condição humana.¹⁶

A única felicidade que deve ser perseguida como dever é a felicidade dos outros. A tematização kantiana da felicidade passa, então, do plano do egoísmo e do amor de si ao plano da interação intersubjetiva.

A fim de concluir, vejamos, passo a passo, o desenvolvimento do discurso kantiano. O ponto de partida da argumentação é o amor de si, que nos coloca na busca da própria felicidade.¹⁷ O amor de si, natural e inevitável, é ligado indissolavelmente à necessidade de também ser amado pelos outros. Esta exigência de ser amado é, enfim, a exigência de ser para os outros um fim e não apenas um simples meio. A máxima que deriva daí é a seguinte: deve-se querer ser um fim para os outros. Esta máxima não pode ser alçada ao estatuto de lei, se, como já vimos, não passar pelo teste da universalização, ou seja, se não se mostrar apta a ser uma legislação universal, que possua a mesma necessidade de uma lei natural (ou da forma da própria felicidade como fim natural). Assim como é formulada acima, a máxima não poderia passar pelo teste da universalização, já que, se todo mundo quisesse ser um fim para os outros, mas ainda assim ninguém assumisse o dever de tomar os outros como fins, a máxima se anularia. A máxima, por conseguinte, é transformada na máxima de considerar os outros como fins para nós; daí por que, no nível intersubjetivo, encontramos-nos desse modo envolvidos em uma rede de finalidade recíproca. Cada um deve propor-se a promoção da felicidade dos outros, seja como bem-estar físico, seja como bem estar moral. Não se trata, é importante frisar, de decidir, em lugar dos outros, aquilo que os faria felizes ou não, mas sim do fato de que cada indivíduo tem que promover a felicidade dos outros como melhor lhes parecer, desde que por meios lícitos. A oportunidade de encontrar a própria felicidade tem que ser dada para cada um em uma esfera que se mantém flexível com respeito às exigências e às aspirações pessoais de cada um. Assim, se a felicidade contida na Típica, ainda que seja a felicidade individual, imaginada e perseguida individualmente, conserva todavia um traço universal. Este traço universal é compartilhado por todos que aspiram à felicidade. Já na *Metafísica dos costumes* estamos às voltas com o dever de realizar uma universalidade diversificada, em que cada um pos-

¹⁶ *MS*, Ak VI, pp. 386-387.

¹⁷ *MS*, Ak VI, p. 393.

sa realizar-se pessoalmente a partir das mesmas condições subjetivas. A busca pela felicidade, na *Metafísica dos costumes*, não é mais definida apenas por aquele traço que nos distinguia como seres naturais, mas também pelos caracteres fundamentais do nosso ser, isto é, os caracteres racional e político.

À guisa de conclusão, é interessante destacar uma sugestão que pode servir como estímulo para a discussão. Isto é, todas as operações de universalização e particularização são atividades da faculdade de julgar, ou seja, por aquela faculdade que joga em âmbitos diferentes, seguindo princípios diferentes, permitindo a passagem do universal ao particular e vice-versa. Não por acaso, esta faculdade é concebida na *Antropologia* como faculdade de pensar pondo-se no lugar dos outros.¹⁸ Com isso queremos apenas sublinhar que a felicidade, assim como se buscou apresentá-la aqui, não é um epifenômeno do sistema kantiano, ou seja, algo que não ache a sua inserção no sistema ou que seja algo extrínseco a este. Ao contrário, a exigência representada por ela é envolvida na interação mesma das faculdades do ânimo, ou seja, na estrutura *a priori* da subjetividade, e a sua realização depende da sinergia dos componentes *a priori* e *a posteriori* que têm de convergir em unidade.

Referências bibliográficas

- BACIN, Stefano. *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*. Bologna, 2007.
- ESSER, Andrea Marlen. *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugentlehre in der Gegenwart*. Stuttgart, 2003.
- FONNESU, Luca (org.). *Etica e mondo in Kant*. Bologna, 2008.
- KANT Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Akademie Ausgabe Band III. *Crítica da razão pura*, Trad. por M. P. Santos, A. F. Morujão. Lisboa, 2008.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademie Ausgabe Band V. *Crítica da razão prática*, Trad. por V. Rohden. São Paulo, 2003.
- _____. *Metaphysik der Sitten*. Akademie Ausgabe Band VI.
- _____. *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*. Akademie Ausgabe Band VII.
- TAFANI, Daniela. *Virtù e felicità in Kant*. Firenze, 2006.

¹⁸ *Antropologia do ponto de vista pragmático*, Ak VII, p. 199.

Resumo: Este artigo procura mostrar que a doutrina moral kantiana considera a felicidade não apenas em sentido empírico, mas também na sua universalidade, como fim natural, e numa dimensão chamada por nós “intersubjetiva” – ou seja, na dimensão dos deveres de virtude. Pois na *Metafísica dos costumes* Kant amplia a sua perspectiva até ali formal, admitindo fins da vontade que a razão põe como deveres imperfeitos. Entre este fins há o fim de perseguir a felicidade dos outros. Argumenta-se que Kant alcança esta dimensão com um procedimento análogo ao da Típica da razão prática, com uma universalização feita pela capacidade de julgar. Conclui-se com algumas reflexões sobre o papel da faculdade de julgar no âmbito prático que é próprio dos deveres imperfeitos.

Palavras-chave: doutrina moral kantiana, felicidade, universalidade e intersubjetividade, Típica da razão prática, deveres de virtude

Abstract: In this article, I demonstrate that Kant conceives happiness not only in an empirical sense but also as universally valid. In the *Metaphysics of morals*, Kant broadens his perspective and admits imperfect duties as reason’s ends, such as the duty to pursue the happiness of others. This form of happiness has an inter-subjective character. I show that this inter-subjective dimension of happiness is achieved according to the procedure of judgment that is analogous to the one of the universalization of the moral law accomplished in the Typic of the Practical Reason. Thus, this essay suggests that the practical role of the faculty of judgment should be assigned a much broader function than it may be expected.

Keywords: Kant’s moral doctrine, happiness, universality and inter-subjectivity, Typic of the Practical Reason, duties of virtue

Acerca do papel do juízo teleológico na realização do sumo bem moral em Kant

Carlos Adriano Ferraz

Universidade Federal de Pelotas

A beleza auto-subsistente da natureza descobre-nos uma técnica da natureza, que a torna representável como um sistema segundo leis, cujo princípio não encontramos na nossa inteira faculdade do entendimento, ou seja, segundo uma conformidade a fins respectivamente ao uso da faculdade do juízo com vista aos fenômenos, de modo que estes têm de ser ajuizados como pertencentes não simplesmente à natureza no seu mecanismo sem fim, mas também à analogia com a arte (*Kritik der Urteilskraft*,¹ B 77).

Acerca do conceito de finalidade (*Zweckmäßigkeit*), Kant é categórico: ele não serve para ampliar o nosso conhecimento concernente à natureza, mas apenas para alargar seu conceito “enquanto simples mecanismo, ao conceito da mesma como arte”; talvez por essa mesma razão a análise do juízo teleológico venha, estrategicamente, após a análise de um juízo referente à arte:² é o momento, agora (no âmbito de uma análise do juízo teleológico), de considerarmos a natureza como obra de um gênio outro que não o homem; ou seja, a beleza nos leva à ideia de sistema na natureza (e, em última instância, à ideia de um sábio criador. Atende, pois, a uma determinação da razão em seu uso prático/moral).³

¹ Doravante *KdU*.

² A *KdU* (1790) é dividida em duas partes: Na primeira Kant estabelece uma “crítica da faculdade do juízo estética” (*Kritik der ästhetischen Urteilskraft*); na segunda, uma “crítica da faculdade do juízo teleológica” (*Kritik der teleologischen Urteilskraft*).

³ O conceito de teleologia, em Kant, parece-nos melhor compreendido se o relacionarmos ao conceito de Sumo Bem (*Summum bonum*). É nesse sentido que Kant irá propor uma teleologia moral: Para a realização do Sumo Bem, far-se-á imperioso postular Deus,

Dessa feita, para adentrarmos no conceito de juízo teleológico, mostra-se imperioso abordarmos, antes, o conceito de técnica, visto ser este deveras valioso no que diz respeito à terceira *Kritik (KdU)*. Assim, ao falarmos aqui de uma natureza como arte, dizemos que ela é julgada “como se sua possibilidade se fundasse em arte, caso em que os juízos não são nem teóricos nem práticos...”⁴ É nesse sentido que a natureza é ajuizada em “analogia com uma arte”. Isso porque, como sabemos, no âmbito da natureza (*Natur*), não nos será permitido reconhecer algo tal qual uma finalidade. Em verdade, só reconhecemos na natureza uma relação causal (mecânica), pelo que se faz interessante estabelecermos, agora, uma distinção entre teleologia e mecanismo.

Teleologia versus mecanismo

Um dos primeiros problemas que podemos aventar no que tange à insuficiência de uma mera concepção mecânica de mundo em prol de um ajuizamento teleológico é o seguinte: o mecanismo nos mostra como (*wie*) as coisas vão sendo produzidas; mas é o juízo teleológico que nos mostra o para que (*wozu*), ou seja, a finalidade dessas mesmas coisas, donde dizemos, então, que a inserção do juízo de reflexão teleológico atende à necessidade de não considerarmos a natureza como sendo guiada por um mero mecanismo, mas, sim, por “uma outra espécie de legalidade (ainda que não por aquela dada pelo nosso entendimento)”. No plano da teleologia falamos, metaforicamente, pois, de uma técnica da natureza (em detrimento do mero *nexus effectivus*).⁵

liberdade e imortalidade da alma. Com isso, podemos afirmar que a *teleologia natural* conduz a uma *teleologia moral*. Aliás, na *KdU* Kant afirma, categoricamente, que podemos passar de uma *teleologia moral* para uma *teologia* (veja-se, portanto, o vínculo da teleologia com a preocupação metafísica em Kant). Contudo, não podemos passar de uma teleologia física para uma teologia natural. Como sabemos, até o séc. XVIII era comum tal uso indevido da razão (observar a suposta harmonia da natureza – *teleologia física* – e pressupor um Deus presente e atuante junto a sua “criação” – *teologia natural*). A teleologia moral não parte de fenômenos naturais, mas, sim, de um fim imposto pela razão mesma (o Sumo Bem). O ponto de partida é, pois, a razão. Kant postula a imortalidade da *persona moral* (e não da pessoa sensível).

⁴ 1ª int., 1997, A 6.

⁵ Em um ensaio intitulado *Über die verschiedenen Rassen der Menschen* (1775) Kant revela a necessidade do uso da teleologia para compreendermos, por exemplo, o porquê dos seres humanos se reproduzirem da forma como se reproduzem (conforme a um certo padrão, e não de forma aleatória). Tal “padrão” gera uma confusão para o entendimento (*Verstand*), pois este opera via categorias (aquelas deduzidas na *Kritik der reinen Vernunft*, 1781). E, com a mera categoria de causalidade, ele não consegue ajuizar um tal padrão (entre outros). Isso porque a causalidade não abarca uma série causal do tipo final

Assim, a ideia de organismo exclui, de imediato, a possibilidade de uma natureza considerada somente sob a perspectiva mecânica, especialmente se considerada como mecânica sob um ponto de vista absolutizante dogmático, que é justamente o que acarreta a antinomia da faculdade de julgar teleológica.⁶ Para já atentemos, então, para o fato de que disto promana a necessidade de considerarmos a natureza como regida por uma causalidade técnica (tética) do ponto de vista de um julgamento de reflexão, quer dizer, como princípio regulativo apenas, e não como um enunciado do juízo determinante, tendo-se em vista que seu uso é apenas heurístico, e não constitutivo. Com efeito, a insuficiência de uma explicação mecânica pode ser encontrada no exemplo que Kant nos apresenta, qual seja, aquele em que ele nos diz que é um absurdo “esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar só que seja a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, as quais nenhuma intenção organizou”, donde concluímos, pois, que devemos “colocar uma intenção na base da respectiva geração (por isso no simples mecanismo da mesma)”.⁷ Contudo, isso não de um ponto de vista objetivo constitu-

(para usarmos a terminologia aristotélica). Para se ter uma ideia da dimensão do problema, na *KdU* Kant nos dirá que jamais surgirá um Newton que explique (via categoria de causalidade) uma folha de grama. Como, então, explicar seres mais complexos (como os seres humanos, por exemplo). Na verdade, o que está em jogo, aqui, parece-nos, é a distinção aristotélica entre causa eficiente (mecânica/causalidade) e causa final (finalística/ teleologia). Para explicar uma máquina (um relógio, por exemplo) a questão é fácil. Dado que ele foi criado por nós, seu fim é aquele que determinamos. Ele tem um *para que* (propósito) dado pelo seu artífice.

Mas e quanto àqueles objetos não criados pelo homem (a folha de grama, por exemplo)? Aqui Kant entra com um procedimento que poderíamos chamar de “analógico”. Assim, como explicamos o relógio recorrendo à arte daquele que o criou, recorreremos, quanto à natureza e seus objetos/criaturas, a uma espécie de “criador universal” (eis o ‘como se’). Isso ocorre, enfatizamos, em virtude da limitação do próprio entendimento. Ao entendimento é impossível ajuizar seres organizados (dado que nestes tudo funciona numa relação de meio e fim).

A propósito, o primeiro texto em que Kant trata desse problema intitula-se *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, de 1788. Neste texto Kant fala do princípio de finalidade como sendo algo “fictício”. Tratar-se-ia de um princípio vazio, não havendo garantia alguma de que pudesse haver um objeto que lhe correspondesse. A argumentação de Kant mudará na obra de 1790.

⁶ Veja-se *KdU* § 69 (*Was eine Antinomie der Urteilkraft sei?*).

⁷ *KdU*, 1992, B 338. Tal necessidade de postularmos uma intenção nos revela o fato de que “não podemos nada mais que colocar um ser inteligente como fundamento da possibilidade daqueles fins da natureza, o qual é adequado à máxima da nossa faculdade de juízo reflexiva (...)”.

tivo,⁸ mas sempre regulativo. Dessa maneira, não pensemos que mecanismo e teleologia se excluem; na verdade eles se complementam: ajuizamos o mecanismo teleologicamente!⁹

Desta feita, faz-se premente que o *Naturforscher* reconheça a insuficiência da mera categoria de causalidade para legalizar todos os planos da natureza, ou seja, que o juízo de determinação não legaliza a natureza em sua totalidade, pelo que precisamos de um elemento não conceitual.¹⁰ A. Marques denomina essa “nova” tarefa de “legalidade da contingência do particular”. Assim,

... já que o entendimento não poderá sistematizar a totalidade das leis naturais no quadro da ligação causal irreversível de tipo mecânico que ele próprio, entendimento, determina, impõe-se que a ligação das leis particulares se faça por intermédio de um outro princípio. (Marques, 1987, pp. 214-215)

Ora, tal princípio não é outro senão o princípio de finalidade, o qual pertence especificamente ao uso da faculdade julgar (neste caso, à faculdade de julgar reflexionante). Isso porque, como é sabido, Kant estabelece uma divisão a partir das faculdades do ânimo, quais sejam, faculdade de conhecimento (à qual corresponde o entendimento), sentimento de prazer e desprazer (que diz respeito à faculdade do juízo) e faculdade de apetição (à qual concerne a razão). Com efeito, a primeira tem por princípio *a priori* a conformidade a leis (aplicada à natureza); à segunda corresponde como princípio a conformidade a fins (aplicável à arte, ou, também, à natureza – considerada sob o jugo do juízo de reflexão teleológico – como arte); por fim, a terceira tem como princípio o fim terminal (aplicado à liberdade).

Em verdade, será exatamente pela faculdade de julgar que aproximaremos as outras duas faculdades aparentemente tão díspares, uma vez que o fim terminal será possível (pensável) na natureza justamente pela intervenção do princípio de finalidade, que considera a natureza como obra de um artífice supremo (que a cria à guisa de uma obra de

⁸ Kant nos fala de um “ser inteligente” como “um fundamento subjetivo, mas intrinsecamente ligado à espécie humana” (*KdU*, 1992, B 339).

⁹ Como nos diz António Marques, “ficamos então em presença de uma colaboração entre a explicação mecânica e teleológica” (Marques, 1987, p. 215).

¹⁰ A necessidade de ajuizarmos teleologicamente o mecanismo “ parece ficar a dever-se ao facto de o nosso entendimento não poder atingir a totalidade infinita das acções mecânicas da natureza e, por isso, deparar com a natureza contingente da legislação mecânica que lhe é permitido conhecer” (A. Marques, 1987, p. 215).

arte), sendo tal criação favorável ao fim terminal do homem, ou seja, à sua moralidade.¹¹

De qualquer forma, a distinção entre mecanismo e teleologia marca uma espécie de deflexão, pela qual Kant lança mão de um elemento “novo”, deixando assim aquela perspectiva apresentada na segunda analogia da experiência da “Analítica dos Princípios”, isto é, deixando de lado o simples *nexus effectivus* e dando prossecução à investigação da natureza através da ideia de *nexus finalis*, porquanto somente desta maneira poderá haver a consecução daquele objetivo por Kant proposto, a saber, legalizar o contingente carente de leis que o abarquem. Assim, podemos dizer que, em um primeiro momento, o ser organizado na natureza é abordado mecanicamente, mas ele clama por um ajuizamento teleológico,¹² que seria o momento seguinte. Por isso não podemos afirmar que estes conceitos são exatamente antípodas, ou seja, eles são momentos necessários a uma “leitura” circunstanciada da natureza. A propósito, não há antinomia alguma entre ambos esses conceitos pelo fato de que o princípio regulativo de finalidade pertence à faculdade de julgar reflexionante, enquanto que o princípio constitutivo de causalidade (que constitui a leitura mecanicista da natureza) pertence ao entendimento (enquanto faculdade de conhecer); ou seja, pertence à faculdade de julgar determinante.¹³ Assim, não falamos de uma física teleológica, pois finalidade não é imanente à natureza;¹⁴ só é possível uma física mecânica. Contudo, desafortunadamente esta se mostra amiúde incapaz de arregimentar todas as leis contingentes que a natureza nos apresenta. Como nos diz A. Marques, “uma metafísica da natureza assente nas leis do

¹¹ Como nos diz Höffe, “na ideia do universo como criação coincidem a liberdade e a felicidade no marco de uma cultura moral” (Höffe, 1981, p. 255).

¹² Tal ideia não é exatamente “nova”; como nos diz A. Marques (p. 114), o Kant pré-crítico já assentia quanto à necessidade de uma explicação não causal para os seres denominados pela alcunha de “organizados”. Veja-se o já referido (cf. nota 6) *Über die verschiedenen Rassen der Menschen* (1775).

¹³ Na *KdU* Kant define o juízo de reflexão em oposição ao juízo determinante (este termo é usado, aqui, para definir o juízo e sua função na *Kritik der reinen Vernunft* – doravante *KrV*): “Urteilkraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilkraft, welche das Besondere darunter subsumiert (auch, wenn sie, als transzendente Urteilkraft, a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) *bestimmend*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilkraft bloß *reflektierend*.” (*KdU*, B XXVI).

¹⁴ *Finalidade* pertence à faculdade de julgar; *causalidade* pertence ao entendimento. No primeiro caso temos apenas um princípio heurístico; no segundo, temos um princípio que estende (amplia) o nosso conhecimento da natureza.

entendimento definidas na primeira Crítica não resolve ainda o problema da multiplicidade das leis empíricas” (Marques, 1987, p. 30). Assim, na *KrV*, importavam apenas os particulares “enquanto subsumidos na generalidade dos conceitos e princípios do entendimento” (Marques, 1987, p. 35), enquanto que, no presente momento (no âmbito da terceira *Kritik*), tal causalidade exigirá que um princípio mais elevado a compreenda, qual seja, o princípio de finalidade, elemento essencial do qual o *Naturwissenschaftler* faz uso em seu processo de investigação da natureza,¹⁵ princípio sem o qual o reino natural vem a ser um campo impérvio para o denominado “arqueólogo da natureza”, que necessita projetar o princípio de finalidade àquele, pois só assim chega ele ao para que (*wozu*) da natureza, que, como vimos, é a realização do fim terminal do homem.

Dessa maneira, a título de conclusão quanto a este ponto, apresentamos as seguintes notas:

1. A mera explicação mecânica não atende por completo aos interesses da razão (seja em seu uso teórico, seja em seu uso prático), pelo que se faz mister usarmos um “novo” princípio;
2. Eis que surge, então, o princípio de finalidade, ou de técnica da natureza, que quanto ao interesse teórico satisfaz através do conceito de organismo, servindo, assim, como princípio heurístico; este não amplia nosso conhecimento da natureza, mas serve como fio condutor em sua investigação. Agora, quanto ao interesse prático, este se vê satisfeito pelo fato de que através do princípio acima aventado haverá, na natureza, certas abonações no que tange à possibilidade da realização do soberano bem moral em um progresso *ad infinitum*, que já na natureza se mostra possível / pensável;
3. A ideia de finalidade é prescrita pela faculdade de julgar a si mesma (heautonomia), e não à natureza, sendo, pois, um princípio regulativo; ou seja, não é algo que possa ser representado objetivamente, como é o caso da categoria de causalidade (que constitui a leitura mecânica da natureza), que é aplicada pelo entendimento à natureza; logo, é um princípio constitutivo e gera conhecimento (muito embora apenas um conhecimento do como – *wie*);

¹⁵ Daí o princípio de finalidade ser apenas um princípio heurístico, ou seja, um princípio de investigação da natureza.

4. Por fim, o princípio regulativo de finalidade nos faculta pensar a natureza como se “nada nela fosse em vão”, ou, ainda, que “nada nela ocorre meramente por acidente”, mas com um fim (*Zwecken*). E a ideia de fim é extremamente valiosa, uma vez que “nosso entendimento só compreende as coisas como fins”.¹⁶ Assim, como reza o princípio da teleologia, não devemos “num ser organizado nada ajuizar daquilo que nele se conserva na reprodução, como sendo desprovido de conformidade a fins. (...)”.¹⁷ Em suma, é uma exigência da razão considerarmos a natureza como palco de um plano secreto.¹⁸

Sobre o conceito de finalidade na filosofia transcendental

A finalidade, no caso dos juízos teleológicos, não é subjetiva, mas objetiva, uma vez que a projetamos no objeto, quer dizer, ela não concerne apenas a uma harmonia entre as faculdades do ânimo.¹⁹ Assim, no plano do juízo teleológico a finalidade é real, pois não reside apenas no âmbito do livre jogo das faculdades, mas refere-se diretamente ao objeto, muito embora não a possamos atribuir ao objeto em si.²⁰

Com efeito, quanto a uma tal conformidade a fins objetiva, vemos no § 62 da *KdU* uma distinção entre conformidade a fins intelectual e conformidade a fins empírica (real). No tocante à primeira, Kant cita como exemplo a geometria, uma vez que nesta há uma conformidade a fins objetiva e formal sem um fim como fundamento, “por conseguinte sem que uma teleologia seja para tanto necessária”,²¹ uma vez que esta diz respeito a fins. Assim, a uma conformidade a fins intelectual importa apenas um conceito, não sendo exigida a presença de um objeto na intui-

¹⁶ *KdU*, B 372.

¹⁷ *KdU*, B 371.

¹⁸ Neste particular, veja-se o opúsculo intitulado *Ideia de uma história universal sob um ponto de vista cosmopolita* (especialmente a oitava proposição: “Man kann die Geschichte der Menschengattung im grossen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich und, zu diesem Zweck, auch äusserlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln”).

¹⁹ Este é, como sabemos, o caso do belo, no qual há uma conformidade a fins subjetiva, isto é, no julgamento de um objeto belo as faculdades do ânimo estão em jogo, ou seja, entretidas justamente com aquela conformidade a fins subjetiva adjacente às faculdades do ânimo, sem qualquer referência objetiva. Esta é exatamente a crítica de Gadamer à estética kantiana (cf. *Verdade e método*, 1997, A 48).

²⁰ A teleologia física nos levará, pois, a uma teologia moral (mas não uma teologia natural que possa constituir um conhecimento objetivo de Deus.

²¹ *KdU*, B 274.

ção. Assim, por exemplo, construímos no espaço (enquanto forma pura) o conceito de círculo, daí advindo as regras oriundas desta construção, “as quais são conformes a fins sob muitos pontos de vista, sem que tenhamos de atribuir a esta conformidade a fins um fim ou qualquer outro fundamento da mesma”.²² Não obstante tal acepção de conformidade a fins, o que aqui nos importa é uma outra espécie de conformidade a fins objetiva, a saber, a conformidade a fins real, que é encontrada nas coisas fora do sujeito, as quais, para que sejam conhecidas, devem ser dadas em uma intuição empírica correspondente, e não construídas no plano da intuição pura (como são os objetos da geometria anteriormente mencionados), o que equivale a dizer que sua conformidade a fins é real, ou, ainda, há um fim posto como fundamento.²³ Além disso, aqui a figura não é esquematizada pelo entendimento, como no caso do círculo no exemplo anterior, ou seja, ela é apenas julgada no âmbito da faculdade de julgar, ou, ainda, é legalizada por esta em seu uso reflexionante. Dessa maneira, essa é a conformidade a fins que se imporá como objeto de análise no decorrer da argumentação de Kant, uma vez que ela concerne especificamente à natureza.

Isto posto, devemos salientar que na “ideia universal da natureza” não há razão alguma que nos permita afirmar que as coisas nela encontradas obedeçam a uma espécie de causalidade, ou, ainda, que essas coisas sejam possíveis enquanto meios para fins. Dessa forma, na natureza (aqui também considerada como “globalidade dos objetos dos sentidos”), impera a contingência, de tal maneira que aquele objeto ora estudado poderia ter sido formado de maneiras infinitamente diferentes; isto, é claro, sob uma ótica exclusivamente mecanicista, que nos diz que tal coisa é assim, mas poderia ser de muitas outras formas.

Entretanto, há a possibilidade, através do julgamento teleológico, de investigarmos a natureza via uma “analogia” com a causalidade segundo fins (real), sem a explicarmos (leia-se: sem a conhecermos) em virtude dessa mesma conformidade a fins; ou seja, tal ajuizamento refle-

²² *KdU*, B 274-5.

²³ “Outra coisa se passa quando eu encontro numa globalidade de *coisas* fora de mim, encerrada em certos limites, como por exemplo num jardim, a ordenação e a regularidade das árvores, dos canteiros, dos passeios, etc. Não posso esperar deduzi-las a priori a partir da minha própria delimitação de um espaço segundo uma qualquer regra. É que são coisas existentes que devem ser dadas empiricamente para poderem ser conhecidas e não uma simples representação determinada em mim a priori. Por isso esta última (empírica) conformidade a fins, enquanto *real*, é dependente do conceito de um fim” (*KdU*, B 275. Grifo nosso). Dessa feita, a intuição empírica é necessária neste caso pelo fato de que é possível presumirmos a priori uma legislação dos fins.

xionante-teleológico nos apresenta a uma ideia de intencionalidade (*Intentionalität, Absichtlichkeit*) na natureza. Assim:

A experiência conduz a nossa faculdade do juízo ao conceito de uma conformidade a fins objetiva e material, isto é ao conceito de um fim da natureza, somente quando se tem que ajuizar uma relação da causa com o efeito, a qual só conseguimos descortinar como legítima pelo fato de colocarmos a ideia do efeito da causalidade da sua causa como a condição da possibilidade dessa causalidade que se encontra no fundamento da própria causa. (*KdU*. B 279)

Com efeito, do ajuizamento de uma causa em relação ao seu efeito surge a seguinte distinção:

1. Fim terminal (*Endzweck*) – Conformidade a fins interna; é a conformidade a fins considerada como “produto da arte”;
2. Utilidade / conveniência (*Zuträglichkeit*) – Conformidade a fins externa; é relativa (conformidade a fins em relação a outros seres).

No respeitante ao caso 2, podemos dizer, em linhas gerais, que ela é relativa pelo fato de que é útil / conveniente para..., ou seja, “não legitima nenhum juízo teleológico absoluto”.²⁴ Dessa maneira, por exemplo, dizemos que certas criaturas herbívoras podem ser ajuizadas como se tivessem por fim servir de alimento a certa classe de criaturas carnívoras. Tal exemplo aponta para a contingência de tal conformidade a fins objetiva e material, ou, ainda, para trazermos à baila outro exemplo, o sujeito pode ser levado a ajuizar “penas de pássaro coloridas” como se estas tivessem por escopo servir “para ornamento dos seus vestidos”. De qualquer maneira, essa finalidade externa possui apenas um carácter contingente, ou seja, seu status de “fim para ...” circunscreve-lhe ao âmbito da natureza empírica, atendendo a esta por ocasião das afetações. Neste caso, ela jamais poderá ter um carácter apodítico. No plano da ação, temos como exemplo os imperativos hipotéticos, que nos mostram que tal e qual ação é útil para tal fim.

Por outro lado, o fim natural, ou, ainda, um objeto que encontramos na natureza (produto natural) e ajuizamos como se fosse fim é, nas palavras de Kant, aquele considerado “causa e efeito de si”.²⁵ E aqui volta aquela célebre distinção entre pensar (*denken*) e conhecer (*erken-*

²⁴ *KdU*, B 283.

²⁵ *KdU*, B 286.

nen), uma vez que tal conformidade a fins real, ou melhor, tal conceito de um objeto enquanto fim natural, só é lícita no plano do pensamento, e não do conhecimento. Em suma, não conhecemos um produto natural, mas pensamos este consoante a ideia de fim. Para explicitar tal passagem, Kant lança um exemplo que serve também para invalidar a análise mecânica da natureza. Tal exemplo pode ser colocado nos seguintes termos: pensemos em uma árvore qualquer. Em primeiro lugar, uma árvore produz outra da mesma espécie consoante certas leis naturais, de tal maneira que ela possa conservar sua própria espécie a partir de si. Por outro lado, ela também é autoprodutora (que consiste naquilo que Kant denomina de crescimento), pois é ela que absorve da natureza circundante os elementos responsáveis por seu crescimento e pleno desenvolvimento. Segundo Kant, “esta planta elabora previamente a matéria que ela assimila numa qualidade sua específica que o mecanismo da natureza que lhe é exterior não pode fornecer ...”.²⁶ Por fim, nela todas as partes estão em uma relação mútua, ou seja, uma serve à outra, pois “a preservação de uma parte depende da preservação da outra e reciprocamente”, de tal maneira que podemos afirmar que “as folhas são verdadeiramente produtos da árvore, porém, por sua vez preservam-na”.²⁷ Finalmente, em um ser organizado lesado, a carência de uma de suas partes é “completada pelas outras partes”.

Dessa feita, jamais será possível falarmos de um produto natural sob uma perspectiva mecanicista, pois

A ligação causal, na medida em que ela é simplesmente pensada mediante o entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) que vai sempre no sentido descendente; e as próprias coisas que, enquanto efeitos, pressupõem as outras como causas, não podem reciprocamente e ao mesmo tempo ser causa daquelas. (*KdU*, B 289)

Com efeito, a passagem acima nos mostra uma ligação causal denominada causa eficiente (*nexus effectivus*), a qual não serve para ajuizarmos um objeto como produto natural, isto é, não é esta causalidade que aqui importa para classificarmos um objeto denominado organizado. Para tanto, precisamos de uma relação causal ao tipo causa final (*nexus finalis*). Kant, para ilustrar esta última, dá-nos o exemplo de uma casa, a qual é causa dos proventos (efeito) de seu proprietário (que a aluga); se ficarmos com estes dados apenas, estamos no plano do *nexus effectivus*. Todavia, tal causalidade não é somente descendente; isso por-

²⁶ *KdU*, B 287.

²⁷ *KdU*, B 288.

que os proventos são também causa da construção da mesma casa (aqui ajuizada como efeito). Assim, vemos em tal exemplo uma relação mútua de causa e efeito (aqui tudo é causa e efeito). É exatamente isto que classifica um produto como produto natural organizado, no qual as partes estão ligadas “para a unidade de um todo” e para “que elas sejam reciprocamente causa e efeito de sua forma”, muito embora a forma de um objeto como fim não possa ser procurada nas leis da natureza, ou seja, conhecida pelo entendimento.

Não obstante, apesar de um objeto como fim não ser apreendido pelo entendimento, ele se mostra como necessário ao julgamento de um ser dotado de razão, uma vez que, como diz Kant, “a razão é assim a faculdade de atuar segundo fins (uma vontade)”²⁸; dessa maneira, como só é possível representar-se o objeto a partir da razão, tal objeto só pode ser representado como fim. Assim, por exemplo, vemos um hexágono desenhado nas areias de uma ilha deserta nos leva a ajuizá-lo segundo um fim; mas aqui há um conceito (de hexágono) com o qual comparamos tal figura, ou seja, não podemos dizer que este é um fim natural, ou, ainda, dizemos que ele comporta uma conformidade a fins intelectual. Já no caso do fim natural (causa e efeito de si) a conformidade a fins pode ser apenas pensada, mas não conceitualizada. Sem embargo, para que um objeto seja considerado um fim natural deve ele obedecer aos seguintes critérios:

1. “Que as partes (segundo a sua existência e a sua forma) somente sejam possíveis mediante a sua relação ao todo”.²⁹ Isso implica, pois, que um tal produto seja um ser organizado;
2. “Que as partes dessa mesma coisa se liguem para a unidade de um todo e que elas sejam reciprocamente causa da sua forma”.³⁰

Em resumo, “só assim é possível que inversamente (reciprocamente) a ideia do todo, por sua vez, determine a forma e a ligação de todas as partes (...)”³¹, ou seja, para ajuizarmos um corpo consoante o princípio de finalidade, faz-se imperioso que as partes deste estejam se produzindo reciprocamente e produzindo, assim, um todo a partir de sua própria causalidade.

²⁸ *KdU*, B 285.

²⁹ *KdU*, B 290.

³⁰ *KdU*, B 291.

³¹ *KdU*, B 291.

Sucintamente, podemos afirmar com Kant que “num produto da natureza cada uma das partes, assim como só existe mediante as restantes, também é pensada em função das outras e por causa do todo, isto é como instrumento (órgão)”.³² Eis, então, um “ser organizado organizando-se a si mesmo, um fim natural”.

Em contraposição a isso (a um produto natural), Kant cita o exemplo de um relógio, onde as rodas existem em função das outras, em uma espécie de reciprocidade funcional. Entretanto, elas “não são causa eficiente da existência das outras”. Assim, a sua causa produtora não jaz na natureza, “mas fora dela, num ser que pode atuar segundo ideias de um todo possível mediante a sua causalidade”.³³ Por conseguinte, um relógio não organiza a si mesmo, bem como não produz um outro relógio ou repara uma parte sua afetada; isto é, ele é uma mera máquina (esta não se organiza sozinha), possuindo apenas força motora, podendo ser explicada a partir de uma perspectiva mecanicista. Por outro lado, um organismo organiza a si próprio (lembremo-nos do exemplo da árvore anteriormente citado), ou seja, possui também uma força formadora.³⁴ Dessa maneira, uma natureza organizada corrige a si mesma em seus produtos, de tal maneira que concluímos: o mecanismo não explica o organismo; este é esclarecido pela teleologia, que por sua vez abarca o mecanismo explicando-o à luz da ideia de finalidade.³⁵ Daí chegamos à seguinte definição de ser organizado: “Um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio. Nele, nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego”.³⁶

Com efeito, segundo Kant, podemos eduzir tal princípio daquilo que ele denomina observação da natureza via experiência, muito embora não repose sobre esta, quer dizer, seu caráter apodítico a impede de ser

³² *KdU*, B 291.

³³ *KdU*, B 292.

³⁴ Kant vai emprestar do biólogo Johan Friedrich Blumenbach (de sua obra *Beyträge zur Naturgeschichte*, de 1776) a ideia de ‘força formadora’. É nesse sentido que Kant analisa os seres organizados à luz da arte. Certamente Kant também havia lido os *Dialogues concerning natural religion* (1779), de David Hume. Nessa obra Hume nos diz que não devemos buscar um análogo no relojoeiro, mas sim no princípio da germinação ou no princípio da vegetação. Kant falará, na *KdU*, em “análogo à vida”.

³⁵ “O conceito de uma coisa enquanto fim natural em si não é por isso um conceito constitutivo do entendimento, mas no entanto pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva para orientar a investigação sobre objetos desta espécie, segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral, (...)” (*KdU*, B 294-5).

³⁶ *KdU*, B 295-6.

algo pertencente à natureza,³⁷ de tal maneira que uma tal finalidade adquire aquela acepção já mencionada anteriormente, a saber: de projeção. Ou seja, ela é uma ideia do sujeito que julga a natureza. Kant exemplifica:

É conhecido como aqueles que praticam a dissecação de vegetais e animais, para pesquisar a sua estrutura e poder descortinar as razões, pelas quais, e com que fim, lhes foram dadas, uma tal disposição e ligação das partes e precisamente esta forma interna, aceitam como absolutamente necessária aquela máxima, segundo a qual nada é em vão numa tal criatura e assim lhe dão validade como sendo o princípio da doutrina universal da natureza: nada acontece por acaso. (*KdU*, B 296)

Dessa feita, se não considerarmos que nada acontece por acaso ficamos sem um “fio orientador para a observação desta espécie de coisas da natureza (...)”, quer dizer, resta-nos apenas o mero mecanismo, que, como nos diz Kant, é insuficiente. Aliás, podemos afirmar que este embota nossa concepção da natureza. Assim, como essa mera leitura mecânica obstava nosso julgamento da natureza, eis que se mostra imprescindível a lermos à guisa de uma obra de arte, pois, como vimos, “a beleza nos leva à ideia de sistema na natureza”.³⁸ Acatemos, pois, a seguinte máxima: “Tudo no mundo é bom para alguma coisa”.³⁹ E é de veras interessante esta ideia de “sistema na natureza”, uma vez que ela parece ir além de uma mera propedêutica.

Entrementes, parece-nos sobremaneira pertinente a posição externada por A. Marques, segundo a qual a segunda parte da *KdU* já aponta para um sistema, e não uma mera propedêutica. Nos termos de Marques:

Assim, se a Terceira Crítica expõe também, na sua segunda parte o sistema da filosofia e não já simplesmente uma mera tópica sistemática ou as condições formais que determinam a constituição de um sistema completo da razão é porque ela encerra, como resultado final, formulações sistemáticas da estrutura do espírito e dos domínios em que este exerce a sua atividade, os quais serão, eles próprios, elaborados e articulados, apesar da sua <<disparidade>>. (Marques, 1987, p. 28)

³⁷ Como Kant nos diz já na Primeira Crítica, *não há nada na experiência* que possua aqueles dois critérios de apoditicidade, quais sejam: universalidade e necessidade. Aliás, “a experiência é a mãe das aparências”.

³⁸ *KdU*, B 77.

³⁹ *KdU*, B 300.

Assim, à luz da acepção kantiana do conceito de sistema da razão pura, pela qual este é “todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático”,⁴⁰ vemos aqui, então, o caráter sistemático de seu pensamento, o que aliás justifica sua indignação ante Fichte, a qual aparece em sua “declaração acerca da doutrina-da-ciência de Fichte”, com data de 7 de agosto de 1799; isso porque Fichte atribui a Kant apenas a tarefa de estabelecer uma propedêutica, quando na verdade o próprio Kant teria considerado o caráter sistemático de seu pensamento. De qualquer maneira, aparte tais discussões, não deixa de ser impressionante que tal sistematicidade seja advinda precisamente do princípio de finalidade, ou, ainda, inicialmente, da ideia de beleza. Outrossim, apesar de tudo, tal metafísica como sistema (ciência) subsumirá a propedêutica precedente.

Sendo assim, concluindo então a questão referente ao conceito de fim natural, dizemos, pois, que a ideia de organismo é o elemento por ele responsável, quer dizer, este nos leva a considerar a natureza em suas produções como fim natural; ou, ainda, só para aludirmos à tese perfilhada por A. Marques, o conceito de organismo nos dá um sistema da natureza (segundo a regra dos fins): nada na natureza é em vão. Como nos diz Kant:

E temos o direito, e mesmo o dever, através do exemplo que a natureza nos dá nos seus produtos orgânicos, de nada esperar dela e das suas leis senão aquilo que é conforme a fins no seu todo. (*KdU*, B 301)

Assim, esse será o princípio do juízo de reflexão usado como *Leitfaden*, “segundo uma nova ordem legisladora”, ou seja, uma ordem outra que não aquela do nosso entendimento. Agora, podemos pôr a seguinte interrogação: como Kant adequa essa nova legislação reflexionante com a ordem legisladora do entendimento? Essa será, pois, a questão abordada no próximo ponto.

Sobre o lugar do juízo de reflexão teleológico no sistema transcendental

A questão primeira colocada por Kant na “doutrina do método da faculdade de juízo teleológica” concerne mais especificamente ao lugar que deverá ser ocupado pela teleologia, ou seja, deverá ela ser colocada

⁴⁰ *KrV*, B 869.

como parte da ciência da natureza ou da teologia natural? Com efeito, à teologia natural ela certamente não cabe, uma vez que, como ele demonstrou anteriormente (Kant, *KdU*, § 68), um julgamento teleológico dos objetos da natureza não deve ser confundido “com o estudo de Deus e por isso com uma dedução teológica”. Não, é claro, que tal espécie de dedução não tenha sido feita, pois, como se sabe, ela figura nas *vias* que visam a “demonstrar” a existência de Deus de S. Tomás, mais especificamente na quinta via, que, pela ideia de finalidade, afirma haver nas coisas uma ordem, em que tudo se dirige a um fim. Em suma, há uma inteligência que conduz as coisas, isto é, há um Deus. Resumidamente, podemos dizer que é indevido esse uso da ideia de finalidade, uma vez que isso foge ao âmbito de um juízo determinante, ou, ainda, serve apenas como um mero princípio regulativo (portanto, não constitutivo), não possuindo um domínio que lhe seja próprio.

Com efeito, a anterior distinção entre juízo determinante (ligado aos princípios constitutivos) e juízo reflexionante (ligado aos princípios regulativos) torna claro, por sua vez, que não cabe a um juízo teleológico ser parte integrante de uma ciência da natureza, visto que esta faz uso de princípios determinantes que, em última instância, fundamentam-se objetivamente na própria natureza. Assim, como foi também mencionado anteriormente por Kant, a teleologia não nos dá a conhecer a natureza plenamente, ou seja, é apenas um fio condutor na investigação desta. Assim, a teleologia restringe-se ao âmbito da crítica, apontando dessa maneira o método que deve ser observado em um julgamento da natureza referente aos princípios das causas finais. Dito de outra forma, mostra-se ela imprescindível em uma busca da conformidade a fins da natureza, uma vez que apenas um simples princípio mecânico não nos dá essa mesma conformidade, de tal forma que esse princípio mecânico deve sempre estar subsumido ao teleológico. Como dirá Kant:

Por isso para que o investigador da natureza não trabalhe simplesmente em vão, tem que, quando ajuizar coisas cujo conceito é inquestionavelmente fundado como fins da natureza (seres organizados), colocar como fundamento sempre uma qualquer organização original, a qual utilize aquele próprio mecanismo para produzir outras formas organizadas ou para desenvolver as suas próprias em novas formas (que contudo sempre decorrem daquele fim e em conformidade com ele). (*KdU*, B 367)

Em resumo, ajuizamos teleologicamente o mecanismo, pois o mero mecanismo não nos permite colocar fins, “e o nosso entendimento só compreende as coisas como fins”(Cf. *KdU*, B 372).

Não obstante, é nesse contexto que vem à baila um outro conceito extremamente importante, qual seja, o de técnica da natureza, o qual está intimamente ligado à ideia de um princípio dos fins da natureza, ou, enfim, ao princípio da teleologia.

De qualquer maneira, considera-se (para a faculdade do juízo reflexionante) o homem como sendo o último fim da natureza, uma vez que é em relação a ele que todas as demais coisas são consideradas em um sistema de fins. Com efeito, há dois fins no homem que estão em relação com a natureza, dispostos por Kant da seguinte maneira:

1. fim satisfeito pela natureza em sua beneficência <felicidade>;
2. habilidade para toda a espécie de fins de tal forma que a natureza possa ser utilizada pelo homem <cultura>.

Quanto à felicidade, para sermos mais precisos, podemos dizer com Kant que ela é “a mera ideia de um estado, à qual ele quer adequar este último sob condições simplesmente empíricas (o que é impossível)”. Este é, na verdade, segundo ele, um conceito vacilante, em que os fins são arbitrários e meramente subjetivos.

Em verdade, o homem é o último fim na natureza (bem como o senhor desta) por ser aquele que possui entendimento, ou seja, pode colocar a si mesmo fins.⁴¹ Entretanto, isso requer uma condição, a saber, conferir à natureza e a si mesmo uma referência a fins que o torne independente na natureza, ou seja, um fim terminal.

Dessa feita, onde, em relação ao homem, devemos colocar o último fim na natureza é algo que nos será concedido saber apartando de todas as condições impostas pela natureza. Isso exclui, então, a dita felicidade na terra, visto que esta é entendida como a satisfação de todos os fins na terra, ou seja, acaba por afastá-lo da possibilidade de colocar um fim terminal a si mesmo.

Dito de outra forma, a cultura é o último fim por ele aventado, sendo que aqui devemos atentar para o fato de que nem toda a cultura insere-se nesse produto. Kant cita como exemplo a cultura da habilidade, que se desenvolve consoante a desigualdade entre os homens (uns trabalham para que outros dediquem ao ócio). Na definição de Kant, a cultura da habilidade é uma “condição subjetiva da aptidão para a promoção de fins em geral...”, isto é, visa a atender interesses dados pela própria natu-

⁴¹ Ou seja, assim como o homem é a única criatura que age segundo a “representação de leis”, ele também é única criatura que age conforme a “representação de um fim”.

reza, o que, em última análise, é causa do luxo e da miséria. Aliás, a miséria cresce proporcionalmente com o crescimento dessa espécie de cultura.

Finalmente, a essa cultura Kant opõe a cultura da disciplina, que possui função negativa e visa a libertar o homem (sua vontade) das inclinações. Aqui elogia ele as belas artes e a ciência, pois estas (ainda que não tornem o homem moralmente melhor - pois a moralidade não é imposta de fora)⁴² o tornam civilizado, ou seja, ajudam-no a afastar-se da tirania dos sentidos, preparando-o “para um domínio, no qual só a razão deve mandar”.

Do juízo teleológico como “propedêutica para a verdadeira teologia” (teologia moral)

Em sua derradeira *Kritik*, Kant volta a insistir em uma crítica a certos sistemas que visam a demonstrar a existência de Deus. Uma das supostas demonstrações ocorreria na teologia física (*Physiktheologie*); com efeito, esta pretende, mediante fins encontrados na natureza, deduzir a existência de um criador da mesma. Contudo, ela pretende encontrar na natureza mesma (conhecer empiricamente) tais fins. Uma teologia moral, por outro lado, buscaria inferir tais causas “a partir do fim moral de seres racionais na natureza (que pode ser conhecido *a priori*)”,⁴³ que Kant denominará em sua *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,⁴⁴ de conhecimento prático.⁴⁵

Entretanto, a insuficiência de uma teologia física é manifesta. Em verdade, ela está restrita aos fenômenos da natureza, pelo que lhe é vedado descortinar “o fim para o qual a própria natureza existe”, visto este estar situado fora dela. Para tanto, é requerido o juízo teleológico, que submete “o mecanismo da natureza à arquetônica de um autor inteligente do mundo”.⁴⁶ Assim, a natureza jamais nos facultará apreendê-la em sua totalidade para daí extrairmos uma causa sua; isso nos levaria, inclusive, às antinomias. Portanto, não podemos teoricamente nos elevar

⁴² Aliás, como nos diz Gadamer em *Verdade e método*, Kant “purificou a ética de todos os momentos estéticos e sentimentais...” (Gadamer, 1998, A 46, p. 90).

⁴³ *KdU*, B 400.

⁴⁴ Doravante *GMS*.

⁴⁵ *Praktische Erkenntnis*. A relação entre uma teologia física e uma teologia moral ocorreria da seguinte forma: a teologia moral surge do “conhecimento” das causas físicas do mundo, quer dizer, a tais causas atribuímos uma causa primeira, a saber, uma causa moral.

⁴⁶ *KdU*, B 402.

para além da natureza em busca de sua causa, pois precisaríamos ter um conhecimento absoluto dos efeitos para chegar ao conceito de causa primeira, ou, ainda, precisaríamos da onisciência para regredir na cadeia causal até a causa primeira. Essa é a tentativa da prova físico-teológica, que Kant já refutara na *KrV* (cf. B 648), muito embora alimentasse por ela uma certa simpatia.

No plano da teologia moral, o homem, considerado enquanto ser racional, é o fundamento da existência de todas as demais criaturas, pois é justamente ele quem coloca na natureza o princípio de finalidade; ou seja, sem ele “a inteira criação seria um simples deserto, inútil e sem um fim terminal”.⁴⁷ Dessa feita, é o homem o fim terminal da criação por ser justamente ele quem dá um fundamento racional (prático) pelo qual a natureza terá de concordar com a felicidade proposta no plano moral (soberano bem moral derivado). Com efeito, aqui a felicidade está intimamente ligada à ideia de liberdade da faculdade de apetição, ou seja, a uma boa vontade (*Wille*). Nas palavras de Kant, “só uma boa vontade é aquilo pelo qual unicamente a sua existência pode ter um valor absoluto e em relação ao qual a existência do mundo pode ter um fim terminal”.⁴⁸ Assim, o homem é um fim terminal quando livre, isto é, quando age segundo a representação de leis. Aqui volta, pois, aquela questão inicial à *GMS*: de que servem os talentos (úteis) se não há uma boa vontade os conduzindo?

Dessa maneira, enquanto ser moral, o homem poderá ser considerado um fim terminal, ou, ainda, o “fim da criação”. Assim, a simples teleologia física (embora sendo um uso devido de nossa faculdade de julgar reflexionante) não nos permite saltar dos fins da natureza a uma causa inteligente do mundo, o que será permitido pela consideração do homem “como legislador que comanda num reino moral dos fins”.⁴⁹ É exatamente dessa maneira que partimos para a teleologia moral, tendo em vista que a disposição moral em nós nos exorta a considerar a natureza como se houvesse uma causa suprema sua, quer dizer, como se a natureza fosse uma obra criada a partir de princípios morais oriundos de um ser moral. Assim, diz-nos o autor, *ipsis literis*, que:

Existe uma teleologia física, a qual fornece à nossa faculdade de juízo teórico-reflexiva, um argumento suficiente para admitir a existência de

⁴⁷ *KdU*, B 410. A propósito, não haveria sequer beleza, uma vez que esta não reside no objeto, mas no comprazimento oriundo da harmoniosa relação entre imaginação e entendimento.

⁴⁸ *KdU*, B 412.

⁴⁹ *KdU*, B 413.

uma causa do mundo inteligente. Contudo encontramos também em nós mesmos, e sobretudo no conceito de um ser racional dotado de liberdade (da sua causalidade), uma teleologia moral, a qual porém, como determina *a priori* a relação final em nós mesmos com a sua própria lei e por conseguinte pode ser conhecida como necessária, não necessita, para esta interna conformidade a leis, de qualquer causa fora de nós. (*KdU*, B 418-419)

Assim, a teleologia moral independe de uma causa inteligente transcendente ao sujeito, uma vez que esta é postulada por um agente moral consciente da lei. Aliás, postulamos Deus com todos os seus predicados ontológicos, tais quais a onisciência [“para que assim até mesmo a mais íntima das atitudes (que constitui o verdadeiro valor moral das ações dos seres racionais) não lhe seja oculta”],⁵⁰ onipotência (“para que possa tornar adequada a este fim supremo toda a natureza”)⁵¹ etc. Ou seja, esses e os demais predicados acompanham a ideia de um soberano bem originário / primordial (Deus), advinda da autonomia da vontade humana racional, quer dizer, por ela postulada. Isso porque Kant afirma que há apenas três ideias puras da razão: Deus, liberdade e imortalidade da alma, sendo que a única que possui realidade objetiva (ainda que prática) é a liberdade; esta nos conduz às outras duas (Cf. *KpV*, A 5-6). Assim, podemos afirmar que a ideia de Deus deriva da moralidade, mas não é seu fundamento. A moral conduz à religião. Dito de outra maneira, a moral não precisa da representação de um fim (que precederia a vontade, ferindo o princípio da autonomia), mas pode fazer referência a um tal fim. Como nos dirá Kant:

Da moral, porém, promana um fim; pois não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão ‘que resultará deste nosso reto agir’, e para que – na suposição de que tal não estivesse de todo em nosso poder – poderíamos dirigir como para um fim o nosso fazer e deixar de maneira a com ele pelo menos concordar. (...) A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem. (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*⁵²)

⁵⁰ *KdU*, B 414.

⁵¹ *KdU*, B 414.

⁵² In: *Kants gesammelte Schriften*, Ak VI, 5 s.

De qualquer forma, uma teleologia moral independe de uma causa inteligente transcendente ao homem, muito embora ela engendre a ideia de uma tal causa alicerçada ao princípio da autonomia da vontade. Assim, no que diz respeito ao resgate de uma teologia moral, Kant dá os seguintes passos.

1°. Dadas certas coisas contingentes, buscamos, como causa sua, algo que lhes seja diferente, isto é, algo incondicionado e necessário. Com efeito, essa suprema causa produtora age consoante fins, ou, ainda, intenções; logo, deve ser um Ser inteligente;

2°. Se há um fim terminal, este é aquele ser racional do mundo sob leis morais. Sem um ser racional que possa dar valor às coisas, não há também nada de valor na natureza;

3°. A lei moral obriga-nos, por si mesma, ao bom supremo no mundo. A felicidade é posta aqui por Kant como aquela “condição subjetiva sob a qual o homem pode colocar um fim terminal”, sendo que ela tem como condição objetiva o merecimento (pelo agir moral) de ser feliz.

Com efeito, Deus surge aqui justamente da impossibilidade de representarmos estas duas condições (subjetiva / objetiva) como sendo ligadas apenas por causas naturais, ou seja, precisamos também de “uma causa do mundo moral (um autor do mundo) para nos propormos um fim terminal conforme à lei moral”.⁵³ Dito de outra maneira,

... a ideia de um fim de todas as coisas não tem origem no raciocínio sobre o curso físico das coisas do universo, porém sobre o curso moral das coisas no mundo, unicamente sendo causada por ele, este último curso só pode ser relacionado com o supra-sensível (compreensível apenas na esfera da moralidade), de que é parte a ideia da eternidade. (*Das Ende aller Dinge*⁵⁴)

Entrementes, no plano dessa discussão, vêm a lume os seguintes conceitos: fé, opinião e saber.

⁵³ *KdU*, B 424.

⁵⁴ In: *Kants gesammelte Schriften*, Ak VIII, 328.

Conceitos elementares a uma teologia moral

Antes de entrarmos na distinção entre fé, opinião e saber, faz-se necessário distinguirmos convicção de persuasão. Ora, quanto ao primeiro conceito, Kant nos diz que ele pode ocorrer de duas formas:

1^a. Por demonstração empírica: temos, aqui, o conhecimento (saber) propriamente dito;

2^a. Por demonstração de algo a partir de princípios *a priori*. É o que ocorre com a teologia moral.

Com efeito, dizemos que a convicção vale subjetiva e objetivamente.

Em contrapartida, a persuasão apenas seduz, quer dizer, está arraigada a argumentos sofisticados e frágeis. Isso se justifica pela tentação que é, a partir da organização encontrada na natureza, dar um passo a mais e afirmar que há uma causa suprema para essa mesma organização. Mas isso se revela um terrível engano, uma vez que tal passo (apenas um passo) transcende nossa faculdade de conhecimento (seus limites). Será tarefa da filosofia transcendental apontar para aquilo que é convicção e para aquilo que é persuasão nas ditas argumentações que visam a comprovar a existência de um Ser supremo.

Dessa feita, voltando àquela distinção entre as três espécies de *res cognoscibilis* (*opinabile*, *scibile* e *mere credibile*),⁵⁵ dizemos que a opinião é insuficiente subjetiva e objetivamente,⁵⁶ quer dizer, não há convicção quanto a ela. Kant nos dá, quanto à opinião, o seguinte exemplo: “admitir habitantes doutro planeta, dotados de razão, é uma coisa de opinião, já que se pudéssemos aproximar-nos deles – o que em si é possível – saberíamos pela experiência se eles existem ou não. Mas a verdade é que jamais nos aproximaremos assim deles e desse modo ficaremos no mero opinar”.⁵⁷ Em contrapartida, o saber possui o status de conhecimento suficiente subjetiva e objetivamente. Corresponde ele ao uso teórico da razão. A realidade objetiva de seus objetos pode ser demonstrada pela experiência, uma vez que há uma intuição empírica correspondente. Com efeito, a *KrV* responde exatamente a esta interrogação da razão: “que posso saber?” Assim, no saber a convicção é obtida por uma

⁵⁵ Notadamente de *opinião*, *fatos* e *fé*.

⁵⁶ Cf. *KrV*, B 851, e *KdU*, B 455.

⁵⁷ *KdU*, B 455.

demonstração empírica. Agora, quanto à fé, dizemos que não há, em hipótese alguma, experiência possível quanto aos seus objetos (coisas de fé). Desta feita, ela obedece, segundo Kant, à seguinte divisão: fé doutrinal (Cf. *KrV*), ou credulidade (Cf. *KdU*), e fé moral. Não obstante, essa distinção entre credulidade e fé moral é essencial à teologia moral aqui apresentada. Assim, a mera credulidade seria válida subjetivamente, mas não objetivamente. Dito de outra forma, ela corresponderia apenas à persuasão; como exemplo desta “fé doutrinal” citamos a fé cega nas escrituras. Por outro lado, a fé moral (racional) tem por objetos somente “objetos da razão pura”, aqui da razão prática pura.⁵⁸ Assim, de um ponto de vista teórico, aquelas três ideias da razão prática (Deus,⁵⁹ liberdade e imortalidade da alma) são inacessíveis. Aliás, no âmbito do uso teórico da razão no que concerne a essas únicas ideias puras da razão (bem como de todas as questões metafísicas), devemos nos portar como o *hómois phytó* de Aristóteles, ou seja, devemos calar. Contudo, no plano da moralidade é inclusive necessário postularmos tais ideias. Assim, diz-nos Kant:

A fé (como *habitus*, não como *actus*) é o modo de interpretação moral da razão na adesão daquilo, que para o conhecimento teórico é inacessível. Ela é por isso o princípio permanente do ânimo que consiste em admitir como verdadeiro aquilo que é necessário pressupor como condição da possibilidade do supremo fim terminal e moral ... (*KdU*, B 462)

Dito de outra maneira, a fé constitui uma “confiança” no que diz respeito à obtenção de um fim que deve ser fomentado, muito embora somente uma razão demasiadamente jactanciosa considere-o como sendo algo teoricamente “descortinável”. Daí, pois, a necessidade da fé moral. Entretanto, voltamos a dizer, essa fé não se identifica com uma mera credulidade (fé histórica / doutrinal), uma vez que esta parte de algo meramente contingente. Em contrapartida, a fé moral toma como ponto

⁵⁸ “De todo diferente é o caso da fé moral, pois agora é absolutamente necessário que alguma coisa aconteça, a saber, que eu obedeça, em todos os pontos, à lei moral. O fim está inevitavelmente fixado e só há uma condição possível, no meu ponto de vista, que permite a este fim concordar com todos os outros fins e lhe dá assim um valor prático: é que há um Deus e um mundo futuro.” (*KrV*, B 856)

⁵⁹ Deus, a partir da distinção estabelecida por Kant entre ideia e ideal, passa a ser denominado de ideal da razão, visto que ele é “a representação de um ente individual com adequado a uma ideia”, sendo esta “propriamente um conceito da razão” (Cf. *KdU*, B 54), aqui, neste caso em particular, a ideia de moralidade.

de partida princípios *a priori* da moralidade.⁶⁰ Isso nos mostra o porquê da insuficiência da simples teleologia e da necessidade de uma intervenção moral. Assim, a teleologia apenas corrobora aquele fim imposto pela moralidade. Como nos diz Kant :

Mas o fato de haver, no mundo efetivo, para os seres racionais, uma rica matéria para a teleologia física (o que não seria até necessário), serve ao argumento moral para a confirmação desejada, na medida em que a natureza pode apresentar algo de análogo às ideias (morais) da razão. (*KdU*, B 474)

Dessa feita, a fé moral está fundada na própria razão prática pura,⁶¹ sendo uma exigência da razão postular as ideias oriundas da moralidade. A extensa passagem que passaremos a citar esclarece apropriadamente o ponto em discussão. Ei-la:

Pelo contrário, a pura fé racional nunca pode transformar-se num saber através de todos os dados naturais da razão e da experiência, porque o fundamento do ter por verdadeiro é aqui simplesmente subjetivo, a saber, é uma exigência necessária da razão (e, enquanto houver homens, existirá sempre) pressupor, mas não demonstrar a existência de um ser supremo. (...) Uma pura fé racional é, pois, o poste indicador ou a bússola pela qual o pensador especulativo se orienta nas suas incursões racionais no campo dos objetos supra-sensíveis, e que pode mostrar ao homem de razão comum e, no entanto (moralmente), sã, o seu caminho de todo adequado à completa finalidade de sua determinação, tanto do ponto de vista teórico como prático (...). O conceito de Deus e até a convicção da sua existência só podem encontrar-se na razão, só dela promanam e não nos advêm nem por inspiração, nem por uma notícia dada mesmo pela maior autoridade. (*Que significa orientar-se no pensamento?*, 1995, A 319-320, p. 48-49)

Nisso vemos que a fé racional é tão intensa quanto o saber, pois ambos guardam uma convicção quanto aos seus respectivos objetos. Assim, passamos a ter uma convicção no que tange aos objetos da fé racional, a saber, liberdade da vontade, imortalidade da alma e existência

⁶⁰ “os objetos que têm de ser pensados *a priori* em relação ao uso conforme ao dever [*pflichtmäßigen Gebrauch*] da razão pura prática (...), mas que são transcendentais para o uso teórico da mesma, são *coisas de fé*” (*KdU*, B 457). Estas “coisas de fé” são postuladas pela razão prática.

⁶¹ Isso porque “apenas uma fé racional é aquela que não se funda em outros dados senão aqueles que estão contidos na razão pura” (Cf. *O que significa orientar-se no pensamento?* In: Kant, *Textos seletos*, p. 86).

de Deus. Esses são, pois, postulados, isto é, não precisam ser conhecidos teoricamente. Desse modo, a liberdade da vontade corresponde ao homem considerado enquanto *noumenon*, quer dizer, ela acompanha a distinção entre fenômeno (homem empiricamente determinado) e coisa em si (homem determinado pela lei independentemente de qualquer inclinação). Ou seja, pela consciência da lei moral temos consciência de nossa própria liberdade, uma vez que temos consciência de uma lei que é nossa (agimos, dessa maneira, pela representação de leis). Quanto à imortalidade da alma, dizemos que ela é a completa conformidade das intenções à lei, somente possível no reino dos fins. Com efeito, uma tal conformidade, como assevera Kant (Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*,⁶² A 219-220), só pode ser encontrada num progresso *ad infinitum*.

Dessa feita, sabemos que, para que nossa ideia de moralidade não seja uma vã quimera, devemos fomentar a realização do soberano bem moral, no qual há a união da perfeição moral e da felicidade absoluta que lhe é correspondente. Contudo, isso exige a imortalidade da alma, visto que a plena realização do ideal moral só é possível no infinito; é esse exatamente o caráter infinitista da moral kantiana. Em outras palavras, a moralidade é uma perfeição, de tal maneira que nenhuma criatura empírica pode, pois, atingi-la. Postulamos, assim, um progresso infinito, o que implica a imortalidade da alma;⁶³ essa é *conditio sine qua non* da realização do supremo bem moral, uma vez que ela garante a realização da perfeição moral do homem. Dessa forma, é nesse sentido que os postulados são objeto de fé, e não de saber. Agora, quanto ao postulado da existência de Deus, podemos afirmar que as provas referentes à existência de Deus permanecem sem validade para Kant (pelo menos no plano teórico / especulativo da razão).⁶⁴

Entretanto, no plano moral, Deus é um objeto necessário da vontade (*Wille*). Esta o postula. Nesse sentido, Ele (Deus) não afeta a autonomia da vontade (ele é concedido por uma vontade moralmente determinada). Diz-nos Kant:

⁶² Doravante *KpV*.

⁶³ Veja-se aqui o papel da esperança na filosofia moral de Kant. “Se faço o que devo fazer o que me é permitido *esperar*?” Essa é, pois, uma esperança racionalmente (sob o ponto de vista prático) justificada.

⁶⁴ Seja uma *prova ontológica* (que parte do conceito de perfeição para “demonstrar” a existência de Deus), seja uma *prova cosmológica* (que parte da ideia de que há uma primeira causa para o mundo) ou uma *prova físico-teológica* (que parte de uma “evidência” empírica acerca de uma inteligência conduzindo a natureza).

Por mais longe que a razão prática tenha o direito de nos conduzir, não consideramos as acções obrigatórias por serem mandamentos de Deus; pelo contrário, considerá-las-emos mandamentos divinos porque nos sentimos interiormente obrigados a elas (*KrV*, B 847).

Assim, o mais apropriado não é afirmarmos que “há um Deus”, mas sim: “quero que haja um Deus” (Cf. *KpV*, A 258), donde concluímos que postular a imortalidade da alma e a existência de Deus é o resultado do exercício de nossa liberdade moral.

Agora, podemos nos perguntar novamente pelo papel da finalidade material⁶⁵ no plano desta fundamentação de uma teologia moral. Ora, vimos que “a razão vê-se forçada a admitir um tal criador, assim como a vida num mundo que temos de encarar como futuro ou a considerar as leis morais como vãs quimeras (...)”.⁶⁶ Todavia, aqui são valiosos os conceitos de merecimento e esperança, mormente no que tange à realização do soberano bem moral. Assim, a contiguidade destes conceitos se revela pelo fato de que, como vimos, o soberano bem moral constitui-se da conjunção entre a perfeição moral (somente realizável num mundo que temos de encarar como futuro) e a felicidade suprema correspondente a uma tal perfeição, sendo que tal junção ocorre pela intervenção de um ser que postulamos como existente (Deus).

Postula-se assim igualmente a existência de uma causa da natureza no seu conjunto, distinta da natureza, a qual contém o princípio desta conexão, a saber, da concordância exata da felicidade e da moralidade. (*KpV*, A 225)

Dessa feita, dizemos, então, que o soberano bem moral só é possível “enquanto se admite uma causa suprema da natureza que tem uma causalidade conforme à disposição (*Gesinnung*) moral”, sendo essa admissão a fé racional / moral propriamente dita, pois ela brota de princípios *a priori* da moralidade, isto é, a fé racional se nos apresenta como uma espécie de apanágio da razão pura prática.

Assim sendo, o soberano bem moral possui duas partes distintas: moralidade e felicidade. Logo, o bem absoluto não é a felicidade apenas, mas esta distribuída proporcionalmente àquela (consoante o mérito). Em suma, só atinge o soberano bem moral aquele que age moralmente, ou

⁶⁵ Aqui, no âmbito do juízo teleológico, falamos de uma finalidade material, porque esta implica um fim (aqui moral). Por outro lado, a finalidade formal de um juízo estético não se refere a fim algum (*finalidade sem fim*).

⁶⁶ *KrV*, B 839.

seja, sua consecução implica o merecimento. Dito de outra maneira, o agir moral nobilita o homem, garantindo a ele a esperança de habitar numa eternidade (aquém do espaço e do tempo, visto que estas formas caracterizam o elo do homem com o mundo sensível) que Kant denominará de reino dos fins, reino de Deus, mundo moral etc.⁶⁷ Isso nos leva à conclusão de que “o propósito final da criação é moral; é o *summum bonum*” (Beck, 1984, p. 277), pois, embora seja desnecessária a representação de um fim que anteceda a vontade, esta se refere necessariamente a um tal fim (este como consequência das máximas morais).⁶⁸

Mas embora a moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de um fim que tivesse que proceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência necessária a um tal fim, a saber, não como fundamento, mas como às necessárias consequências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis. (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*⁶⁹)

Assim, voltamos àquela interrogação: “se faço o que devo fazer, o que me é dado esperar?” Ora, o merecimento oriundo do fazer o que se deve fazer garante a esperança de uma realização plena da moralidade em um progresso *ad infinitum*. Na seguinte passagem, isso se faz evidente, ainda que aqui Kant não faça qualquer alusão ao juízo teleológico:

A santidade dos costumes está-lhes já indicada nesta vida como a regra, mas a felicidade a ela proporcionada, a beatitude, é representada apenas como atingível numa eternidade; porque a santidade deve ser sempre em toda a condição o arquétipo da sua conduta e o progresso em direção a ela é já possível e necessário nesta vida... (*KpV*, A 232)

Na passagem acima vemos que “é já possível e necessário nesta vida” o progresso rumo à realização do soberano bem moral, quer dizer, disso depreende-se que o uso prático da razão nos permite encarar o mundo como favorável à realização da felicidade absoluta na eternidade (ligada, é claro, à perfeição moral). Com efeito, isso fica claro com o juízo teleológico, pois Kant já considera que a partir do “arquétipo” de moralidade (personalidade / santidade) o homem é exortado a agir mo-

⁶⁷ A possibilidade do soberano bem derivado jaz na possibilidade de um mundo inteligível governado por um ser moral poderoso o suficiente para conceder felicidade proporcional à moralidade (Cf. *KpV*, A 215). Postulamos, pois, Deus como causa da exata concordância da felicidade e da moralidade (reino dos fins).

⁶⁸ Kant afasta a teonomia em prol da autonomia.

⁶⁹ In: *Kants gesammelte Schriften*, Ak VI, 4.

ralmente na natureza e nessa encontra um campo favorável a um tal agir, como se houvesse um sábio criador que a desenhasse consoante sua vontade puramente moral, para que assim nos fosse concedido agir de acordo com os ditames da razão sem os obstáculos de uma natureza considerada mecanicamente; por isso a julgamos do ponto de vista do juízo de reflexão teleológico. O juízo determinante se mostra ineficaz em um tão elevado terreno: o da moralidade que nos conduz à teologia moral. Assim, somos levados a praticamente conceber um outro entendimento⁷⁰ subjacente à natureza, pois só assim justifica-se a possibilidade da realização do soberano bem moral. Pensamos, dessa forma, o mundo como resultado de uma intenção, pois, se há uma intenção, há também um fim almejado, e, como tal intenção é moral (pois este sábio criador é um ser essencialmente moral), o fim só pode ser moral. É um dever, então, entrarmos em harmonia com essa vontade moral que criou o mundo consoante os mais elevados princípios da moralidade, pois somente assim seremos merecedores do fim último que nos é dado esperar. A finalidade na natureza já é um anúncio daquilo que está por vir em um mundo que só pode ser concebido como futuro, quer dizer, aqui se deixa de lado o saber para dar-se lugar à fé racional / moral, a partir da qual temos a convicção de que algo acontece porque algo *deve* acontecer.

Pelo que nos foi permitido perceber, a conformidade a fins se nos apresenta como uma nova espécie de legalidade do contingente, muito embora ela não seja cognoscível (em uma perspectiva teórica).

Dessa maneira, o resultado mais importante (ou um dos mais importantes) dessas elucubrações é o reencontro com a teologia, ainda que se trate de uma teologia purificada, ou, ainda, liberta dos dogmas históricos que só garantem a credulidade, e não a fé em um sentido forte: a fé racional (moral). Dito de outra forma, o novo uso que Kant faz da teleologia (afastando-se da acepção aristotélica, por exemplo) caracteriza uma nova abordagem no tocante à teologia. A tão citada quanto mal compreendida frase “tive de suprimir o saber para abrir lugar para a fé” é aqui uma asserção que adquire uma tonalidade especial, quer dizer, pela

⁷⁰ “Esse entendimento é admitido não como existente, mas é apenas uma ‘ideia’ da faculdade de julgar como condição de possibilidade de sua reflexão sobre a conexão do múltiplo. Esse entendimento como ideia é portanto projetado pela faculdade de julgar reflexionante como fundamento supra-sensível da unidade da natureza”. (Herrero, 1991, pp. 55-56)

distinção entre saber, credulidade, e fé moral abre-se espaço para aquela tendência infinita oriunda da razão: a conformidade a fins nos direciona para a plena realização do mais elevado ideal da razão, o soberano bem moral.

Em suma, a teleologia nos garante que há, na natureza, uma espécie de “encaminhamento” pelo qual nos fica permitido agir de tal maneira a nos tornarmos dignos de *esperar* pela realização do soberano bem moral, de tal forma que aquela passagem final da *KpV* aparece, aqui, com todo seu peso, quer dizer, com todo o peso que ela possui no pensamento de Kant:

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim. (*KpV*, A 288)

Dessa maneira, é exatamente em sua derradeira *Kritik* que Kant parece realizar plenamente este ideal, unindo essas “duas coisas” em uma, em um reino moral desvelado (mediante o juízo de reflexão) pela conformidade a fins da natureza (*Zweckmäßigkeit in der Natur*).

Referências bibliográficas

- AUXTER, T. *Kant's moral teleology*. Macon: Mercer, 1982.
- ATWELL, J. *Ends and principles in Kant's moral thought*. Dordrecht: M. Nijhoff Publishers, 1986.
- BARTUSCHAT, W. *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- GADAMER, H.G. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GREENE, T. M. “The historical context and religious significance of Kant's religion”. In: Kant, I. *Religion within the limits of reason alone*. New York: Harper & Row Publishers, 1960.
- HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, s/d.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1992.

- _____. *Kants gesammelte Schriften*. Berlim: W. de Gruyter, 1910-1966.
- _____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam, 2000.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 1998.
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Reclam, 1998.
- _____. Primeira introdução à Crítica da faculdade do juízo. In: *Dois introduções à Crítica da faculdade do juízo*. São Paulo: Edusp, 1995.
- _____. *Textos seletos* – edição bilíngue. Petrópolis: Vozes, 1985.
- MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Presença, 1987.
- ROSSI, P.; WREEN, M. (eds.). *Kant's philosophy of religion reconsidered*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- WOOD, A. *Kant's rational theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- _____. *Kant's moral religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- _____. "The interests of reason: From metaphysics to moral history". In: Yovel, Y. (ed). *Kant's practical philosophy reconsidered*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- _____. (ed.) *Kant's practical philosophy reconsidered*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- ZAMMITO, J.H. *The genesis of Kant's Critique of judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Resumo: Este artigo pretende investigar o papel da teleologia na filosofia de Immanuel Kant, enfocando sobretudo seu valor moral, isto é, como ela funciona para que se torne concebível o fim último (de jaez moral) do homem.

Palavras-chave: teleologia, moralidade, finalidade, juízo.

Abstract: This article intends to investigate the role of teleology in Immanuel Kant's Philosophy, focusing especially in its moral worth, that is, in how it works in order to make conceivable men's ultimate (moral) end.

Keywords: teleology, morality, finality, judgment.

«Técnica da Natureza». Reflexões em torno de um tópico kantiano

Leonel Ribeiro dos Santos

Universidade de Lisboa

«... wer kann der Natur ihr Geheimnis gänzlich ablocken?»
Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790) § 17; Ak V, 233

«... die grosse Künstlerin Natur (auch Vorsehung genannt) ...»
Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795)

1. Kant, pensador da técnica

É Kant um pensador da técnica? A pergunta, que sugere o título de uma já longínqua obra de Kostas Axelos a respeito de Marx (*Marx penseur de la technique*. Paris, 1961), pode parecer despropositada mesmo para os que estão habituados a lidar com a *res kantiana*. De facto, embora a expressão “técnica da natureza» (*Technik der Natur*) seja recorrente em vários parágrafos tanto da Primeira como da Segunda Parte da *Crítica do juízo* e insistente sobretudo na primeira versão da Introdução escrita para esta obra, este tópico, que estabelece ou sugere a estranha associação entre dois conceitos ou princípios muito diferentes ou mesmo antagónicos – a *natureza* e a *arte*, a *phýsis* e a *téchnê* –, tem merecido muito pouca atenção dos comentadores e intérpretes, sendo muito poucos os ensaios expressamente dedicados à sua explicitação e até mesmo a menção dele em obras e estudos sobre aquela obra de Kant. Chega a ter-se a sensação de que ele é evitado, talvez porque se perceba que se trata de um tema carregado de ambiguidades, cujo tratamento só pode ser incômodo e ao fim de contas pouco frutuoso.

Como explicação plausível para a pouca atenção concedida ao tópico poderia aduzir-se o facto de que, embora ele apareça obsessivamente na versão da Primeira Introdução escrita para a *Crítica*

do juízo, cujo texto completo, aliás, só muito tardiamente foi conhecido e publicado (1914), em contrapartida, na Introdução definitiva, ele quase se apaga, aparecendo apenas uma vez e de forma elíptica para apresentar as duas partes da obra.¹ Este quase desaparecimento do tópico no texto da Introdução efetiva da *Crítica do juízo*, que poderia ler-se como uma relativização da sua importância, tem certamente que ver, antes de mais, com o intuito de evitar aquela «desproporcionada prolixidade» que Kant aduzirá, na carta a Beck de 4 de Dezembro de 1792, como tendo sido a razão para o abandono da primeira versão da mesma,² prolixidade de que o tópico é, aliás, um dos principias responsáveis, dada a sua insistente recorrência, até nos títulos dessa peça, desde o primeiro ao último parágrafo; mas resulta por certo também da mudança de perspectiva do autor quanto à leitura que ele próprio fazia do propósito global da sua obra e da importância que atribuía aos diversos problemas de que ela tratava. Se, na *Segunda introdução*, prevalece uma leitura da obra que parece privilegiar o juízo estético em relação ao juízo teleológico e que tem como propósito maior revelar a capacidade daquele para permitir a «passagem» (*Übergang*) e a «mediação» (*Vermittlung*) entre o conceito

¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung VIII, Ak V, 192-293: «es sei, dass dieses <Darstellung (exhibitio) – dem Begriff eine korrespondierende Anschauung zur Seite zu stellen> durch unsere eigene Einbildungskraft geschehe, wie in der Kunst, wenn wir einen vorhergefassten Begriff von einem Gegenstande, der für uns Zweck ist, realisieren, oder durch die Natur, in der Technik derselben (wie bei organisierten Körpern), wenn wir ihr unseren Begriff vom Zweck zur Beurteilung ihres Produkts unterlegen; in welchem Falle nicht bloss Zweckmässigkeit der Natur in der Form des Dinges, sondern dieses ihr Produkt als Naturzweck vorgestellt wird.» Apesar de ser esta a única ocorrência da expressão no texto da Introdução definitiva, é muito significativa a analogia nela pressuposta entre Imaginação e Natureza, quanto ao modo respectivo de produzirem os seus produtos, a correspondência entre a *Einbildungskraft* (o princípio criador do espírito na Arte) e a *Bildungskraft* ou o *Bildungstrieb* (o princípio internamente criativo dos corpos organizados da Natureza). As obras de Kant, salvo indicação em contrário, são citadas pela Akademie-Ausgabe (Ak) dos *Kants gesammelte Schriften*, reeditados pela Walter de Gruyter (Berlim).

² «Einleitung..., die ich aber bloss wegen ihrer für den Text unproportionirten Weitläufigkeit verwarf, die mir aber noch Manches zur vollständigeren Einsicht des Begriffs einer Zweckmässigkeit der Natur beytragendes zu enthalten scheint.» Ak XI, 396. Kant envia o texto a Beck a 18 de agosto de 93 (Ak XI, 441). Beck fará dele um resumo no 2º volume do seu *Erläuternder Auszugs aus den kritischen Schriften des Herrn Pr. Kant* (Riga, 1794), pp. 541-590. A versão integral do texto foi publicada pela primeira vez por Otto Buek em 1914, no âmbito da ed. Cassirer das *Immanuel Kants Werke* (Berlin: Bruno Cassirer), Bd. V, 177-231. Na Akademie-Ausgabe, o texto, ao cuidado de G. Lehmann, integra o vol. XX, 193-251. Cito o texto da *Erste Einleitung* pela ed. que o mesmo Lehmann publicou na Felix Meiner (Hamburg, 1927, 1970, 1977), identificado como *EE*, L.

de natureza e o conceito de liberdade, na *Primeira introdução* parece prevalecer a preocupação com o «sistema da experiência», com o «sistema da natureza na infinita multiplicidade e heterogeneidade das suas formas e das suas leis empíricas», com o sistema até das faculdades e poderes do espírito e dos respectivos princípios transcendentais (o conceito de «sistema» é aí, tal como o de «técnica da natureza», também obsessivo); por conseguinte, sobressai nesta a dimensão heurística do princípio da «teleoformidade da natureza» (*Zweckmässigkeit der Natur*) e da própria ideia de «técnica da natureza», expressamente reconhecida nessa função.³ Sendo que, de resto, a ideia de «técnica da natureza» é equivalentemente dita pelos conceitos de «teleoformidade da natureza»⁴ ou de «teleologia da natureza», os quais talvez se apresentassem ao próprio autor, na reelaboração que à última hora empreendeu da Introdução, como suficientes e até como mais explícitos para dar conta do intuito e do conteúdo da sua obra.⁵

Ainda assim, como acima ficou dito, o tópico aparece – sob as fórmulas *Technik der Natur*, *Technik in der Natur* e *Technizism der Natur* – em vários momentos no corpo mesmo da obra, seja na Primeira seja na Segunda Parte, em desenvolvimentos que evocam, replicam ou explicitam os do abandonado texto da *Primeira Introdução*. E, embora a expressão «técnica da natureza», como disse, seja de facto e para todos os efeitos equivalente ao da «teleoformidade da natureza» e por esta subsumido, aquela evoca todavia contextos semânticos e temático-especulativos e faz soar harmônicos que a última deixa inexpressos. Explicitar alguns desses contextos e acordar alguns desses harmônicos é o

³ *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, II (ed. de G. Lehmann. Hamburg: Felix Meiner, 1977) pp. 11-12: «unser Begriff von einer Technik der Natur, als ein heuristisches Prinzip in Beurteilung derselben...» A avaliar também pela carta de Kant a Beck (18. Aug. 1793), em que lhe fala da Primeira Introdução: «Das Wesentliche jener Vorrede (welches etwa bis zur Hälfte des Mspts reichen möchte) geht auf die besondere und seltsame Voraussetzung unserer Vernunft; das die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Producte, eine Accomodation zu den Schranken unserer Urtheilskraft durch Einfalt und spürbare Einheit ihrer Gesetze, und Darstellung der unendlichen Verschiedenheit ihren Arten (species), nach einem gewissen Gesetz der Stetigkeit, welches uns die Verknüpfung derselben, unter wenig Gattungsbegriffe, möglich macht, gleichsam willkürlich und als Zweck für unsere Fassungskraft beliebt habe, nicht weil wir diese Zweckmässigkeit, als an sich nothwendig erkennen, sondern ihrer bedürftig, und so auch *a priori* anzunehmen und zu gebrauchen berechtigt sind, so weit wir damit auslangen können.» (Ak XI, 441). No texto da terceira *Crítica* a ideia da «técnica da natureza» como «um princípio heurístico» é explicitada no § 78 (Ak V, 411).

⁴ «ein Prinzip der Technik der Natur, mithin der Begriff einer Zweckmässigkeit, die man an ihr *a priori* voraussetzen muss.» *EE*, XII, L 57.

⁵ *EE*, II, L 9-10.

propósito deste ensaio, propósito que, todavia, aqui só parcialmente será cumprido.⁶

Entre os raros intérpretes que advertiram e apontaram a importância do tema, deve mencionar-se, antes de mais, o grande investigador e profundo conhecedor do *corpus* textual kantiano que foi Gerhard Lehmann. Num curto apontamento que ao tema dedicou⁷ – e que é, de resto, também um dos poucos ensaios explícitos que o mesmo tem merecido –, destaca a sua importância para se avaliar não só a intenção e alcance da terceira *Crítica* como também a relação desta obra com as reflexões mais tardias do filósofo, publicadas pelos editores sob o título de *Opus postumum*, e foi ao ponto de dizer que «Kant na realidade tinha em vista nada menos do que uma filosofia da técnica, uma crítica da razão técnica» e que, embora o filósofo não tenha executado essa ideia da mesma forma que o fez com a crítica da razão teórica e da razão prática, «só ela torna plenamente visível a conexão dos pensamentos fundamentais do criticismo».⁸

⁶ O presente texto corresponde, no essencial, a uma comunicação apresentada no III Colóquio Kant de Marília (São Paulo, Brasil), centrado na problemática da *crítica do juízo teleológico* e realizado entre 7 e 12 de Setembro de 2008. Reservamos para um posterior ensaio a análise do importante papel que o conceito de «técnica da natureza» desempenha nos debates da Segunda Parte da *Crítica do juízo* em torno do idealismo ou realismo da teleformidade da natureza, da antinomia entre a visão mecanicista e a visão teleológica da natureza e da possibilidade de reunir, precisamente mediante esse conceito, o princípio do mecanismo da matéria com o princípio teleológico, com proveito para a filosofia mas também, e antes de mais, para a própria investigação da natureza (veja-se, a propósito, o § 78, Ak V, 410, cujo título é: «Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur»).

⁷ Gerhard Lehmann, «Die Technik der Natur», in: *Idem, Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants* (Berlim: W. de Gruyter, 1969) pp. 289-294. O mesmo Lehmann, editor da *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (Hamburg: Felix Meiner, 1927, 1970, 1977), na «Einleitung» que escreve para a 2ª ed. desta peça, destaca a recorrência do tópico e a sua importância para se compreender a relação da obra de 1790 com as reflexões kantianas do *Opus postumum* sobre o «organismo» e a «organische Technik» (pp. xviii e xxi). Também Helga Mertens, no seu *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft* (München, 1975), analisa o tópico sobretudo a propósito do comentário do VII capítulo da «Primeira Introdução», intitulado «Von der Technik der Urteilskraft als dem Grunde der Idee einer Technik der Natur» (pp. 115-124). Mas, ao contrário de Lehmann, que sublinha os aspectos de fecundidade do tema para se compreender a coerência da filosofia transcendental, Mertens aponta sobretudo as dificuldades, obscuridades e problematicidade que o envolvem.

⁸ «Kant in der Tat nicht geringeres vor Augen hatte als eine Philosophie der Technik, eine Kritik der technischen Vernunft» (*Ibid.*, 294). E noutro lugar: «Es zeigt sich [...] im Hintergrunde beider Werke, der Kritik der Urteilskraft und des Nachlasswerkes, die Idee einer Kritik der technischen Vernunft, die Kant nicht in gleicher Weise ausgeführt hat

Mais recentemente, o tema foi abordado em dois ensaios, um de Fiona Hughes,⁹ o outro de Ulrike Santozki.¹⁰ Neste último, privilegia-se a gênese do tópico e seus antecedentes na história filosófica, pondo-se nomeadamente em destaque a origem do conceito no estoicismo latino e na tradição galênico-hipocrática. De facto, Cícero não só usa a expressão “*ars naturae*”, como desenvolve sob várias formas a ideia segundo a qual «*omnis natura artificiosa est*».¹¹ E, na mesma linha, Sêneca fala da arte natural das abelhas na construção dos seus habitáculos e das aranhas na fiação das suas teias, fazendo notar a regularidade e constância da arte da natureza, que nos animais se confunde com o instinto sem aprendizagem, em confronto com a contingência, irregularidade e imperfeição das artes humanas: «*Nascitur ars ista, non discitur... Incertum est et inaequabile quicquid ars tradit; ex aequo venit quod natura distribuit*».¹² No confronto entre a arte e a natureza, quanto ao respectivo modo de produzir, a prevalência vai inequivocamente para a segunda. Para além da matriz estoica romana, a autora aduz também a matriz grega do tópico e da expressão – *téchne phýseos* –, recorrente nos escritos de Galeno para dizer a força auto-regeneradora da natureza (*vis medicatrix naturae*). E aponta alguns autores do século XVIII, cujos escritos eram certamente conhecidos por Kant, e nos quais se dá a assimilação quer da matriz estoica, ciceroniana e senequiana, nomeadamente nos *Dialogues concerning natural religion* de David Hume, quer da matriz galênico-hipocrática, nomeadamente em Hermann Samuel Reimarus.¹³ Apesar da

wie die Kritik der theoretischen und der praktischen Vernunft, die aber den Zusammenhang der Grundgedanken des Kritizismus erst voll sichtbar macht.» (*Ibid.*, 289)

⁹ Fiona Hughes, «The ‘Technic of nature’. What is involved in judgment?», in: Herman Parret (ed.), *Kants Ästhetik, Kant’s Aesthetics, L’Esthétique de Kant* (Berlim: W. de Gruyter, 1998), 176-191.

¹⁰ Ulrike Santozki, «Kants ‘Technik der Natur’ in der *Kritik der Urteilskraft*. Eine Studie zur Herkunft und Bedeutung einer Wortverbindung», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 47 (2005), 89-121; *Idem*, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, Kantstudien-Ergänzungshefte (Berlim: W. de Gruyter, 2006) (devo o conhecimento do ensaio e da obra de U. Santozki a informação amiga do Prof. Dr. Heiner Klemme, a quem agradeço).

¹¹ *De natura deorum*, II, 16, 34, 45, 57, 58, 83.

¹² *Epistolae morales ad Lucilium*, 121,23.

¹³ *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über die Kunst-Triebe: zum Erkenntniss des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst*, Hamburg, 1760, 5, 204-207, 211. Passagens não faltam, nos escritos de Kant, para documentar esta matriz estoica da sua concepção de Natureza, sobretudo quando este conceito é invocado no contexto da meditação sobre a filosofia da história e da política e da peculiar teleologia ou racionalidade que lhes preside. É em tais contextos que ocorrem expressões do gênero: «a grande artista natureza, também chamada Providência» (*die*

pertinência do estudo de Santozki, o inventário das origens da noção kantiana da «técnica da natureza» está longe de poder considerar-se completo, carecendo da identificação de outras matrizes e mediações. Só a título de exemplo, a ideia renascentista da *magia naturalis* (de um Giovanni Pico della Mirandola, de um Marsilio Ficino ou de um Paracelso) diz a mesma coisa e teria que ser também considerada nessa inventariação.¹⁴

Se atendermos à vasta literatura sobre a *Crítica do juízo*, logo verificamos que também aí o tema tem passado quase sempre despercebido. Deve no entanto resgatar-se do quase completo esquecimento uma interpretação daquela obra kantiana, que, tanto quanto sei, foi a única que até ao presente pôs em destaque a importância decisiva do tema para

grosse Künstlerin Natur, auch Vorsehung genannt), a «*natura daedala rerum*», a «Mãe-Natureza» (*Mutter-Natur*), a «sabedoria da natureza» (*Weisheit der Natur*), o «cuidado da natureza» (*Vorsorge der Natur*), a «voz ou o chamamento da natureza» (*Stimme, Ruf der Natur*). Veja-se o desenvolvimento que deste tema apresentámos no nosso livro *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (Lisboa: JNICT / F. C. Gulbenkian, 1994), pp. 421 ss.

¹⁴ A noção de «natureza plástica» (*plastic nature*) dos neoplatônicos ingleses Henry More e Ralph Cudworth traduz a mesma ideia, e o próprio Kant dá como sinônimos o «plastisch», o «technisch» e o «künstlich» (*EE* L 60). Transcrevo, a propósito, e como mais um exemplo a ter em conta para a história do conceito de *arte da natureza*, um passo do diálogo metafísico de Giordano Bruno (*De la causa, principio e uno*, II), que oferece um inventário das maneiras como alguns filósofos antigos nomearam o princípio eficiente que explica a produção dos seres naturais. Assim escreve o Nolano: «L'intelletto universale è l'intima, piú reale e propria facultà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, che empie il tutto, illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie como si conviene; e cossí ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali. Questo è chiamato da' pitagorici *motore ed esagitator de l'universo*, come esplicò il Poeta, che disse:

totamque infusa per artus

Mens agitat molem, et toto se corpore miscet. (Virgílio, *Aen.* VI, 726-7)

Questo è nomato da' platonici *fabro del mondo*.[...] É detto da' maghi *fecondissimo de semi, o pur seminare*; perché lui è quello que impregna la materia di tutte forme e, secondo la raggione e condizion de quelle, al vienne a figurare, formare, intessere con tanti ordini mirabili, li quali non possono attribuirsi al caso, né ad altro principio che non sa distinguere e ordinare. [...] Plotino lo dice *padre e progenitore*, perché questo distribuisce gli semi nel campo della natura, ed è il prossimo dispensator de le forme. Da noi si chiama *artefice interno*, perché forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe; da dentro il stipe caccia i rami; da dentro i rami le formate brance; da dentro queste ispiega le gemme; da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti; e da dentro, a certi tempi, richiama gli sui umori da le frondi e frutti alle brance, da le brance agli rami, dagli rami al stipe, dal stipe alla radice... <etc.>». *De la causa, principio e uno*, ed. a cura di Augusto Guzzo (Milano: Mursia, 1985), pp.93-97.

se compreender a sua complexa unidade e coerência. Trata-se da obra de Karel Kuypers, na qual o autor uma e outra vez declara a sua convicção de que «o conceito de técnica da natureza deve ser posto como base da interpretação de toda a *Crítica do juízo*», que o tema próprio desta obra kantiana é a interpretação da força produtiva da natureza enquanto *téchne* ou arte, e que só lendo a obra como uma meditação crítico-transcendental acerca da técnica da natureza se pode reconhecer e captar a sua unidade e interna coerência.¹⁵

Entre os contemporâneos de Kant, leitores da *Crítica do juízo*, houve duas figuras notáveis que foram sensíveis à importância do tema: Schiller e Goethe. O primeiro, nas suas *Kallias-Briefe*, comenta largamente a sentença kantiana do § 45 da «Crítica do juízo estético», onde se diz que «a natureza é bela, se parece como arte, e a arte é bela se parece como natureza»,¹⁶ realçando a sua grande fecundidade, e verte-a na sua própria linguagem, limitando-a embora ao contexto propriamente estético, nestes termos:

Kant propõe na sua *Crítica do juízo* uma sentença, que é de uma invulgar fecundidade e que, segundo penso, só a partir da minha teoria pode obter o seu esclarecimento. Esta sentença faz da técnica um requisito essencial do belo natural e da liberdade uma condição essencial do belo artístico. Mas como o belo artístico por si mesmo já envolve a ideia da técnica e o belo natural a ideia de liberdade, Kant reconhece que a be-

¹⁵ *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft* (Amsterdam/London: North-Holland Publishing Co., 1972). Assim escreve (p. 33): «Ich bin der Ansicht, dass man diesen Begriff "Technik der Natur" der gesamten Interpretation der Kritik der Urteilskraft zugrunde legen muss.»; (p. 34): «...das von Kant behandelte Thema <der KdU> ... wie immer wieder betont werden muss – eine transzendental-kritische Untersuchung nach der Berechtigung der Auffassung der Natur als zweckmässig, als einer Technik bzw. als Kunst [ist].»; (p. 116): «...das eigentliche Thema der Kritik der Urteilskraft die Deutung der produktiven Kraft der Natur als τέχνη, als Kunst, ist – also die Technik der Natur.» E de forma ainda mais vincada na p. 120: «Nun endet die Erste Fassung <Erste Einleitung in die KdU> mit einer Feststellung, auf die ich mich zuvor schon berufen habe, um meinen Ausgangspunkt und meine Hauptthese zu begründen und zu verteidigen, dass nämlich das eigentliche Thema der Kritik der Urteilskraft eine transzendental-kritische Betrachtung über die Technik der Natur ist, und dass man allein unter diesem Aspekt die Einheit und den Zusammenhang der Kritik der Urteilskraft wo nicht anerkennen so doch zumindest begreifen kann.»

¹⁶ «Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht». (Ak V, 306)

leza não é outra coisa senão a natureza na técnica, a liberdade na conformidade à arte.¹⁷

Por seu turno, Goethe confessava ter descoberto na *Crítica do juízo* uma profunda afinidade entre as suas próprias intuições de esteta e de naturalista e a ideia fundamental que, segundo ele, presidiria àquela obra de Kant, na qual os produtos da arte e os da natureza são considerados do mesmo modo e o juízo estético e o teleológico se iluminam mutuamente, revelando o íntimo e essencial parentesco entre a arte poética e a ciência natural.¹⁸ Numa carta a Zelter, de 29 de janeiro de 1830, o mesmo Goethe escrevia:

Constitui um mérito sem limite do nosso velho Kant o ter ele, na sua *Crítica do juízo*, colocado lado a lado *arte e natureza* e reconhecido a ambas o direito de agir sem um fim determinado por grandes princípios.¹⁹

No presente ensaio, limitaremos as nossas considerações acerca do tema da “técnica da natureza” às indicações fornecidas pela terceira *Crítica* e pelos escritos com ela relacionados (sobretudo a *Primeira Introdução*), tentando explicitar o sentido kantiano da expressão e da singular recuperação filosófica da ideia que ela traduz, e bem assim reconhecer a sua importância na economia da obra para se chegar a compreender a lógica e a poética peculiares tanto da autoprodução da natureza como também da peculiar lógica da arte e dos artefatos humanos, entre a íntima força formativa da natureza, a que Kant chama o *Bildungstrieb* ou a *bildende Kraft*, e a força criativa do espírito, que é a *Einbildungs-*

¹⁷ «Kant stellt in seiner *Kritik der Urteilskraft*, pag. 177, einen Satz auf, der von ungemeiner Fruchtbarkeit ist und der, wie ich denke, erst aus meiner Theorie seine Erkkärung erhalten kann. Natur, sagt er, ist schön, wenn sie aussieht wie Kunst; Kunst ist schön, wenn sie aussieht wie Natur. Dieser Satz macht also die Technik zu einem wesentlichen Requisite des Naturschönen und die Freiheit zur wesentlichen Bedingung des Kunstschönen. Da aber das Kunstschöne schon an sich selbst die Idee der Technik, das Naturschöne die Idee der Freiheit mit einschliesst, so gesteht also Kant selbst ein, dass Schönheit nichts anders als Natur in der Technik, Freiheit in der Kunstmässigkeit sei.» *Kallias-Briefe* (23. Februar 1793), in: *Sämtliche Werke* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), Bd. V, 417.

¹⁸ *Einwirkung der neueren Philosophie* (1817), *Zur Morphologie*, I, 2, 1820, *Werke*, Hamb. Ausg., Bd. 13, 26.

¹⁹ «Es ist ein grenzenloses Verdienst unseres alten Kant, ... dass er in seiner Kritik der Urteilskraft Kunst und Natur nebeneinanderstellt und beiden das Recht zugesteht: aus grossen Prinzipien zwecklos zu handeln.» citado *apud* Lehmann, art. cit.

kraft.²⁰ Sobressairá por contraste o singular uso que Kant propõe da tradicional expressão «técnica» ou «arte» e a peculiar inovação semântica por ele condensada na expressão «técnica da natureza», o que acontece precisamente num momento histórico em que a noção de «técnica» começava já a designar prevalentemente o contrário do que o filósofo pretendia pôr em destaque com essa expressão, dando-se antes como o modo de dizer a mera execução instrumental de uma produção simplesmente mecânica da natureza, ao passo que, como veremos, Kant expressamente contrapõe a sua ideia de uma «técnica da natureza» à concepção do simples «mecanismo da natureza» (*Mechanism der Natur*), atribuindo desse modo à natureza, embora numa intenção e para um uso meramente subjetivos, algo como uma íntima causalidade que operasse segundo fins autopropostos.

A reflexão que aqui propomos tem, pois, um carácter meramente introdutório ao tema e poderá ser entendida como constituindo um comentário elíptico de dois textos kantianos. O primeiro é uma passagem do § 23 da Primeira Parte da *Crítica do juízo*.²¹ O segundo, uma passagem da parte final do último parágrafo da *Primeira Introdução à Crítica do juízo*. Na verdade, os dois textos remetem um para o outro e constituem como que a súpula do entendimento kantiano do tópico, dando conta da sua peculiar problematicidade e também da sua fecundidade heurística e especulativa. Mas antes de avançarmos para a explicitação dos dois excertos, importa ver como o tópico «técnica da natureza» surge e se explana no texto da *Primeira Introdução à Crítica do juízo*, pois esse documento é não só o seu mais explícito lugar de nascimento como também aquele onde mais sobre ele se diz.²²

²⁰ Para uma reflexão filosófica actual sobre a peculiar ontologia dos artefactos técnicos, veja-se: Peter Kroes and Anthonie Meijers (eds.), *The dual nature of technical artefacts*, Special Issue of *Studies in History and Philosophy of Science*, 37 (2006). Antes de Kant, encontra-se em Christian Wolff a ideia de uma possível «philosophia artium», também chamada «technica» ou «technologia», inscrita já no organigrama completo dos saberes filosóficos: «Possibilis quoque est philosophia artium etsi hactenus neglecta. Eam technicam aut technologiam appellare posses». *Philosophia rationalis sive logica*, Francofurti/Lipsiae, 1728 (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, § 71).

²¹ Ver abaixo, notas 48 e 49.

²² É possível sem dúvida encontrar antecipações do tema em escritos kantianos mais antigos, sendo dos mais explícitos o ensaio de cosmogonia de 1755, onde se fala não só das «Kunstwerke der Natur», mas também de uma «geheime Kunst» que Deus terá introduzido na Natureza, graças à qual esta produz, a partir do caos, num processo de criação nunca terminada, todas as belas e harmoniosas ordens do sistema de sistemas cósmico.

2. Gênese e topografia do tema no texto da *EE*

Se fosse considerada como uma peça autônoma, a *Primeira Introdução à Crítica do juízo* (doravante, *EE*) poderia muito bem levar por título: «Ensaio sobre a técnica da natureza». De fato, a expressão «técnica da natureza» estende-se profusamente por todo o texto dessa peça, ocorrendo mesmo várias vezes nos títulos dos seus parágrafos, em íntima correlação com o também insistente tópico do «sistema». A intenção sistemática – a necessidade de sistema – prevalece por toda a peça e explicita-se em vários domínios, que se cruzam, se inter-relacionam ou parcialmente se sobrepõem, mas não se identificam pura e simplesmente: assim o «sistema da filosofia», o «sistema da experiência», o «sistema das faculdades superiores do conhecimento», o «sistema das faculdades do ânimo» (*System der Gemütskräfte*), o «sistema da crítica da razão» e, enfim, o «sistema da natureza na multiplicidade e heterogeneidade das suas formas e leis simplesmente empíricas».

A ideia de sistema, a exigência sistemática e o impulso de sistematização não constituem todavia a novidade do opúsculo. Eles sobream abundam já na *Crítica da razão pura*. O que sim a esse respeito é novo é que a necessidade de sistema se atribui agora não já à razão, enquanto tal, mas a uma recém-descoberta função específica da faculdade de julgar (*Urteilkraft*), a faculdade de julgar reflexionante (*reflektierende Urteilkraft*), a qual nisso procede segundo um princípio próprio, também ele só agora expressa e formalmente reconhecido enquanto tal e designado como o princípio da «teleoformidade da natureza» (*Zweckmässigkeit der Natur*), muito significativamente também dito (no II parágrafo da *EE* e antes de qualquer outra formulação) como o princípio da «técnica da natureza» (*Technik der Natur*), um princípio transcendental sem valor para determinar algo quanto à natureza dos objetos enquanto tais, mas que serve apenas para a reflexão do sujeito sobre certos objetos que lhe são dados e para cuja apreciação de nada lhe valem os princípios fornecidos pelo entendimento para a natureza em geral.

No primeiro parágrafo da *EE*, Kant revela-se insatisfeito com a concepção do sistema da filosofia a que ele próprio fora conduzido pela investigação empreendida na primeira e na segunda *Críticas*, como sendo constituído por duas partes – a teórica e a prática, referida a primeira à filosofia da natureza e a segunda à filosofia da liberdade. E, sob o pretexto de superar a ambiguidade duma linguagem habitual, que toma como sendo «proposições práticas» não apenas aquelas que se referem à moralidade e que decorrem da ideia de liberdade – (isto é, as que enunciam imediatamente a possibilidade de um objeto mediante o nosso arbí-

trio ou que apresentam diretamente como necessária a determinação de uma ação unicamente pela representação da sua forma sem consideração dos meios que exige a realização do objeto assim imposto) – mas também aquelas proposições que designam meramente a execução de um conhecimento teórico de uma qualquer ciência, Kant propõe que se use para estas últimas a designação de «proposições técnicas», pois, segundo diz, «elas pertencem à *arte* [*Kunst*] de executar o que se pretende que venha a ser». Desse modo, conclui Kant, «todos os preceitos da habilidade pertencem à *técnica* e, por conseguinte, ao conhecimento teórico da natureza como consequência do mesmo.»²³

Esta clarificação terminológica é acompanhada, de forma muito mais concisa, pela redação do primeiro parágrafo da *Introdução* definitiva, sendo aí vertida na proposta de distinção entre os princípios *moralmente-práticos* [*moralisch-praktisch*] (os que decorrem do conceito de liberdade) e os princípios *tecnicamente-práticos* [*technisch-praktisch*] (os que decorrem do conceito de natureza como corolários da ciência teórica),²⁴ uma distinção que Kant passará a usar não só nos escritos da

²³ «Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur *Technik* und mithin zur theoretischen Kenntnis der Natur, als Folgerungen derselben.» (*EE* I, L 7)

²⁴ Na *Introdução* definitiva, parágrafo I, conclui-se, na mesma linha: «Alle technisch-praktischen Regeln (d. i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klügheit als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluss zu haben), sofern ihre Prinzipien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Korollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäss bestimmt werden kann. [...] weil sie insgesamt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin nur technisch-praktisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie gehören, jenen Vorschriften als blossen Korollarien aus derselben (der Naturwissenschaft) unterworfen sind und also keine Stelle in einer besonderen Philosophie, die praktische genannt, verlengen können.» (Ak V, 173) Na forma adjectiva – não era a primeira vez que Kant utilizava o termo. Fizera-o na *Fundamentação da metafísica dos costumes* para caracterizar os «imperativos da habilidade» (*Imperative der Geschicklichkeit*) e assim os distinguir dos imperativos morais: aqueles são «*technisch* (zur Kunst gehörig)» (Ak IV, 416). Todavia, numa nota ao 1º parágrafo da *EE*, o zeloso Kant corrige-se de um erro que na verdade não havia cometido: «Hier ist der Ort, einen Fehler zu verbessern, den ich in der *Grundl. zur Met. der Sitten* beging. Denn nachdem ich von dem Imperativen der Geschicklichkeit gesagt hatte, dass sie nur bedingterweise und zwar unter der Bedingung bloss möglicher, d.i. problematischer Zwecke geböten, so nannte ich dergleichen praktische Vorschriften problematische Imperativen, in welchem Ausdruck freilich ein Widerspruch liegt. Ich hätte sie *technisch*, d. i. Imperativen der Kunst nennen sollen.» (*EE*, L 7-8)

década de 90, como também e com grande frequência ainda nas tardias reflexões do *Opus postumum*.²⁵

Mas, a partir da leitura do texto da *Introdução* definitiva à *Crítica do juízo*, não se percebe qual a razão que terá levado Kant a fazer a referida clarificação terminológica. Em contrapartida, isso é bem claro no 1º parágrafo da *EE*. Logo a seguir à distinção proposta e à conclusão de que «todos os preceitos da habilidade pertencem à técnica», Kant prossegue com uma declaração que nos coloca no cerne do nosso tema e também no núcleo dos problemas da sua terceira *Crítica*, nestes termos:

Mas nós futuramente utilizaremos também o termo técnica, quando por vezes os objetos da natureza somente podem ser *judgados* assim *como se* a sua possibilidade se fundasse na arte, em cujos casos os juízos nem são teóricos nem práticos (no significado há pouco avançado), pois eles não *determinam* nada quanto à constituição do objeto, nem quanto ao modo de o produzir, mas mediante eles a própria natureza é julgada embora apenas segundo a analogia com uma arte e isso na relação subjetiva ao nosso poder de conhecer, e não numa relação objetiva aos objetos. Aqui, a bem dizer, não são os próprios juízos que designamos como sendo técnicos, mas é de facto a faculdade de julgar, sobre cujas leis os juízos se fundam, bem como a natureza na sua conformidade com esta faculdade: esta técnica, na medida em que ela não contém nenhuma proposição objetivamente determinante, não constitui uma parte da filosofia doutrinal, mas somente uma parte da crítica do nosso poder de conhecer.²⁶

Esta conclusão do primeiro parágrafo da *Primeira Introdução* revela a consciência que Kant tinha da inovação terminológica e semân-

²⁵ *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 377; *Rechtslehre*, Ak VI, 217-218; *Tugendlehre*, Ak VI, 387; *Opus postumum*, Ak XXI, 11, 12, 13, 15, 16, 21, 31, 43, 44, 47, 51, 95, 556; Ak XXII, 49, 52, 60, 122, 489. A expressão «Technik der Natur» aparece pelo menos uma vez no *Opus postumum* (Ak XXI, 199).

²⁶ «Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen bloss nur so *beurteilt* werden, *als ob* ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urteile weder theoretisch, noch praktisch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) sind, indem sie nichts von der Beschaffenheit des Objekts, noch der Art, es hervorzubringen, *bestimmen*, sondern wodurch die Natur selbst, aber bloss nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjektiver Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen, nicht in objektiver auf die Gegenstände, beurteilt wird. Hier werden wir nun die Urteile selbst zwar nicht technisch, aber doch die Urteilskraft, auf deren Gesetze sie sich gründen, und ihr gemäss auch die Natur, technisch nennen, welche Technik, da sie keine objektiv bestimmende Sätze enthält, auch keinen Teil der doktrinalen Philosophie, sondern nur der Kritik unserer Erkenntnisvermögen ausmacht.» (*EE*, I, L 8)

tica que estava envolvida na sua atribuição à natureza da expressão «técnica». Na verdade, trata-se, como veremos, e apesar dos antecedentes que se lhe possam inventariar, de uma subversão semântica dos sentidos tradicionais tanto do termo «técnica» como do termo «natureza», ao primeiro dos quais se associava uma forma de produção «artificial» e «intencional», enquanto ao segundo se associava uma forma de produção «natural» e «espontânea». Essa inovação ou subversão é expressamente reconhecida como sendo realizada graças a um procedimento analógico – por analogia com a arte humana, sob o modo do *como se (als ob)* –, procedimento este de que é responsável a própria faculdade de julgar reflexionante, a qual nisso trabalha em espontânea articulação com a imaginação, como logo se explicará em alguns parágrafos (sobretudo nos §§ 49 e 59) da Primeira Parte da terceira *Crítica*. Ao mesmo tempo, já desde o primeiro parágrafo da *Primeira Introdução*, se torna claro que Kant liberta a sua nova noção de «técnica» ou de «arte» da esfera da ciência (do conhecimento teórico do entendimento) e da esfera da razão prática objetivamente finalizada, para a colocar no plano da mera reflexividade do sujeito, sob a tutela da faculdade de julgar agora reconhecida numa nova função, dita *reflexionante*, enquanto tal distinta da função propriamente teórica ou lógica, agora designada como *determinante*. Remetida assim para o plano da reflexividade subjetiva, a nova ideia de «técnica da natureza» não correrá o risco de se tornar numa tecnologia da natureza, enquanto programa de instrumentalização e dominação em que, a coberto de um suposto conhecimento científico ou metafísico da natureza, esta seria posta ao serviço de fins pré-determinados pela razão ou supostamente descobertos ou determinados pelo entendimento como sendo os fins objetivos da própria natureza, mas mantém-se no plano da mera apreciação (*Beurteilung*) e da simples reflexão subjetivas, graças ao que a própria natureza passa a ser considerada *como se* ela própria (e não já apenas a razão) também fosse regida por uma ordem própria de fins, uma condição que todavia lhe é atribuída apenas pela reflexão do sujeito que a contempla ou aprecia.

Pela conclusão do primeiro parágrafo da *Primeira Introdução* vê-se que a prévia distinção entre proposições teóricas, práticas e técnicas foi feita no intuito de preparar a introdução do novo conceito – o de um «juízo técnico», ou antes, o de uma «técnica da faculdade de julgar» ou de uma «técnica da natureza» –, que não é já um corolário da ciência da natureza ou uma mera regra de execução da produção de um objeto, mas, embora transposto por analogia a partir do procedimento da arte humana – (so *beurteilt ... als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe / bloss nach der Analogie mit einer Kunst*) –, passa a ser usado num sen-

tido meramente subjetivo pela faculdade de julgar reflexionante para apreciar certos objetos da natureza (nomeadamente, aqueles que consideramos belos ou os seres organizados), sem que isso vise ou implique o conhecimento objetivo de tais objetos. Com isso, Kant não garante por certo uma nova parte para o sistema doutrinal da filosofia, mas ganha sim uma nova competência e uma nova parte ou secção para o sistema da crítica da razão, enriquecido agora com um novo tipo de juízos, para além dos teoréticos e dos práticos: estes novos juízos passam a ser chamados juízos «técnicos» (*technisch*), «artísticos» (*künstlich*) ou «estéticos» (*ästhetisch*) (EE XI). E assim como no sistema das faculdades, entre o entendimento e a razão se reconhece agora uma nova faculdade – a faculdade de julgar – com o seu princípio próprio da *Zweckmässigkeit* ou da *Technik der Natur*, de igual forma entre a Natureza e a Liberdade se inscreve um plano intermédio, que é o das produções humanas genericamente designado por Arte (*Kunst*), caracterizado pela mera intencionalidade subjetiva, o qual garante a «passagem» (*Übergang*) e a mediação (*Vermittlung*) entre as duas partes do sistema doutrinal e que, não constituindo uma nova parte desse sistema, «serve apenas para conectar» (*nur zum Verknüpfen dient*) entre si a Natureza e a Liberdade, ou seja a parte teorética e a parte prática da filosofia. Assim se exprime a íntima correlação entre o novo conceito de «técnica» ou de «arte» e a intencionalidade sistemática que preside às duas Introduções da obra e que maximamente se exhibe nos quadros sinópticos propostos nos últimos parágrafos das mesmas.

No texto citado do primeiro parágrafo da *Primeira Introdução*, Kant prefere, porém, não chamar propriamente «técnicos» os juízos, mas sim a faculdade que os emite: é a faculdade de julgar que, propriamente falando, é técnica ou procede tecnicamente e, como no § VII da mesma Introdução mais longamente se explicará, é a «técnica da faculdade de julgar» (*Technik der Urteilskraft*) (isto é, o modo «técnico», «artístico» ou «estético» de proceder da faculdade de julgar) que funda a ideia de uma «técnica da natureza». É isso que é dito logo no título desse parágrafo: «Da técnica da faculdade de julgar como o fundamento da ideia de uma técnica da natureza» (*Von der Technik der Urteilskraft als dem Grunde der Idee einer Technik der Natur*).

O que seja esse modo de proceder técnico da faculdade de julgar mais adiante se explicará no mesmo VII parágrafo. Baste para já dizer que é um modo de produzir ou de fazer intencional, o qual pressupõe ou estabelece um fim que é colocado como fundamento da possibilidade mesma daquilo que, em seguida, é executado ou produzido. Enquanto

modo de proceder finalizado, ele só pode ser atribuído a um ser dotado de razão e, uma vez que o único ser dotado de razão que se conhece é o homem, esse é o tipo de procedimento que se reconhece como presidido às realizações humanas, a que, numa acepção ampla, chamamos artísticas, enquanto são subsumidas pela noção geral de arte, na medida em que esta expressão designa aquele modo de proceder que precisamente se distingue do modo de proceder mecanicamente determinado ou sem finalidade que se atribui à natureza.

Logo no § II da *EE*, a relação entre a nova faculdade e o novo conceito de técnica da natureza não pode ser mais explícita, pois este último é dito como sendo nada menos do que o princípio próprio e originário daquela faculdade. Nas palavras do filósofo:

O conceito que procede originariamente da faculdade de julgar e que lhe é próprio é, por conseguinte, o da natureza como *arte*, por outras palavras, o da *técnica da natureza* em atenção às suas *leis particulares*, cujo conceito não funda nenhuma teoria e, tal como a lógica, não contém conhecimento do objeto e da sua constituição, mas fornece um princípio apenas para avançar segundo as leis da experiência, mediante o qual a investigação da natureza se torna possível.²⁷

Ou seja, a primeira função que é explicitamente reconhecida ao novo conceito de «técnica da natureza», enquanto princípio próprio da faculdade de julgar, é o de tornar possível um conceito da natureza em toda a multiplicidade e heterogeneidade das suas formas como constituindo um sistema de leis empíricas. Uma função de sistematização em processo, portanto. No imenso campo deixado completamente indeterminado pela legislação do entendimento para a natureza em geral, tal só é possível na medida em que a faculdade de julgar, «apenas em seu próprio favor» (*nur ihr selbst zugunsten*), presume e pressupõe uma «*formale Zweckmässigkeit der Natur*» que serve de fio condutor para a investigação que a leva a procurar sempre leis mais universais para as leis que se descobrem nas experiências particulares, ou a subsumir, por afinidades reconhecidas nas respectivas formas, os indivíduos em classes, as classes em gêneros e estes por sua vez em espécies, como for-

²⁷ «Der ursprünglich aus der Urteilskraft entspringende und ihr eigentümliche Begriff ist also der von der Natur als *Kunst*, mit andern Worten der *Technik der Natur* in Ansehung ihr *besonderen* Gesetze, welcher Begriff keine Theorie begründet und, ebenso wenig wie die Logik, Erkenntnis der Objekte und ihrer Beschaffenheit enthält, sondern nur zum Fortgange nach Erfahrungsgesetzen, dadurch die Nachforschung der Natur möglich wird, ein Prinzip gibt.» (*EE*, L 11-12)

mando tudo um único sistema, apesar de toda a variedade e heterogeneidade de formas e de seres, alcançando assim por fim uma representação da natureza não apenas como algo produzido mecanicamente (segundo a legislação do entendimento), mas também como se o fosse finalizada, como se lhe presidisse um princípio interno de produção e de administração, uma técnica ou uma arte peculiares.

E assim conclui Kant o § II da *EE* explicitando a natureza e função do seu novo conceito:

A representação da natureza como arte é uma simples ideia, que serve apenas para a nossa investigação da mesma, por conseguinte, apenas como princípio para o sujeito, para ele introduzir no agregado das leis empíricas enquanto tais, na medida do possível, uma conexão como num sistema, na medida em que atribuímos à natureza uma relação com esta nossa necessidade.²⁸

Em suma, princípio meramente subjetivo de sistematização da natureza, o conceito de «técnica da natureza» é também «um princípio heurístico na apreciação da mesma natureza» (*unser Begriff von einer Technik der Natur, als ein heuristisches Prinzip in Beurteilung derselben*), ideia que será explicitada no § 78 da Segunda Parte da *Crítica do juízo*.

O § V da *EE* propõe importantes distinções, esclarecimentos e explicitações, nomeadamente: 1) entre o procedimento «técnico» (*technisch*) ou «artístico» (*künstlich*) e o procedimento «mecânico» (*mechanisch*) ou «esquemático» (*schematisch*) da *Urteilkraft*; 2) entre a dimensão lógico-formal do conceito de técnica da natureza (enquanto princípio de especificação da natureza em gêneros e espécies) e a dimensão real do mesmo conceito (enquanto indica a possibilidade mesma de certos seres como fins da natureza); 3) entre a «nomotética da natureza» (*Nomothetik der Natur*), estabelecida pela legislação do entendimento (*Verstand*) e a «técnica da natureza» (*Technik der Natur*), pressuposta pela faculdade de julgar (*Urteilkraft*). Escreve Kant:

A faculdade de julgar reflexionante procede pois com respeito a fenômenos dados para os colocar sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, não esquematicamente, mas tecnicamente, não por assim

²⁸ «Die Vorstellung der Natur als Kunst ist eine blosser Idee, die unserer Nachforschung derselben, mithin bloss dem Subjekte, als solcher, wo möglich einen Zusammenhang, als einem System, zu bringen, indem wir der Natur eine Beziehung auf dieses unser Bedürfnis beilegen.» (*EE*, L 12)

dizer de maneira simplesmente mecânica, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas ao modo da arte, conformando-se ao princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de um arranjo finalizado da natureza num sistema, de alguma maneira em benefício da nossa faculdade de julgar, na apropriação das suas leis particulares (a respeito das quais o entendimento nada diz) à possibilidade da experiência como constituindo um sistema, suposição sem a qual nós não poderíamos esperar orientar-nos no labirinto das leis particulares possíveis em toda a sua diversidade. A faculdade de julgar dá-se pois a si mesma *a priori* a técnica da natureza como princípio da sua reflexão, sem todavia poder explicar esta técnica nem determiná-la mais precisamente, ou sem dispor para isso de um fundamento objetivo de determinação dos conceitos universais da natureza que derivasse do conhecimento das coisas mesmas, mas pelo contrário ela dá-se este princípio unicamente para poder refletir segundo as suas próprias leis subjetivas, de acordo com a sua necessidade, e todavia ao mesmo tempo em concordância com as leis da natureza em geral.²⁹

A primeira função que, na *EE*, Kant atribui à ideia de «técnica da natureza» é, pois, a função lógico-sistemática e, associada a esta, a função heurística. Ou seja: a de permitir a representação da natureza na diversidade das suas leis empíricas para constituir um sistema lógico para a faculdade de julgar e a de, na pressuposição de um tal sistema, progredir no conhecimento empírico de uma natureza que se oferece em toda a sua multiplicidade e heterogeneidade de formas e de seres. O princípio da faculdade de julgar pode então ser formulado também como um princípio de especificação, deste modo: «a natureza especifica as suas leis universais em leis empíricas, de acordo com a forma de um sistema lógico, tendo em vista a faculdade de julgar.»³⁰ Kant explica:

A faculdade de julgar reflexionante não poderia empreender a tarefa de classificar a natureza inteira segundo a sua diversidade empírica se não pressupusesse que a natureza especifica ela mesma as suas leis trans-

²⁹ «Die reflektierende Urteilskraft verfährt also mit gegeben Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht *schematisch*, sondern *technisch*, nicht gleichsam bloss *mechanisch*, wie ein Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern *künstlich*, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Prinzip einer zweckmässigen Anordnung der Natur in einem System, gleicham zugunsten unserer Urteilskraft... um... nach ihrem Bedürfnis, dennoch aber zugleich einstimmig mit Naturgesetzen überhaupt, reflektieren zu können.» (*EE*, L 20)

³⁰ «Das eigentümliche Prinzip der Urteilskraft ist also: *die Natur spezifiziert ihre allgemeine Gesetze zu empirischen, gemäss der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urteilskraft.*» (*Ibid.*)

cententais de acordo com um qualquer princípio. E este princípio não pode ser outro senão o da acomodação ao poder que possui a faculdade de julgar ela mesma de encontrar na incomensurabilidade das coisas, segundo leis empíricas possíveis, uma afinidade entre elas que seja suficiente para que possamos inscrevê-las sob conceitos empíricos (classes), inscrever em seguida estes sob leis mais gerais (gêneros superiores) e chegar assim por fim a um sistema empírico da natureza. Ora, do mesmo modo que uma tal classificação não é um conhecimento de experiência comum, mas constitui um conhecimento que é da ordem da arte, assim a natureza, na medida em que a pensamos como especificando-se de acordo com um tal princípio, é também ela considerada como arte, e a faculdade de julgar mobiliza, pois, consigo *a priori* um princípio da técnica da natureza, que é diferente da *nomotética* desta natureza segundo as leis transcendentais do entendimento, nisto, a saber, que esta última pode fazer valer o seu princípio como lei, ao passo que a técnica não pode fazer valer o seu a não ser como uma suposição necessária.³¹

Foi certamente um tal pressuposto ou princípio da faculdade de julgar reflexionante que presidiu ao imenso trabalho de classificação e de sistematização levado a cabo por Lineu, o qual, no seu *Systema Naturae*, empreendera captar e expor aquela maravilhosa e surpreendente «economia da natureza» (*oeconomia naturae*) que se esbanja pela infinita variedade e multiplicidade de seres dos seus três reinos, empreendimento esse que Kant expressamente evoca neste mesmo contexto.³²

Kant faz questão de apontar que nessa capacidade, por assim dizer, espontânea e graciosa, que a natureza, considerada em toda a ex-

³¹ «So wie nun eine solche Klassifikation keine gemeine Erfahrungserkenntnis, sondern eine *künstliche* ist, so wird die Natur, sofern sie so gedacht wird, dass sie sich nach einem solchen Prinzip spezifiziere, auch als *Kunst* angesehen, und die Urteilskraft führt also notwendig a priori ein Prinzip der *Technik* der Natur bei sich, welche von der *Nomothetik* derselben, nach transzendentalen Verstandesgesetzen, darin unterschieden ist, dass diese ihr Prinzip als Gesetz, jene aber nur als notwendige Voraussetzung geltend machen kann.» (*EE*, L 22)

³² Veja-se a nota ao parágrafo v da *EE*, L 22. No § 80 Kant explicita esse pressuposto falando daquela «analogia das formas, que, apesar de toda a diversidade que estas apresentam, parecem ser produzidas conformemente a um modelo originário comum, o que fortalece a presunção de um parentesco real que existiria entre elas na respectiva produção por parte de uma mãe primitiva comum, através da aproximação gradual de uma espécie animal às outras...» (Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Ummutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern...).

trema diversidade das suas formas e seres, revela, ao deixar-se compreender pela faculdade de julgar reflexionante como se constituísse por si mesma um sistema lógico de leis empíricas – ou, dito de outro modo, como se lhe presidisse uma peculiar economia técnica ou uma arte íntima que a dirigisse na sua especificação e variação – se expõe já uma dimensão que é inequivocamente de ordem estética, isto é, que produz no sujeito um sentimento de admiração (*Bewunderung*) tão especificamente filosófico, que se há alguém capaz de o sentir esse é, diz Kant, precisamente o filósofo transcendental.³³ Essa íntima correlação entre a dimensão estética da apreciação teleológica da natureza e a dimensão teleológica da estética da natureza será objeto de demorada explicitação no § vi da Introdução e no § 67 da Segunda Parte da *Crítica* e constitui na verdade um dos pressupostos fundamentais que suportam a arquitetura dessa obra e deram razão ao seu autor para subsumir sob o mesmo princípio transcendental e a mesma faculdade a apreciação estética da natureza e a apreciação teleológica da mesma natureza, relacionando assim também a faculdade de julgar com o sentimento estético de prazer e desprazer.

Por conseguinte, para além da «nomotética da natureza», estabelecida pela legislação universal do entendimento, abre-se para a faculdade de julgar uma «técnica da natureza», uma legalidade teleoforme (*zweckmässig*) apreendida em surpresa nas inesgotáveis particularidades da natureza. Mas tratar-se-á de duas naturezas diferentes, ou antes de dois modos diferentes de julgar e apreciar a mesma natureza? Num caso, enquanto objeto do entendimento, ela seria vista como regida por uma causalidade meramente mecânica, do que só pode resultar uma imagem da mesma como um agregado; no outro, enquanto apreciada pela faculdade de julgar e seu respectivo princípio transcendental, ela revelar-se-ia como se fosse regida por uma causalidade finalizada, graças ao que podemos apreendê-la como um sistema, o que vem como que graciosamente ao encontro da necessidade subjetiva de a compreendermos. A resposta de Kant surge no § VI, onde se lê:

³³ «Zeigte uns nun die Natur nicht mehr als diese logische Zweckmässigkeit, so würden wir zwar schon Ursache haben, sie hierüber zu bewundern, indem wir nach den allgemeinen Verstandesgesetzen keinen Grund davon anzugeben wissen; allein dieser Bewunderung würde schwerlich jemand anders als etwa ein Transzendentalphilosoph fähig sein, und selbst dieser würde doch keinen bestimmten Fall nennen können, wo sich diese Zweckmässigkeit in concreto bewiese, sondern sie nur im Allgemeinen denken müssen.» (*EE*, L 23)

Em relação aos seus produtos considerados enquanto agregados, a natureza procede *mecanicamente*, como *mera natureza*; mas em relação aos mesmos enquanto sistemas, por ex. nas formações dos cristais, em todas as formas das flores, ou na estrutura interna das plantas e dos animais, ela procede *tecnicamente*, isto é, <ela procede> ao mesmo tempo como *arte*. A distinção destas duas maneiras de apreciar os seres da natureza só é feito mediante a faculdade de julgar *reflexionante*, a qual pode perfeitamente, e talvez também deva necessariamente, admitir o que a faculdade de julgar *determinante* ... não lhe concederia, no que respeita à possibilidade dos objetos mesmos, e que eventualmente ela até poderia conhecer integralmente relacionando-o com o tipo de *explicação* mecânica; pois é totalmente compatível que a explicação de um fenômeno, que é uma tarefa da razão segundo princípios objetivos, seja mecânica, mas que a regra da *apreciação* do mesmo objeto, segundo princípios subjetivos da reflexão sobre o mesmo objeto, seja *técnica*.³⁴

Trata-se, por conseguinte, de reconhecer na natureza dois tipos diferentes de causalidade, o que só pode ser feito, diz Kant, pela faculdade de julgar reflexionante: assim, para além da causalidade eficiente, garantida pela aplicação das categorias do entendimento, a faculdade de julgar postula para a natureza também uma causalidade final, embora apenas para o seu próprio uso subjetivo, somente mediante a qual consegue dar razão de certas formas e de toda a multiplicidade e variedade indeterminada de seres da natureza e das leis empíricas em que estes se deixam arrumar. Ora é precisamente essa causalidade da natureza segundo fins o que Kant pretende dizer mediante a expressão «técnica da natureza», como algo que se distingue da – e até se opõe à – simples mecânica da natureza. Assim se lê no parágrafo VII da *EE*, central para o nosso tema, aquele que leva por título «Da técnica da faculdade de julgar como fundamento da ideia de uma técnica da natureza»:

³⁴ «Die Natur verfährt in Ansehung ihrer Produkte als Aggregat *mechanisch*, als *blosse Natur*; aber in Ansehung derselben als Systeme, z.B. Kristallbildungen, allerlei Gestalt der Blumen, oder dem inneren Bau der Gewächse und Tiere, *technisch* d. i. zugleich als *Kunst*. Der Unterschied dieser beiderlei Arten, die Naturwesen zu beurteilen, wird bloss durch die *reflektierende* Urteilskraft gemacht, die es ganz wohl kann und vielleicht auch muss geschehen lassen, was die *bestimmende* (unter Prinzipien der Vernunft) ihr, in Ansehung der Möglichkeit der Objekte selbst, nicht einräumte und vielleicht alles auf mechanische Erklärungsart zurückgeführt wissen möchte; denn es kann gar wohl nebeneinander bestehen, dass die *Erklärung* einer Erscheinung, die ein Geschäft der Vernunft nach objektiven Prinzipien ist, *mechanisch*; die Regel der *Beurteilung* aber desselben Gegenstandes, nach subjektiven Prinzipien der Reflexion über denselben, *technisch* sei.» (*EE*, L 24)

A causalidade da natureza, do ponto de vista da forma dos seus produtos como fins, chamá-la-ei de preferência a técnica da natureza. Ela opõe-se à mecânica da natureza, que consiste na sua causalidade pela ligação do diverso sem que intervenha um conceito fundando o tipo de unificação que ela realiza.³⁵

Um pouco mais adiante Kant coloca a questão de saber como se pode *perceber* (*wahrnehmen*) a «técnica da natureza» nos produtos desta, uma vez que o conceito de finalidade não é um conceito constitutivo da experiência nem uma categoria do entendimento e, por conseguinte, uma determinação *a priori* de um fenômeno que pertença a um conceito empírico do objeto. Na verdade, a «técnica da natureza» é apenas a projeção na natureza de um procedimento que a faculdade de julgar realiza em si própria e para si própria: é isto o que se pode chamar a gênese transcendental do conceito (o mesmo é dizer a gênese transcendental do conceito ou princípio de teleoformidade da natureza, expressão esta que é equivalente daquela outra). O parágrafo VII da *EE* começa com esta declaração:

A faculdade de julgar torna antes de mais possível e mesmo necessário, para além da necessidade mecânica da natureza pensar nesta também uma teleoformidade, pois sem uma tal pressuposição não seria possível garantir a unidade sistemática da contínua classificação das formas particulares da natureza segundo leis empíricas.³⁶

E mais adiante:

É na nossa faculdade de julgar que nós percebemos a teleoformidade, na medida em que ela meramente reflete sobre um objeto dado, quer seja sobre a intuição empírica do mesmo, para a remeter a um qualquer

³⁵ «Die Kausalität nun der Natur, in Ansehung der Form ihrer Produkte als Zwecke, würde ich die Technik der Natur nennen. Sie wird der Mechanik derselben entgegengesetzt, welche in ihrer Kausalität durch die Verbindung des Mannigfaltigen ohne einen der Art ihrer Vereinigung zum Grunde liegenden Begriff besteht...» (*EE* VII, L 26). Não basta o considerar o objeto como sendo usado em função de um fim (finalidade transitiva), mas é preciso que o objeto apenas em relação a um fim seja ele mesmo possível (finalidade imanente ou intransitiva).

³⁶ «Die Urteilskraft macht es allererst möglich, ja notwendig, ausser der mechanischen Naturnotwendigkeit sich an ihr auch eine Zweckmässigkeit zu denken, ohne deren Voraussetzung die systematische Einheit in der durchgängigen Klassifikation besonderer Formen nach empirischen Gesetzen nicht möglich sein würde.» (*EE* VII, L 25)

conceito (seja ele qual for), quer seja sobre o próprio conceito da experiência, para reconduzir as leis que ele contém a princípios comuns.³⁷

E o filósofo conclui:

Por conseguinte, é a *faculdade de julgar* que propriamente falando é técnica; a natureza só é representada como técnica na medida em que ela concorda com esse procedimento e o torna necessário.³⁸

Só não somos surpreendidos pela conclusão, que aliás se anunciava já no título desse parágrafo da *EE*, porque somos levados a pensar no *noús poiétikos* – o intelecto ativo e criativo – de Aristóteles,³⁹ parente sem dúvida do *noús* artista de Anaxágoras, do demiurgo platônico e também do «intelecto arquetônico» (*architektonischer Verstand*) de que falará Kant num dos parágrafos da *Crítica do juízo*⁴⁰ e que nos remete para a ideia de «um supremo arquitecto», que ou criou ele mesmo as formas da natureza, ou as predeterminou a formarem-se continuamente no seu curso segundo um mesmo padrão.⁴¹

Propõe-se em seguida a distinção entre dois tipos de técnica da natureza: a *subjetiva-formal* e a *objetiva-real*; também ditos, no parágrafo VIII, como a *subjectiv-zweckmässig* e a *objektiv-zweckmässig*, ou seja, a das coisas enquanto consideradas como *Naturformen*, ou a das coisas enquanto consideradas como produtos finalizados da natureza – como *Naturzwecke*. Importante é a observação que ocorre no parágrafo VIII, na qual se atribui vantagem experiencial à primeira daquelas formas – a saber, à forma propriamente estética da técnica da natureza –, o que será confirmado por várias outras passagens não só da *EE* como da própria *Crítica*.⁴²

³⁷ «In unserer Urteilskraft nehmen wir die Zweckmässigkeit wahr, sofern sie über ein gegebenes Objekt bloss reflektiert, es sei über die empirische Anschauung desselben, um sie auf irgendeine Begriff (unbestimmt welchen) zu bringen, oder über den Erfahrungsbegriff selbst, um die Gesetze, die er enthält, auf gemeinschaftliche Prinzipien zu bringen.» (*EE* VII, L 26)

³⁸ «Also ist die *Urteilskraft* eigentlich technisch; die Natur wird nur als technisch vorgestellt, sofern sie zu jenem Verfahren derselben zusammenstimmt und es notwendig macht.» (*Ibid.*)

³⁹ Aristóteles, *De anima*, III, 5, 10-20.

⁴⁰ *KU* § 71, Ak V, 388.

⁴¹ *KU* § 78; Ak V, 410-415.

⁴² «Denn ob, was subjektiv-zweckmässig ist, es auch objektiv sei, dazu wird eine mehrenteils weitläufige Untersuchung, nicht allein der praktischen Philosophie, sondern auch der Technik, es sei der Natur oder der Kunst, erfordert, d.i. um Vollkommenheit an einem Dinge zu finden, dazu wird Vernunft, um Annehmlichkeit, wird blosser Sinn, um

Está assim encontrada a razão da divisão da *Crítica do juízo*, que mais amplamente se explica no parágrafo IX: a primeira forma de «técnica da natureza» corresponde à que se surpreende na apreciação das formas belas da natureza apreciadas num juízo de reflexão estético que tem por objeto a mera forma das coisas apreendidas numa intuição ou representação, sem qualquer conceito do objeto representado; a segunda corresponde à apreciação da teleoformidade da natureza num juízo teleológico, o qual, sendo embora em si mesmo um juízo de conhecimento, é todavia subjetivamente reflexionante e não objetivamente determinante. Em qualquer dos casos, porém, o que está em causa é apenas «uma relação das coisas à nossa faculdade de julgar, onde somente se pode encontrar a ideia de uma teleoformidade da natureza, a qual, meramente em relação àquela faculdade é atribuída à natureza».⁴³

O parágrafo IX explicita a distinção das duas formas de técnica da natureza já antes aduzidas: a *formal* e a *real*. Mas apresenta explicitações que fazem dele uma feliz súpula do que na Segunda Parte da terceira *Crítica* será desenvolvido dispersamente ao longo de muitos parágrafos. Assim, escreve Kant:

Entendo por uma técnica da natureza *formal* a teleoformidade da mesma na intuição; mas por uma técnica da natureza *real* entendo a teleoformidade segundo conceitos. A primeira fornece à faculdade de julgar figuras teleoformes, isto é, formas em cuja representação a imaginação e o entendimento respectivamente entre si concordam por si mesmos para a possibilidade de um conceito. A segunda significa o conceito da coisa como fim da natureza, isto é como uma coisa tal que a sua íntima possibilidade pressupõe um fim, por conseguinte, um conceito que como condição é posto como fundamento da causalidade da sua produção.⁴⁴

Schönheit an ihm anzutreffen, nichts als die blosse Reflexion (ohne allen Begriff) über eine gegebene Vorstellung erfordert.» (EE VIII, L 36)

⁴³ «Denn überhaupt ist die Technik der Natur, sie mag nun bloss *formal* oder *real* sein, nur ein Verhältnis der Dinge zu unserer Urteilskraft, in welcher allein die Idee einer Zweckmässigkeit der Natur anzutreffen sein kann, und die, bloss in Beziehung auf jene, der Natur beigelegt wird.» (EE VII, L 28)

⁴⁴ «Ich verstand unter einer *formalen* Technik der Natur die Zweckmässigkeit derselben in der Anschauung: under der *realen* aber verstehe ich die Zweckmässigkeit nach Begriffen. Die erste gibt für die Urteilskraft zweckmässige Gestalten d.i. Formen, an deren Vorstellung Einbildungskraft und Verstand wechselseitig miteinander zur Möglichkeit eines Begriffs von selbst zusammenstimmen. Die zweite bedeutet den Begriff der Dinge als Naturzwecke, d.i. als solche, deren innere Möglichkeit eine Zweck voraussetzt, mithin einen Begriff, der der Kausalität ihrer Erzeugung als Bedingung zum Grunde liegt.» (EE IX, L 39)

E prossegue a explicitação:

Formas teleiformes da intuição pode a faculdade de julgar *a priori* ela mesma fornecê-las e construí-las, nomeadamente se ela as inventa para a apreensão de tal modo que elas se adequem à apresentação de um conceito. Mas fins, isto é representações que sejam elas mesmas consideradas como condições da causalidade dos seus objetos (enquanto efeitos), devem necessariamente, em geral, ser dadas a partir de algum lado, antes que a faculdade de julgar se ocupe das condições do diverso requeridas para concordarem com ela, e se deve haver fins naturais é necessário que certas coisas da natureza possam ser consideradas como se elas fossem produtos de uma causa cuja causalidade pudesse ser determinada unicamente por intermédio de uma representação do objeto. Ora, nós não podemos determinar *a priori* como e de que maneiras diferentes as coisas são possíveis através das suas causas, sendo necessárias para isto as leis da experiência.⁴⁵

E mais abaixo:

O juízo estético de apreciação das formas naturais, sem colocar como fundamento um conceito do objeto, podia descobrir como teleiformes certos objetos que aparecem na natureza, em benefício da simples apreensão empírica da intuição, ou, dito de outro modo, na simples relação às condições subjetivas da faculdade de julgar. O juízo estético não requer pois nenhum conceito do objeto, da mesma forma que também não produz nenhum. Por conseguinte, ele não define essas formas como fins naturais num juízo objetivo, mas unicamente como teleiformes para a faculdade representativa de um ponto de vista subjetivo – uma teleoformidade das formas que podemos chamar figurada, da mesma forma que podemos chamar figurada a técnica da natureza a seu respeito (*technica speciosa*). – O juízo teleológico, pelo contrário, supõe um conceito do objeto e julga acerca da possibilidade deste segundo uma

⁴⁵ «Zweckmäßige Formen der Anschauung kann die Urteilskraft a priori selbst angeben und konstruieren, wenn sie solche nämlich für die Auffassung so erfindet, als sie sich nur Darstellung eines Begriffs schicken. Aber Zwecke, d.i. Vorstellungen, die selbst als Bedingungen der Kausalität ihrer Gegenstände (als Wirkungen) angesehen werden, müssen überhaupt irgendwoher gegeben werden, ehe die Urteilskraft sich mit den Bedingungen des Mannigfaltigen beschäftigt, dazu zustimmen, und sollen es Naturzwecke sein, so müssen gewisse Naturdinge so betrachtet werden können, als ob sie Produkte einer Ursache seien, deren Kausalität nur durch eine Vorstellung des Objekts bestimmt werden könnte. Nun aber können wir, wie und auf wie mancherlei Art Dinge durch ihre Ursachen möglich sind, a priori nicht bestimmen, hierzu sind Erfahrungsgesetze notwendig.» (EE IX, L 39-40)

lei da ligação da causa e dos efeitos. Por conseguinte, poderíamos chamar *plástica* a esta técnica da natureza, se não fosse o caso de estar já em voga esta expressão num significado mais geral, utilizando-a tanto para a beleza natural como para as intenções da natureza: podemos pois chamá-la, se se preferir, a *técnica orgânica* da natureza – expressão que designa também o conceito da teleoformidade, não simplesmente quanto ao modo de representação, mas também quanto à possibilidade das coisas mesmas.⁴⁶

Mais adiante, Kant esclarece o sentido em que é legítimo pressupor esta última forma da técnica da natureza, a qual parece atribuir uma intencionalidade à natureza na sua produção, nomeadamente na dos seres organizados. O filósofo insiste uma e outra vez que somente num sentido subjetivo e reflexionante tal atribuição é legítima. O conceito de uma causalidade finalizada na natureza – que atribuí uma intenção à natureza – não é um conceito nem do entendimento nem da razão, mas um conceito próprio da faculdade de julgar reflexionante. O filósofo insiste em assinalar a diferença que existe entre esta nova forma de finalidade (*Zweckmässigkeit*) «técnica» atribuída à natureza e a finalidade «prática» própria da razão. Esta última é uma «finalidade que ao mesmo tempo é lei» (*Zweckmässigkeit die zugleich Gesetz ist: § XI*). Reconhece, todavia, que, propriamente falando, algo como um conceito de fim e de finalidade tem uma relação direta com a razão e a ideia de uma finalidade que a faculdade de julgar pressupõe para a natureza mantém, embora num registo subjetivo e meramente reflexionante, uma analogia com aquele tipo de finalidade que a razão, enquanto faculdade de estabelecer

⁴⁶ «Die ästhetische Beurteilung der Naturformen konnte, ohne einen Begriff vom Gegenstande zum Grunde zu legen, in der blossen empirischen Auffassung der Anschauung gewisse vorkommende Gegenstände der Natur zweckmässig finden, nämlich bloss in Beziehung auf die subjektiven Bedingungen der Urteilkraft. Die ästhetische Beurteilung erforderte also keinen Begriff vom Objekte und brachte auch keinen hervor: daher sie diese auch nicht für Naturzwecke, in einem objektiven Urteile, sondern nur als zweckmässig für die Vorstellungskraft, in subjektiver Beziehung, erklärte, welche Zweckmässigkeit der Formen man die *figürliche* und die Technik der Natur in Ansehung ihrer auch ebenso (*technica speciosa*) benennen kann. – Das teleologische Urteil dagegen setzt einen Begriff vom Objekte voraus und urteilt über die Möglichkeit desselben nach einem Gesetze der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen. Diese Technik der Natur könnte man daher *plastisch* nennen, wenn man dieses Wort nicht schon in allgemeinerer Bedeutung, nämlich für Naturschönheit sowohl als Naturabsichten, in Schwang gebracht hätte, daher sie, wenn man will, die organische Technik derselben heissen mag, welcher Ausdruck denn auch den Begriff der Zweckmässigkeit nicht bloss für die Vorstellungsart, sondern für die Möglichkeit der Dinge selbst bezeichnet.» (*EE IX, L 41*)

fins, revela no domínio das realizações humanas finalizadas, a que chamamos produtos da arte. Dê-se a palavra ao filósofo:

O conceito dos fins e da finalidade é certamente um conceito da razão, na medida em que lhe atribuimos o fundamento da possibilidade de um objeto. Simplesmente, a finalidade da natureza, ou mesmo o conceito de coisas que sejam consideradas como fins naturais, coloca a razão, enquanto causa, numa relação com coisas nas quais nós não a conhecemos mediante nenhuma experiência como fundamento da sua possibilidade. Pois somente a propósito dos *produtos da arte* podemos tomar consciência da causalidade da razão a respeito de objetos que, por isso mesmo, são designados como finalizados ou como fins e é em relação a estes objetos que dizer da razão que ela é técnica se acha conforme com a experiência da causalidade do nosso próprio poder. Mas representar-se a natureza como técnica, à maneira de uma razão (e assim atribuir à natureza a finalidade e até mesmo fins) é um conceito particular que não podemos encontrar na experiência e que é posto apenas pela faculdade de julgar, na sua reflexão sobre os objetos, para organizar segundo as suas prescrições a experiência segundo as leis particulares, a saber as da possibilidade de um sistema. – Podemos então considerar toda a finalidade da natureza, seja como *natural (forma finalis naturae spontanea)*, seja como *intencional (intentionalis)*. A simples experiência não justifica senão o primeiro modo de representação; o segundo é um modo hipotético de explicação, que se acrescenta a este conceito das coisas como fins da natureza. O primeiro conceito das coisas como fins da natureza releva originariamente da faculdade de julgar *reflexionante* (ainda que não da esteticamente reflexionante, mas da teleologicamente reflexionante), o segundo releva da faculdade de julgar *determinante*. Para o primeiro, requer-se certamente também a razão, mas unicamente em vista duma experiência que deve ser organizada segundo princípios (por conseguinte, a razão no seu uso *imane*te), ao passo que o segundo requer uma razão que se perde naquilo que ultrapassa a experiência (por conseguinte, uma razão no seu uso transcendente).⁴⁷

⁴⁷ «Der Begriff der Zwecke und der Zweckmässigkeit ist zwar ein Begriff der Vernunft, insofern man ihr den Grund der Möglichkeit eines Objekts beilegt. Allein Zweckmässigkeit der Natur, oder auch der Begriff von Dingen als Naturzwecken, setzt die Vernunft als Ursache mit solchen Dingen in Verhältnis, darin wir sie durch keine Erfahrung als Grund ihrer Möglichkeit kennen. Denn nur an *Produkten der Kunst* können wir uns der Kausalität der Vernunft von Objekten, die darum zweckmässig oder Zwecke heissen, bewusst werden, und in Ansehung ihrer die Vernunft technisch zu nennen, ist der Erfahrung von der Kausalität unseres eigenen Vermögen angemessen. Allein die Natur, gleich einer Vernunft sich als technisch vorzustellen (und so der Natur Zweckmässigkeit, und sogar Zwecke beizulegen), ist ein besonderer Begriff, den wir in der Erfahrung nicht antreffen können und den nur die Urteilskraft in ihrer Reflexion über Gegenstände legt, um nach seiner Anweisung Erfahrung nach besondern Gesetzen,

Seguidamente, Kant mostra como a boa pressuposição (a que é feita para uso imanente da razão) dos fins da natureza, em vez de prejudicar, pode antes ser muito útil para a investigação da natureza até segundo os princípios mecânicos da mesma, sendo possível conciliar a técnica da natureza ou o princípio da teleologia, pressupostos pela faculdade de julgar reflexionante com a mecânica da mesma ou os princípios do mecanicismo, segundo a legislação do entendimento.

Como se vê pela recensão até agora feita de alguns parágrafos da *EE*, o conceito de «técnica da natureza» revela-se particularmente elucidativo seja quanto ao tema mesmo da terceira *Crítica* seja quanto à unidade e coerência estrutural da mais complexa das grandes obras kantianas. Nos parágrafos seguintes da *EE* o tema continua a ser dominante e objeto de novas formulações, sendo explicitamente nomeado até no título de alguns dos parágrafos. Por razão de economia não me alongarei na análise desses parágrafos, mas apenas me deterei numa importante observação que se encontra no último deles, a qual nos deixa ver qual a experiência que terá dado a Kant a ideia da «técnica da natureza».

Nos parágrafos que anteriormente analisamos da *EE* pudemos acompanhar a gênese ou processo de construção e explicitação do conceito. Foi-nos indicada a sua gênese transcendental na faculdade de julgar. Falta indicar a sua gênese fenomenológica, ou seja, dizer o que lhe deu ocasião ou o que o fez surgir numa experiência: a propósito de quê – fenômeno, vivência ou experiência – a faculdade de julgar teve oportunidade ou mesmo a necessidade de descobrir em si esse procedimento técnico, artístico ou estético, que logo aplica à natureza como se ele fosse também o modo de proceder desta?

A resposta encontra-se sobretudo em dois textos. O primeiro é do último § (XII) da *EE*. O segundo, do § 23 da Primeira Parte da obra. Chegamos assim aos dois textos a respeito dos quais acima prometemos um comentário em forma elíptica.

Como vimos, a invocação ou a introdução do conceito de técnica da natureza – como, de resto, o de teleoformidade da natureza – não é

nämlich denen der Möglichkeit eines Systems, anzustellen. – Man kann nämlich alle Zweckmässigkeit der Natur entweder als *natürlich (forma finalis naturae spontanea)*, oder als *absichtlich (intentionalis)* betrachten. Die blosse Erfahrung berechtigt nur zur der erstern Vorstellungsart; die zweite ist eine hypothetische Erklärungsart, die über jenen Begriff der Dinge als Naturzwecke hinzukömmt. Der erstere Begriff von Dingen, als Naturzwecken, gehört ursprünglich der reflektierenden (obgleich nicht ästhetisch, sondern logisch reflektierenden), der zweite der bestimmenden Urteilkraft zu.» (*EE IX*, L 42-43)

algo arbitrário, mas responde a uma necessidade que o sujeito tem de compreender certos fenômenos da natureza que não são explicados pelo mero mecanismo da natureza. Ou eles ficam sem qualquer tipo de compreensão ou então, se não a razão e o entendimento, sim a faculdade de julgar acode a esses fenômenos com o seu princípio próprio, e ao fazer isso ela não perturba as explicações mecanicistas, mas aduz um outro ponto de vista mediante o qual aqueles fenômenos se tornam compreensíveis embora apenas numa intenção subjetiva. Ora, quais são esses fenômenos? Vimos que no § II se mencionou a ilimitada variedade das formas e das leis empíricas da natureza as quais sem o conceito de técnica da natureza ficariam sem um princípio que as sistematizasse e nos permitisse investigá-las. Mas há outros fenômenos que solicitam a apreciação mediante o conceito de uma «técnica da natureza», a saber, a manifestação das belas formas da natureza e a possibilidade interna dos seres organizados da natureza. Mas há pelo menos duas passagens nas quais Kant expressamente declara que o que nos revela ou faz descobrir na faculdade de julgar a ideia de uma técnica da natureza é a experiência das formas belas da natureza, por conseguinte, a experiência estética da natureza. É esta experiência, e não a da beleza artística, que faz descobrir quer o conceito de técnica da natureza quer o que lhe é equivalente de teleoformidade da natureza, reconhecidos como o princípio transcendental próprio da faculdade de julgar reflexionante. Isso é que constitui o assunto próprio e direto da *Crítica do juízo* e não propriamente a arte humana, a qual é uma mera consequência. E assim aquilo que serviu de base para a construção por analogia do conceito de técnica da natureza ou da natureza como arte ou como artística – ou seja, a arte humana – acaba por ser subalternizada na economia geral da obra. Vejamos então o que nos diz a referida passagem do parágrafo XII da *Primeira Introdução*:

Uma observação se impõe: é com respeito à técnica na natureza, e não à da causalidade das faculdades de representação do homem a que chamamos arte (no sentido próprio da palavra), que se investiga aqui a teleoformidade como um conceito regulador da faculdade de julgar, e não o princípio da beleza artística ou duma perfeição artística, ainda que se possa designar a natureza como técnica no seu modo de proceder, ou seja de algum modo como artística, se a consideramos como técnica (ou plástica), em virtude de uma analogia segundo a qual a sua causalidade deve ser representada como a da arte. Pois trata-se do princípio da faculdade de julgar simplesmente reflexionante, e não da determinante (ao modo daquela que está no fundamento de todas as obras de arte produzidas pelo homem), e a teleoformidade que aí se encontra

deve, por conseguinte, ser apreciada como não-intencional, só podendo convir à natureza. E assim a apreciação da beleza artística deverá ser considerada como mera decorrência dos mesmos princípios que estão na base do juízo sobre a beleza da natureza.⁴⁸

No mesmo sentido e porventura ainda mais explícito, o § 23 da Primeira Parte da obra declara o que dá ocasião para a descoberta do princípio transcendental próprio da faculdade de julgar, o conceito de técnica da natureza ou da teleoformidade da natureza. Nada menos do que a experiência da beleza da natureza. Esta seria, pois, não só a experiência estética matricial, mas também o momento do nascimento da terceira *Crítica* na sua forma final. A experiência do belo natural é que está verdadeiramente na gênese da *Crítica do juízo* e da descoberta do novo princípio transcendental da «teleoformidade da natureza», preferentemente dito na *EE* pela expressão «técnica da natureza». É isso o que escreve o filósofo:

A beleza natural autônoma revela-nos uma técnica da natureza que a torna representável como num sistema estruturado segundo leis cujo princípio não pode ser encontrado no conjunto do nosso entendimento, o qual é o de uma teleoformidade que se relaciona ao uso da faculdade de julgar relativamente aos fenômenos, de tal modo que estes devem ser julgados não apenas enquanto pertencendo à natureza no seu mecanismo desprovido de finalidade, mas também ao que é pensado por analogia com a arte. Uma tal finalidade amplia pois não certamente o nosso conhecimento dos objetos da natureza, mas em todo o caso o nosso conceito da natureza que, do conceito de uma natureza entendida como um simples mecanismo, é estendido até ao da natureza enquanto

⁴⁸ «Noch ist anzumerken: dass es die Technik in der Natur und nicht die der Kausalität der Vorstellungskräfte des Menschen, welche man Kunst nennt (in der eigentlichen Bedeutung des Worts) nennt, sei, in Ansehung deren hier die Zweckmässigkeit als ein regulativer Begriff der Urteilskraft nachgeforscht wird und nicht das Prinzip der Kunstschönheit oder einer Kunstvollkommenheit nachgesucht werde, ob man gleich die Natur, wenn man sie als technisch (oder plastisch) betrachtet, wegen einer Analogie, nach welcher ihre Kausalität mit der der Kunst vorgestellt werden muss, in ihrem Verfahren technisch, d.i. gleichsam künstlich nennen darf. Denn es ist um das Prinzip der bloss reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft (dergleichen allen menschlichen Kunstwerken zum Grunde liegt), zu tun, bei der also die Zweckmässigkeit als unabsichtlich betrachtet werden soll, und die also nur der Natur zukommen kann. Die Beurteilung der Kunstschönheit wird nachher als blosse Folgerung aus denselben Prinzipien, welche dem Urteile über Naturschönheit zum Grunde liegen, betrachtet werden müssen.» (*EE* XII, L 60-61)

arte, o qual convida a profundas investigações acerca da possibilidade de uma tal forma.⁴⁹

Também por este aspecto se pode falar de um privilégio (*Vorzug*) da experiência do belo da natureza sobre a experiência do belo artístico na economia da terceira *Crítica* (cf. § 42). E é esse privilégio do belo natural que dá razão do parentesco tantas vezes sugerido por Kant entre o sentimento estético da natureza e o sentimento moral, tema que expôs sobretudo no § 42:

Tomar interesse imediato pela beleza da natureza é sempre sinal de uma boa alma; e se este é habitual, pelo menos indica uma disposição do ânimo favorável ao sentimento moral, se de bom grado se associa à *contemplação da natureza*.

Na mesma linha se pode ler na «Nota Final» à *Crítica do juízo*:

A admiração [*Bewunderung*] da beleza bem como a emoção [*Rührung*] suscitada pelos fins tão diversos da natureza que um espírito que reflete está em condições de sentir antes mesmo de possuir uma clara representação de um autor racional do mundo têm em si algo de semelhante a um sentimento religioso [*religiösen Gefühl*] (de reconhecimento e veneração [*der Dankbarkeit und der Verehrung*] para com esta causa que nos é desconhecida), mediante uma espécie de apreciação desta beleza e destes fins que seria análoga à apreciação moral, e assim age sobre o espírito suscitando ideias morais, quando inspiram esta admiração, que está ligada a um interesse muito mais vasto do que aquele que pode produzir uma consideração [*Betrachtung*] simplesmente teórica.⁵⁰

E ainda no mesmo § 42:

⁴⁹ «Die selbständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als System nach Gesetzen, deren Prinzip wir in unserem ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmässigkeit, respektiv auf den Gebrauch der Urteilkraft in Ansehung der Erscheinungen, so dass diese nicht bloss als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanism, sondern auch als zur Analogie mit der Kunst gehörig, beurteilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntnis der Naturobjekte, aber doch unseren Begriff von der Natur, nämlich als blossen Mechanism, zu dem Begriff von eben derselben als Kunst; welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet.» Ak V, 246. *Ibid.*, Ak V, 245: «... die Naturschönheit (die selbständige) eine Zweckmässigkeit in ihrer Form, wodurch der Gegenstand für unsere Urteilkraft gleichsam vorherbestimmt zu sein scheint, bei sich führt und so an sich einem Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht.»

⁵⁰ Ak V, 482.

Aquele que solitariamente (e sem intenção de querer comunicar as suas observações a outros) contempla a bela forma de uma flor selvagem, duma ave, dum inseto etc., para os admirar, para os amar, e num espírito tal que ele não admitiria de bom grado a sua perda na natureza em geral, mesmo quando, longe de que a existência do objeto lhe faça ver alguma vantagem, ele disse tirasse antes prejuízo, esse toma um interesse imediato e a bem dizer intelectual pela beleza da natureza. Isso significa que não só o produto da natureza lhe apraz pela sua forma, mas também que a existência dele lhe apraz, sem que qualquer atrativo sensível tome parte neste prazer ou que a isso se associe um objetivo qualquer.⁵¹

No mínimo, o que estas passagens indicam é a pregnância da experiência estética da natureza e a sua íntima solidariedade ou parentesco (*Verwandtschaft*), seja com o sentimento moral, seja com a apreciação teleológica da natureza e até com a mais genuína experiência religiosa.⁵²

3. Pressupostos e alcance especulativo da ideia de «técnica da natureza»

O investimento linguístico e filosófico no conceito de «técnica da natureza» visa, na intenção de Kant, contrapô-lo ao conceito de «mecânica» da natureza (isto é: ao modo de produzir de acordo com as leis do entendimento, segundo um mero e cego mecanismo de causalidade eficiente). A contraposição entre o *bloss mechanisch* e o *technisch* é recorrente: à mera causalidade eficiente (*nexus effectivus*) Kant contrapõe uma causalidade final (*nexus finalis*), por certo apenas como princípio subjetivo para apreciação e não para determinação do objeto. Ao apreciar a natureza sob o modo da sua teleoformidade, a faculdade de julgar representa a natureza «não apenas como mecânica mas também como técnica» (*sie nicht bloss als mechanisch, sondern auch als technisch vorgestellt wird*), propondo um conceito que certamente em nada determina objetivamente a natureza, mas que, em contrapartida, «fornece subjetivamente princípios que servem de fio condutor para a

⁵¹ Ak V, 299.

⁵² Veja-se o meu ensaio «A teologia de Job, segundo Kant: ou a experiência ético-religiosa entre o discurso teodiceico e a estética do sublime», in: *Convergências & afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira* (Lisboa: CFUL/CEFi, 2008), pp. 919-945.

investigação da natureza» (*aber doch subjektiv Grundsätze abgibt, die der Nachforschung der Natur zum Leitfaden dienen*).⁵³ Como vimos, Kant dá como equivalentes as expressões arte (*Kunst*) e técnica (*Technik*), e os adjetivos artístico (*künstlich*), técnico (*technisch*) e estético (*ästhetisch*).

Para melhor entendermos estas equivalências devemos reportar-nos ao § 43 da *KU* no qual Kant expõe o entendimento tradicional da oposição entre arte e natureza, uma contraposição que essa sua obra em toda a sua complexa economia se encarregar de subverter completamente. Procedendo como um dicionarista, o filósofo inventaria aí os sentidos tradicionais do termo *arte (Kunst)*, usando uma estratégia de demarcação, explicitando as contraposições ou distinções entre arte e natureza (*Kunst/Natur*), arte e ciência (*Kunst/Wissenschaft*), arte (arte liberal) e ofício ou artesanaria (arte mercantil), a que se segue nos parágrafos seguintes (§§ 44 e 45) a distinção entre arte em geral e bela-arte, «arte estética» (*ästhetische Kunst*), enquanto arte própria do gênio.

Ao falar de *arte (Kunst)* e ao contrapor ou aproximar a natureza da arte, Kant está sempre a pressupor o sentido mais amplo e tradicional da arte. O mesmo se pode dizer relativamente ao termo *natureza*, também ele tomado no sentido mais amplo e vulgar, e não naquele sentido específico em que o entendia a ciência mecanicista dos Modernos. Falando da arte (*Kunst*), Kant regista, pois, o uso habitual (tradicional) e próprio do termo, embora reconheça que ele é por vezes estendido por analogia, a partir do modo de produção artístico do homem, para designar também ações não humanas, nomeadamente as de certos animais, às quais preside uma regularidade que parece ser conduzida segundo uma finalidade, embora saibamos que é apenas um efeito da natureza desses animais ou daquilo a que vulgarmente se chama o instinto, verificando-se neste caso já a troca de um princípio pelo outro: tomamos a natureza por arte e a arte por natureza. É essa extensão por analogia que nos leva a apercebermos que há arte em tudo aquilo que está constituído de tal maneira como se uma representação do que isso é devesse ter estado necessariamente presente na sua causa produtora a conduzir a sua efetividade, sem com isso querermos todavia dizer que essa causa pensou efetivamente e executou intencionalmente e precisamente um tal efeito. Este procedimento analógico é o que está na base da formação do conceito de «técnica da natureza».

⁵³ *EE*, L 11.

Importa atender sobretudo à primeira distinção, entre arte e natureza, pois foi subvertendo-a que Kant construiu o seu conceito de «técnica da natureza». Escreve Kant:

A arte distingue-se da natureza como o fazer (*facere*) se distingue do agir ou do efetuar em geral (*agere*), e o produto ou a consequência da arte distingue-se enquanto obra (*opus*) do produto da natureza enquanto efeito (*effectus*). De direito não se deveria chamar arte a não ser à produção mediante a liberdade, isto é, mediante o arbítrio que coloca a razão no fundamento das suas ações. Pois, ainda que nos apraza designar como uma obra de arte o produto das abelhas (os favos de cera construídos com regularidade), isso todavia só se entende por analogia com a arte; assim que cairmos na conta de que elas não fundam o seu trabalho em nenhuma consideração racional, logo diremos que é um produto da sua natureza (do instinto) e como arte só ao seu criador será atribuída.⁵⁴

O processo de construção do conceito de «técnica da natureza» revela-nos o característico modo de pensar de Kant em toda a sua complexidade: isto é, procedendo por analogias múltiplas, sob o modo do *como se* (*als ob*), e, no caso da terceira *Crítica*, recorrendo a conceitos estratégicos dados sob a forma de oximoros, conceitos e expressões que por assim dizer se auto-anulam ou curto-circuitam a si mesmos. É o caso das expressões «livre conformidade à lei» (*freie Gesetzmässigkeit*) (da imaginação): se é livre – espontânea – é precisamente porque não segue uma lei (dada), mas dá-se a si mesma ou inventa uma lei ou regra no seu produzir que se confunde com o próprio produzido ou inventado; e ainda da expressão «teleoforiedade sem fim» ou «conformidade a um fim sem fim» – *Zweckmässigkeit ohne Zweck* (se é conformidade a fim como é ela sem fim?). Também a expressão «técnica da natureza» é um oximoro, pois junta numa mesma expressão dois princípios ou modos de produção considerados em princípio como antinômicos: o espontâneo ou não intencional, da natureza, e o da arte, que se rege por uma causalidade intencional que opera mediante fins predeterminados pelo agente.⁵⁵

⁵⁴ *KU* § 43; Ak V, 303.

⁵⁵ Na mesma linha se podem ler as expressões *Natur als Kunst/ Kunst als Natur...* (ou, na filosofia da história e na antropologia, a *ungesellige Geselligkeit* (insociável socialidade). Um outro filósofo que gostava desse tipo de expressões era Nicolau de Cusa: *docta ignorantia*, *altissima profunditas*, *possess*, «compreender incompreensivelmente», «atingir de forma inatingível», e outras do mesmo teor. Tais expressões denunciavam formas de pensamento que se movem no paradoxo ou na ambiguidade e por isso constituem produtivos desafios para a reflexão e meditação.

A arte supõe, por conseguinte, um processo de produção finalizada: a representação prévia de um fim que preside e orienta a produção de uma obra. Daí que «se chamamos a algo simplesmente uma obra de arte entendemos por tal sempre uma obra dos homens» (*wenn man etwas schlechthin ein Kunstwerk nennt, ... so versteht man allemal darunter ein Werk der Menschen*) (§ 43). Ora, segundo Kant, é a razão que propriamente é a faculdade que estabelece fins e que tem uma imediata relação a fins: o seu princípio é o de uma «finalidade que ao mesmo tempo é lei e constitui obrigatoriedade» (*Zweckmässigkeit die zugleich Gesetz ist – Verbindlichkeit – EE, XI*). Portanto, a faculdade de julgar toma o seu princípio próprio já por analogia a partir da finalidade da razão, a qual é originariamente uma finalidade prática. Mas transforma essa finalidade num novo tipo de finalidade, uma *technische Zweckmässigkeit*, de aplicação meramente subjetiva, que é designada pelas expressões «finalidade ou teleoformidade sem fim» (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*) ou também «livre teleoformidade» (*freie Zweckmässigkeit*) ou «livre conformidade à lei» (*freie Gesetzmässigkeit*), ao contrário da finalidade própria da razão prática, a *praktische Zweckmässigkeit*, que é vinculativa (*verbindlich*) e se constitui como lei (*Gesetz*).⁵⁶

Em face disto, podemos perguntar se a anteriormente citada passagem do parágrafo XII da *EE* desenvolve um «círculo vicioso» ou um «círculo virtuoso». Com efeito, tira-se o conceito de «técnica da natureza», por analogia, do modo de proceder da arte humana, aplicando-o à natureza para compreender ou apreciar o modo como ela produz as suas formas ou seres, retirando-lhe, porém, o carácter intencional que a arte humana possui. Seguidamente, aplica-se esse conceito também à arte humana para se poder apreciá-la e compreendê-la no seu qualificado significado propriamente estético: para ser verdadeiramente arte – bela arte –, a arte tem de perder a aparência de que é uma produção intencional e parecer como se fosse natureza, isto é, como se fosse um produto espontâneo que não segue regras pré-determinadas, mas que revela e institui no seu produzir a regra mesma segundo a qual é produzido. Invertem-se assim as posições entre o *analogon* e o *analogatum*: o que servira de fundamento para a analogia com base na qual se forma o conceito – a arte humana – torna-se agora um campo particular (regional e secundário, um simples corolário) da aplicação do conceito com base nela formado, mas ao mesmo tempo entretanto já transformado! É assim que se torna possível apreciar a «natureza como arte» e a «arte como natureza» (*Natur als Kunst, Kunst als Natur*). Desta troca recíproca de

⁵⁶ *EE XI, L 52 ss.*

predicados entre arte e natureza saem beneficiadas uma e outra, pois acedeu-se a uma nova compreensão quer da natureza (não já meramente mecânica), quer da arte humana (não já meramente como algo programado e intencional, mas como algo gerado por assim dizer espontânea e naturalmente e todavia teleoforme).

Uma das mais antigas e verdadeiramente paradigmática versão do confronto entre arte e natureza encontra-se em Aristóteles. No *Protréptico* (9, 49) – obra cuja autoria aristotélica é, no entanto, contestada –, lê-se a esse respeito o seguinte:

Aquilo que é gerado conforme à natureza é gerado em vista de algo e é constituído sempre em vista de algo, que é melhor do que aquilo que é gerado por meio da técnica: não é a natureza que imita a técnica, mas esta [que imita] a natureza (*mímeitai gàr où ten téchnen é phúsis allà aúte ten phúsin*). [...] Se então a técnica imita a natureza, desta derivou o facto, para as técnicas também, de toda a geração ser em vista de algo (*àpò taútes ékolóútheke kai tais téchnais tò ten génesin ápasan éneká tou gígnesthai*).

Da mesma forma, na *Física* (II, 8 199a 8-19), diz-se que a técnica imita a natureza na medida em que como esta produz em vista de algo. Para Aristóteles, por conseguinte, é a natureza que é por si finalizada e que empresta à arte, que a imite, a qualidade de visar também ela um fim. Pelo contrário, para Kant é a arte – enquanto obra de um sujeito racional – que por si mesma possui um fim, e só por analogia com esse procedimento, o termo se pode atribuir ou estender também à natureza. Kant, saiba-o ou não, aceita o pressuposto platónico segundo o qual uma razão e uma produção racional e intencional estão na gênese da natureza. Contra os atomistas, que apelavam para a natureza como algo absoluto e auto-suficiente, Platão mostra que se a natureza é algo por si subsistente é-o apenas porque é obra de uma arte divina arquetípica, desenhada e executada pela razão do supremo geômetra, arquitecto ou demiurgo.⁵⁷

O pensamento mecanicista dos Modernos inverteu o entendimento tradicional aristotélico da relação entre natureza e arte, reduzindo

⁵⁷ «Direi que as obras ditas da natureza são a obra de uma arte divina, e as que os homens compõem com elas, obras de uma arte humana.» (*Sofista* 265e3); também: *Leis*, 888-890; *Timeu*, *passim*. Para este tema da relação arte/natureza no pensamento antigo e em toda a história do pensamento, veja-se a excelente obra de Pierre Hadot, *Le voile d'Isis – Essai sur l'histoire de l'idée de nature* (Paris: Gallimard, 2004; ed. brasileira: *O véu de Ísis – Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006).

aquela a esta.⁵⁸ Podemos encontrar essa inversão exposta de uma forma paradigmática num dos últimos parágrafos da IV Parte dos *Princípios da filosofia* de Descartes. Aí se lê:

Qualquer um poderá perguntar como é que eu cheguei a saber quais são as figuras, grandezas e movimentos das pequenas partes de cada corpo, muitas das quais determinei tal como se as tivesse visto, ainda que seja certo que não pude apercebê-las pela ajuda dos sentidos, uma vez que confesso que são insensíveis. Para tanto foi-me de grande auxílio o exemplo de vários corpos compostos pelo artifício dos homens: pois eu não reconheço nenhuma diferença entre as máquinas que os artesãos fazem e os diversos corpos que a natureza por si só compõe, a não ser esta: que os efeitos das máquinas não dependem de mais nada a não ser da disposição de certos tubos, ou molas, ou outros instrumentos, que, devendo ter alguma proporção com as mãos daqueles que os fazem, são sempre tão grandes que as suas figuras e movimentos se podem ver, ao passo que os tubos ou molas que causam os efeitos dos corpos naturais são ordinariamente demasiado pequenos para poderem ser percebidos pelos nossos sentidos. E é certo que todas as regras das mecânicas pertencem à física, de modo que todas as coisas que são artificiais são por isso naturais. Porque, por exemplo, quando um relógio marca as horas por meio das engrenagens de que é feito isso não é menos natural quanto é para uma árvore produzir frutos.⁵⁹

Nesta passagem estão supostas três decisivas reduções simplificadoras: a redução da natureza à arte e da arte à máquina (o relógio), a redução da física à mecânica e, por fim, também a redução do biológico ao mecânico. Segundo o filósofo francês, entre estes planos, há apenas diferença de escala, não de natureza ou de espécie. A máquina ou o artefacto produzido por um artesão – cujo mais perfeito exemplar na época era o relógio – torna-se agora o paradigma de referência para a explicação do funcionamento de toda a natureza, até mesmo da natureza orgânica e, por fim, até do próprio espírito ou natureza racional.

De Descartes a La Mettrie, os pensadores modernos vão socorrer-se à exaustão desse paradigma, convictos da sua simplicidade e fecundidade explicativa, cada dia confirmada intuitivamente à medida que

⁵⁸ Veja-se: P. McLaughlin, «Mechanical philosophy and artefact explanation», *Stud. Hist. Phil. Sc.* 37 (2006): 97-101; *Idem*, «Die Welt als Maschine. Zur Genese des neuzeitlichen Naturbegriffs», in: A. Grote (ed.), *Macrocosmos in Microcosmos. Die Welt in der Stube. Zur Geschichte des Sammelns* (Opladen: Leske & Budrich, 1994), pp. 439-451.

⁵⁹ A-T, IX, -2, 321-322.

as máquinas humanas cada vez mais se aperfeiçoavam. Os resistentes a esse modelo de racionalidade só podiam ou recusá-lo ou levá-lo ao limite. Esta última foi a atitude de Leibniz, o qual aceita o paradigma da máquina, até para explicar os seres vivos, mas fá-lo explodir, levando-o ao infinito: os corpos naturais são máquinas – «máquinas naturais» –, mas são-no infinitamente e de um modo infinitamente sutil, pois são máquinas mesmo nas suas mínimas partes. São máquinas vivas, corpos vivos, substâncias indestrutíveis. As máquinas humanas, feitas pelos artesãos, são máquinas toscas e imperfeitas comparadas com as máquinas naturais, obras de um artesão divino. Na *Monadologia* (§ 64) lê-se:

Cada corpo orgânico de um ser vivo é uma espécie de máquina divina, ou de um autômato natural, que ultrapassa infinitamente todos os autômatos artificiais. Porque uma máquina feita pela arte do homem não é máquina em cada uma das suas partes; por exemplo, o dente de uma roda de latão tem partes ou fragmentos, que não são mais algo de artificial e não têm mais nada que seja marca da máquina em relação ao uso a que a máquina era destinada. Mas as máquinas da Natureza, quer dizer, os corpos vivos, são ainda máquinas em suas menores partes, até ao infinito. É o que faz a diferença entre a Natureza e a Arte, quer dizer, entre a Arte divina e a nossa.⁶⁰

Os filósofos da primeira metade do século XVIII glosaram amplamente o tema da natureza-arte, da natureza como arte. Voltaire, no artigo «Nature» do seu *Dicionário filosófico*, põe na boca da natureza esta lamentação: «Deram-me um nome que não me convém: chamam-me natureza e eu sou inteiramente arte.» Da mesma forma, também o poeta-filósofo inglês Alexandre Pope escreve no seu mais famoso poema filosófico que «All nature is but Art».⁶¹ Era este um tópico comum da agenda filosófica da sua época e Kant mais não fez do que tomá-lo a sério e levar mais longe a reflexão a seu respeito. Já no ensaio de cosmogonia do ano 1755 a ideia está bem explícita, quando o jovem filósofo fala das «obras de arte da natureza» (*Kunstwerke der Natur*) produzidas apenas pelas leis universais da mecânica, ou quando sugere que «Deus pode ter introduzido nas forças da natureza uma arte secreta que a leva a formar-se por si mesma a partir do caos até atingir uma perfeita constitu-

⁶⁰ Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt (Hildesheim/New York: Olms, 1978), vol. 6, p. 618. A mesma ideia havia sido já exposta no *Système nouveau de la nature* (1695), *Die philosophischen Schriften*, vol. 4, p. 482. Sobre este tópico, veja-se Michel Fichant, «Leibniz e as máquinas da natureza», *Dois Pontos* 2 (2005): 27-51.

⁶¹ *An essay on man*, I, x.

iação cósmica».⁶² Mas a invocação do tópico pelos filósofos setecentistas tanto poderia ser lida no sentido reducionista dos mecanicistas seiscentistas como no sentido mais pregnante do pressuposto estoico de uma arte íntima da natureza, mediante a qual esta leva a cabo a criação multiplicada e diferenciada de todos os possíveis seres, na infinita duração do tempo cósmico. Em Kant dá-se a permuta entre estas duas linhas de interpretação do tópico. E o parágrafo 65 da *Crítica do juízo* pode bem ler-se como uma resposta a Descartes, como a desconstrução do texto citado dos *Princípios* que enuncia o pressuposto dentro do qual se movimenta todo o pensamento mecanicista dos Modernos e a analogia por estes estabelecida entre natureza e arte, sob o modo da redução unilateral e simples daquela a esta. Kant escolhe justamente a imagem do relógio, que constituíra para os pensadores do século XVII e da primeira metade do século XVIII o paradigma por excelência da racionalidade, para mostrar o seu défice de racionalidade, quando comparado com o paradigma do organismo e do ser vivo natural. Esse parágrafo pode ler-se como o atestado de óbito da hegemonia racional do mecanicismo e da sua metáfora emblemática e ao mesmo tempo como a certidão de nascimento da metafórica do organismo e como a sua legitimação especulativa.⁶³ O autor da terceira *Crítica* retoma, com nova linguagem, e aprofunda, em diferente enquadramento sistemático, a distinção entre «máquinas artificiais» e «máquinas naturais» que fora avançada por Leibniz, quando escreve:

Num relógio, uma parte é o instrumento do movimento das outras, mas uma roda não é a causa eficiente da produção da outra; uma parte existe certamente em vista da outra, mas não por ela. Por isso, também a causa produtora dela e da sua forma não reside na natureza (desta matéria),

⁶² «Wenn es gleich wahr ist, wird man sagen, dass Gott in die Kräfte der Natur eine geheime Kunst gelegt hat, sich aus dem Chaos von selber zu einer vollkommenen Weltverfassung auszubilden.» (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Ak I, 229) Não andam longe desta ideia juvenil os desenvolvimentos de alguns parágrafos da Segunda Parte da terceira *Crítica*, respeitantes à noção de «técnica da natureza» e à compatibilização do princípio do mecanicismo e do da teleoformidade na explicação e compreensão da natureza. Veja-se, nomeadamente, o § 78 (Ak V, 410-415).

⁶³ É claro que Kant não inaugura o uso da metafórica orgânica em filosofia. Desde a mais antiga história filosófica houve pensadores que usaram metáforas biológicas ou orgânicas. Mas Kant consciencializa esse uso e legitima-o, numa época em que ele começava a ser intenso, não só na filosofia como também nas ciências. Veja-se, a este propósito, o meu livro *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Segunda Parte, cap. IV: «'Epigénese' e 'autoconservação da razão'. A metafórica do organismo e suas metamorfoses», pp. 403-446; e a obra de Judith Schlanger, *Les métaphores de l'organisme* (Paris: Vrin, 1971).

mas fora dela, num ser que, segundo ideias, pode realizar um todo possível mediante a sua causalidade. Daí também que no relógio uma roda não produz a outra e ainda menos um relógio produz outros usando para isso outra matéria (organizando-a); por isso também ele não substitui por si as partes gastas, nem corrige a sua deficiência na forma primeira mediante o contributo das restantes, ou se conserta a si mesmo quando se desarranja: tudo isso, em contrapartida, devemos esperá-lo da natureza organizada.⁶⁴

E Kant continua mostrando que

Um ser organizado não é pois simplesmente uma máquina, pois esta só possui força **motora**, mas possui em si força **formadora**, e por certo uma <força> tal que a comunica às matérias que a não possuem (organiza-as): é pois uma força formadora que se reproduz [eine sich fortpflanzende bildende Kraft] e que não pode ser explicada unicamente pelo poder motor [Bewegungsvermögen] (o mecanismo).⁶⁵

Embora, como vimos, Kant parta da analogia com a arte humana para compreender a natureza, seja na sua dimensão estética seja na sua produção de seres organizados, ele tem todavia consciência de que ao limite essa analogia claudica, sobretudo quando pretende apreciar, não já as belas formas da natureza, mas os produtos orgânicos da natureza. Na continuação do mesmo parágrafo, Kant escreve:

Dizemos muito pouco a respeito da natureza e do seu poder nos produtos organizados quando chamamos a este poder um **análogo da arte**; pois, neste caso, representamos o artista (um ser racional) como exteri-

⁶⁴ «In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung des andern; ein Theil ist zwar um das andern willen, aber nicht durch denselben da. Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern ausser ihr in einem Wesen, welches nach Ideen eines durch seine Causalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daher bringt auch nicht ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Huren hervor, so dass sie andere Materie dazu benutzte (sie organisirte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Theile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung gerathen ist: welches alles wir dagegen von der organisirten Natur erwarten können.» (Ak V, 374)

⁶⁵ «Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloss Maschine: denn die hat lediglich bewegende Kraft; sondern es besitzt in sich bildende Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt); also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.» (*Ibid.*)

or a ela. Ela organiza-se antes a si mesma e em cada espécie dos seus produtos organizados seguindo por certo em toda a espécie um só e mesmo modelo, e todavia fá-lo também com os desvios apropriados requeridos pela conservação de si mesma de acordo com as circunstâncias. Aproximar-nos-íamos talvez mais desta qualidade insondável se a designássemos como um **análogo da vida**; mas, neste caso, ou se dota a matéria enquanto simples matéria de uma propriedade (hilozoísmo) que estaria em contradição com a sua essência, ou se lhe associa um princípio estranho que estaria **em comunidade com ela** (uma alma): neste último caso, se um tal produto deve ser um produto da natureza, ou a matéria organizada se acha já pressuposta como instrumento desta alma, o que não a torna compreensível, ou então temos de fazer da alma o artista desta construção e assim subtrair o produto à natureza (corporal).

E conclui:

Falando com precisão, a organização da natureza nada tem de análogo com qualquer tipo de causalidade de que temos conhecimento. A beleza da natureza, porque é atribuída aos objetos somente em relação com a reflexão sobre a intuição externa destes, por conseguinte, unicamente devido à forma da sua superfície, pode com razão ser chamada um análogo da arte. Mas uma **perfeição natural interna**, do tipo da que possuem as coisas que só são possíveis como **fins da natureza** e que se chamam, por essa razão, seres organizados, não se pode pensar nem explicar mediante qualquer analogia com um qualquer poder físico da natureza, que seja por nós conhecido – e, na medida em que nós mesmos pertencemos à natureza num sentido amplo, ela não pode mesmo ser pensada e explicada mediante uma analogia onde a conformidade com a arte humana fosse apropriada com precisão.⁶⁶

⁶⁶ «Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser ihr. Sie organisiert sich vielmehr selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte, zwar nach einerlei Exemplar im ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt; aber da muss man entweder die Materie als blosse Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoism) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet; oder ihr ein fremdartiges, mit ihr in Gemeinschaft stehendes Prinzip (eine Seele) beigesellen, wozu man aber, wenn ein solches Produkt ein Naturprodukt sein soll, organisierte Materie als Werkzeug jener Seel entweder schon voraussetzt und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen und so das Produkt der Natur (der körperlichen) entziehen muss. Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Kausalität, die wir kennen. Schönheit der Natur, weil sie den Gegenständen nur in

A «arte ou técnica da natureza» é um segredo nunca decifrado, e a Mãe-natureza continuará a desafiar os humanos para o seu mistério, tal como Ísis, a deusa egípcia de Sais, que Kant evoca numa nota ao § 49 da *Crítica do juízo*, desafiava os seus devotos com esta declaração inscrita no frontispício do seu templo: «Eu sou tudo, o que é, o que foi e o que será, e nenhum mortal levantou o meu véu». ⁶⁷ A analogia com a arte humana, que serviu de base para a construção daquela ideia, claudica por fim e revela-se inadequada para dela falar, pois, em última instância, também a própria arte humana terá de ser explicada por essa misteriosa arte da natureza cujo íntimo segredo não nos é revelado.

Em Kant não há, por conseguinte, propriamente falando, nem uma simplificadora redução da natureza à arte, nem a redução por mimese da arte à natureza, mas antes a recíproca explicação de uma pela outra, a recíproca tradução de uma na outra, de que resulta a potenciação semântica de ambas. O que o filósofo fez foi combinar os elementos de uma e de outra para propor uma nova compreensão seja da arte humana seja da natureza, adunando a concepção platônica de um desígnio racional finalizado pressuposto originariamente no artista criador com a concepção aristotélica de uma finalidade imanente e espontânea da natureza, explicando à vez uma pela outra: a natureza pela arte (isto é, a natureza como arte), e a arte pela natureza (isto é, a arte como natureza). Ao fazer isso, mediante o conceito de «técnica da natureza», Kant consegue superar não só a mera concepção mecânica da natureza, como também ultrapassar a vulgar concepção da arte humana ou técnica propriamente dita, entendida como violência exercida sobre a natureza e como subjugação desta aos fins impostos pela razão e vontade humanas. ⁶⁸ Que essa outra

Beziehung auf die Reflexion über die äussere Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber innere Naturvollkommenheit, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als Naturzwecke möglich sind und darum organisierte Wesen heissen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen, d. i. Naturvermögens, ja, da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.» (Ak V, 374-375)

⁶⁷ Ak V, 316. Kant dá o episódio como exemplo de uma ideia estética, ou seja, daquele gênero de representação da imaginação que dá muito que pensar, mas não se deixa reduzir a uma expressão que corresponda a um conceito determinado: «Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufsschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): 'Ich bin alles, was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.'».

⁶⁸ *Kritik der reinen Vernunft* B 654, Ak III, 417. Na base da prova físico-teológica da existência de Deus está a analogia da produção livre da natureza com a da arte humana.

arte ou técnica não violentadora, que procura interpretar e seguir o modo de produção espontaneamente conforme a fins (*zweckmässig*) da natureza, se revele sobremaneira nas «artes-livres» (*freie Künste*) ou nas «belas-artes» (*schöne Künste*), consideradas na sua máxima expressão precisamente também como sendo manifestações da natureza através do artista ou do gênio que as realiza, é algo que dá ensejo a que também a natureza possa ser apreciada como artista, ou como possuindo uma peculiar arte, para nós oculta, mas ainda assim poderosa e surpreendente, mediante a qual opera espontaneamente e todavia como se fosse guiada por uma peculiar finalidade imanente, assim produzindo a ilimitada variedade dos seres e das formas que se oferecem à nossa contemplação, quer essa sua íntima arte lhe seja mesmo própria ou seja devida a algum supremo artista, que, de um modo para nós incompreensível, nela e através dela opera. Era por isso que o autor da *Crítica do juízo* podia dizer que a ideia de uma «técnica da natureza», se não amplia em nada o conhecimento humano acerca dos objetos da natureza, alarga sim consideravelmente o próprio conceito de natureza muito para além da estreiteza da visão mecanicista do mesmo, convidando para mais profundas considerações, que promovem até, e antes de tudo o mais, o estudo e a investigação científica da natureza.

Não deixa de ser significativo que nesse passo Kant entenda a arte humana como uma violência ou imposição dos fins humanos aos fins da natureza, por conseguinte, como contraposta à espontaneidade da natureza. Mas, no mesmo passo, deixa sugerida a ideia de que há uma arte arquetípica da natureza que não só daria conta de todas as artes como até da própria razão. Cito: «A partir da analogia entre algumas produções da natureza e aquilo que a arte humana produz quando faz violência à natureza e a obriga a curvar-se aos nossos fins em vez de proceder segundo os seus [*wenn sie der Natur Gewalt thut und sie nöthigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrigen zu schmieden*] (da semelhança dessas produções com casas, navios, relógios), a razão conclui que a natureza deve ter precisamente por princípio uma causalidade do mesmo gênero, a saber, uma inteligência e uma vontade, fazendo derivar ainda de uma outra arte, embora de uma arte sobre-humana, a possibilidade interna da natureza livremente operante [*wenn sie die innere Möglichkeit der freiwirkenden Natur noch von einer anderen, obgleich übermenschlichen Kunst ableitet*] (que primeiramente torna possível toda a arte e talvez mesmo a razão [*die alle Kunst und vielleicht selbst sogar die Vernunft möglich macht*]).»

Resumo: A expressão “técnica da natureza” é bastante frequente no próprio texto da *Crítica da faculdade do juízo* e muito presente, sobretudo, no texto da *Primeira introdução* a essa obra, mas ainda não mereceu toda a atenção dos comentadores e intérpretes da filosofia kantiana; de fato, são muito raros os estudos que se dedicam expressamente a esse termo. – Nosso objetivo é o de explicitar a significação kantiana desta expressão singular, de mostrar a envergadura filosófica da idéia que ela exprime, e, também, de reconhecer a sua importância na economia da terceira *Crítica*, enquanto um tema no qual se manifesta a unidade desta obra e que permite uma compreensão nova, seja da lógica e poética da auto-produção da natureza nas suas belas formas e em seus entes organizados, seja, além disso, da própria poética e lógica da arte humana.

Palavras-chave: Kant, natureza, arte, técnica, técnica da natureza, beleza da natureza, finalidade da natureza, analogia, como-se

Résumé: L’expression «technique de la nature» est assez fréquente dans le texte même de la *Critique de la Faculté de Juger* et très insistante surtout dans le texte de la *Prémière Introduction* écrite pour cette oeuvre, mais elle n’a pas encore mérité toute l’attention des commentateurs et interprètes de la philosophie kantienne, étant vraiment très rares les études qui en parlent expressément. – Notre propos c’est d’expliciter la signification kantienne de cette singulière expression et de faire voir la portée philosophique de l’idée qu’elle énonce et aussi de reconnaître son importance dans l’économie de la troisième *Critique*, en tant que thème dans lequel se noue l’unité de cette oeuvre et qui permet une nouvelle compréhension soit de la logique et poétique de l’auto-production de la nature dans ses belles formes et dans ses êtres organisés, soit encore de la poétique et logique mêmes de l’art humain.

Mots-clé: Kant, nature, art, technique, technique de la nature, beauté de la nature, finalité de la nature, analogie, comme-si.

Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*

Joel Thiago Klein

Universidade Federal de Santa Catarina

1. O contexto do debate: a questão da legitimidade

A *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (*Idee*) é um ensaio relativamente curto, publicado em 1784, três anos após a primeira edição da *Crítica da razão pura* (*KrV*) e no mesmo ano da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (*GMS*). Seu texto é composto por uma breve introdução e nove proposições que sugerem certo encadeamento lógico. Trata-se de um texto denso e sintético, com poucas explicações e muitas suposições. Apesar da grande variedade de assuntos dignos de análise, este artigo se restringe aos aspectos relativos à *legitimidade* do projeto de uma História universal, tomando-se como parâmetro de avaliação a filosofia crítico-transcendental, tal como ela se apresenta na *KrV* e na *GMS*.

Uma das divergências sobre a legitimidade da História universal existentes na literatura diz respeito ao *status* teórico da proposta de Kant. De um lado, pode-se apontar a posição de Yirmiahu Yovel que afirma que na *Idee* Kant “parece cometer um considerável erro dogmático” na medida em que “atribui à natureza um plano teleológico oculto, pelo qual a totalidade da história empírica tem de ser explicada e predita, mas isso está em conflito direto com a *Crítica da razão pura*, que admite apenas princípios mecânicos na natureza”.¹ Por outro lado, têm-se interpretações como a de Pauline Kleingeld (1995, pp. 13-31 e 110-115) que sustenta que a *Idee* foi escrita a partir de um horizonte regulativo, o qual

¹ Yovel, 1980, pp. 154-155, tradução própria.

encontra justificação na *KrV* através da teoria do *uso regulativo* das ideias transcendentais.² Entretanto, esse debate parece ter chegado ao fim, visto que atualmente se apresenta um consenso na literatura de que a concepção teleológica, ponto de partida na *Idee*, é legitimada com base no *status* regulativo da ideia de um sábio Criador do mundo, ideia que assume a função de *referencial heurístico* para a investigação e articulação dos fenômenos naturais particulares em um sistema, o que, por sua vez, é legitimado por uma necessidade sistemática da razão.³ Apesar desse consenso quanto à legitimidade regulativa da concepção teleológica pressuposta na *Idee*, pode-se, todavia, questionar se o método heurístico foi *aplicado* corretamente, mas isso será retomado adiante na apresentação do segundo argumento.

Existe ainda outro problema em relação ao caráter teórico e ao caráter prático dos fundamentos da História universal, a saber, se a reflexão teleológica sobre a história se assenta sob um fundamento puramente teórico ou se ela depende essencialmente também de um fundamento prático. Uma interpretação muito difundida atualmente defende uma primazia teórica do empreendimento de uma História universal. Um dos representantes mais notáveis é Allen Wood. Segundo ele,

Não há dúvida de que Kant, algumas vezes, viu a história à luz de nossa vocação moral e das esperanças moral-religiosas fundadas nelas.(...) Não obstante, tal leitura da filosofia kantiana da história como um todo e sobretudo do projeto anunciado na obra básica e principal de Kant sobre o assunto – *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* – é fundamentalmente enganosa, inclusive uma distorção grosseira dos pontos de vista de Kant sobre o modo como a história humana deveria ser estudada e compreendida. (...) Um olhar mais próximo do texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* revela que, em geral, o ponto de partida de Kant para a filosofia da história é puramente teórico. Ele não introduz considerações de natureza moral-religiosa até a nona (e última) proposição do ensaio. O modo correto de descrever sua posição é dizer que ele procede a partir de considerações de razão teórica, projetando a “ideia” (ou conceito

² Cf. *KrV*, A 642-704/ B 670-732. Com exceção da *KrV*, cujas citações serão feitas conforme a primeira e segunda edição indicadas pelas letras A e B respectivamente, as outras obras de Kant serão citadas de acordo com a Akademie Ausgabe, a qual é indicada pela sigla AA, sendo que o algarismo romano corresponde ao volume e o algarismo arábico a página. Nesse caso, também se indica entre parêntesis a página da tradução adotada.

³ Um dos autores que mudou de opinião e passou a concordar com a interpretação regulativa da *Idee* é Guyer (2000, p. 427 n.).

racional *a priori*) de um programa puramente teórico para atribuir um sentido compreensível aos fatos acidentais da história humana. Então, tenta conduzir a história, como um objeto teórico de estudo assim concebido, a uma espécie de *convergência* com as nossas preocupações práticas, de forma a unir nosso entendimento teórico da história a nossas esperanças moral-religiosas como seres históricos.⁴

Pode-se resumir a posição de Wood da seguinte maneira: ele defende que na *Idee* ocorre uma proeminência e uma independência do fundamento teórico do projeto de uma História universal em face de um fundamento prático, em outras palavras, ele reconhece a existência de uma motivação e justificação prática, mas ela é apenas secundária e auxiliar. Essa interpretação também é defendida por Kleingeld (1995, pp. 13-31).

Tendo-se apresentado a posição de Wood, passa-se agora a argumentar em favor de uma tese distinta, a saber, *de que já na Idee*, apesar disso não estar completamente explícito no texto, *a argumentação teórica e a prática se desenrolam paralelamente*. Em outras palavras, defende-se que a argumentação teórica e a argumentação prática se encontram mutuamente entrelaçadas e que não há uma primazia teórica em detrimento da perspectiva prática, ao menos não no nível fundamental do texto.

2. Considerações a respeito de alguns elementos textuais

Antes de se argumentar contra a tese de Wood, faz-se importante destacar alguns excertos espalhados pela *Idee* que sugerem a interpretação aqui defendida, mostrando que existem considerações de natureza moral espalhados por todo o texto. Além disso, essas passagens serão retomadas no desenvolvimento dos dois argumentos:

i. O próprio título “*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*” faz duas orientações importantes para a interpretação do texto, em primeiro lugar, trata-se da Ideia de uma História universal e, como tal, deve ser interpretada no horizonte da doutrina do uso regulativo das ideias, tal como é apresentado pela *KrV*; em segundo lugar, o título indica que o projeto de uma História universal é pensado com um propósito prático, conforme o significado do termo “*Absicht*”.⁵

⁴ Wood, 2008, p. 139.

⁵ Nesse sentido, a melhor tradução do título é “*Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*”, como é feito por Artur Morão (2004), e não “*Ideia de uma*

ii. No final da segunda proposição Kant afirma que o desenvolvimento completo das disposições originárias humanas deve ser possível, ao menos na “ideia do homem”, senão “as disposições naturais deveriam na sua maior parte considerar-se como inúteis e sem finalidade; o que eliminaria todos os princípios práticos, e deste modo, a natureza (...) se tornaria suspeita de um jogo infantil”.⁶ Ora, pode-se interpretar o conceito de “prático” de duas formas, num sentido forte, em que se deve assumir a perspectiva teleológica com base em uma necessidade de resguardar a moral, ou, num sentido fraco, em que o conceito de “prático” seja equivalente ao de “pragmático” e, por conseguinte, que está em jogo apenas a legitimidade e abrangência de princípios teórico-pragmáticos cuja finalidade é a sistematização da natureza empírica.

iii. Na terceira proposição Kant assevera que a natureza se importa “mais com a *auto-estima* racional do que qualquer bem-estar”⁷ do homem. A natureza se torna aquela instância que organiza o contexto no qual o homem deve agir, mas ela mesma não age pelo homem, isto é, se o ser humano quer participar de algum tipo de “perfeição”, então, cabe a ele trabalhar para isso, pois não faz sentido aguardar que a natureza aja por ele. Note-se que houve uma mudança no papel atribuído à natureza em relação ao que ela realmente “faz”. A história do desenvolvimento das disposições naturais não é um caminho que o homem percorre de olhos vendados, do contrário, não faria sentido Kant falar de “mérito” (“*Verdienst*”) ou “auto-estima racional” (“*vernünftige Selbstschätzung*”). Ao utilizar esses conceitos, Kant está assinalando que a história do gênero humano deve ser vista como fruto de suas próprias escolhas, por conseguinte, de sua própria liberdade. Não pode haver mérito onde não há livre escolha.

iv. Na quarta proposição lê-se que a sociedade patologicamente formada pode se metamorfosear num todo moral.⁸ Entretanto, o termo “moral” é aqui ainda passível de discussão: estaria Kant pensando num desenvolvimento da disposição dos indivíduos ou estaria ele inferindo um desenvolvimento apenas jurídico da sociedade? Isso não é respondido nesse momento do texto.

v. Na quinta proposição Kant afirma que “o maior problema do gênero humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de

história universal a partir de um ponto de vista cosmopolita”, como é proposto por Ricardo Terra e Rodrigo Naves (2003).

⁶ *Idee*, AA VIII, 19 (Tradução: Kant, 2004, p. 24).

⁷ *Idee*, AA VIII, 20 (Tradução: Kant, 2004, p. 25).

⁸ *Idee*, AA VIII, 21 (Tradução: Kant, 2004, p. 26).

uma sociedade civil que administre o direito em geral”.⁹ Mas o que segue não parece ser uma consequência lógica desse enunciado, a saber, que a tarefa mais alta da natureza é a criação de uma constituição civil *perfeitamente justa*.¹⁰ Precisa-se chamar a atenção aqui para o fato de que a exigência de uma sociedade civil que administre o direito em geral e, por conseguinte, regule as tendências insociáveis dos seres humanos não envolve, por si só, a necessidade de que esta sociedade deva buscar ser *perfeitamente justa*, ou mesmo que deva se aproximar dessa condição. Note-se que Kant passa a sustentar uma noção de justiça que não se limita a uma mera legalidade, enquanto uma simples aplicação do direito positivo, mas remete a uma busca pelo aperfeiçoamento da própria lei e não apenas do bom funcionamento de um determinado código.

vi. Na sexta proposição Kant sustenta que para uma sociedade civil funcionar *perfeitamente*, ela necessita de um senhor que seja “justo por si mesmo”, isto é, de um chefe que além de possuir conhecimento e experiências acumuladas tenha também uma “boa vontade”.

vii. Na sétima proposição Kant escreve que “todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante”.¹¹ Ora, nesses trechos percebe-se novamente a insistência de Kant de que a sociedade também precisa alcançar um patamar de desenvolvimento moral, do contrário, ela própria careceria de sentido, visto que o estado dos selvagens seria preferível a ela.

viii. A nona proposição tem um caráter elucidativo muito importante. Ela estabelece os marcos a partir dos quais todo o texto deve ser interpretado. Ali Kant enumera as motivações para a realização de uma História universal, a saber: a) que a Ideia de uma História universal pode “servir-nos de fio condutor para apresentar como sistema pelo menos em conjunto, o agregado, aliás sem plano, das ações humanas”; b) que ela permite encontrar um fio condutor que pode “servir para a explicação do jogo tão emaranhado das coisas humanas, ou para a arte política de predição de futuras mudanças políticas”; c) que ela, ao pressupor um plano da natureza, permite “abrir uma vista consoladora do futuro, na qual o gênero humano se apresenta ao longe como atingindo finalmente o estado em que todos os germes que a Natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na Terra”¹²; d) como a

⁹ *Idee*, AA VIII, 22 (Tradução: Kant, 2004, p. 27).

¹⁰ *Idee*, AA VIII, 22 (Tradução: Kant, 2004, p. 27).

¹¹ *Idee*, AA VIII, 26 (Tradução: Kant, 2004, p. 32).

¹² *Idee*, AA VIII, 30 (Tradução: Kant, 2004, p. 37).

história é cada vez mais registrada em seus detalhes, com o passar do tempo, o acúmulo de narrativas se tornará um fardo para as gerações futuras, sendo que elas passarão a apreciar as épocas antigas “somente do ponto de vista que lhe interessa, a saber, o que os povos e os governos fizeram ou não com um propósito cosmopolita”¹³; e) tomando o ponto “d” em consideração juntamente com a “ânsia de glória de chefes de Estado e dos seus servidores”, o próprio projeto de uma História universal pode encaminhar os governantes em direção àquilo que irá lhes assegurar uma recordação gloriosa nos tempos futuros, a saber, aquilo que eles fizeram em favor do propósito cosmopolita. Note-se que são enunciados cinco motivos, sendo um puramente teórico (“a”), um eminentemente prático (“c”) e três pragmáticos (“b”, “d”, “e”). Além disso, Kant não faz qualquer menção de que motivo teórico seja mais importante do que o motivo prático.

3. Primeiro argumento: a pressuposição de uma disposição moral

Tendo-se apresentado os elementos textuais acima, pode-se agora passar para a reconstrução do primeiro argumento. A tese de Wood é a de que Kant conclui unicamente através de um raciocínio teórico que a sociedade civil interna e externamente justa é o fim da natureza.¹⁴ Pretende-se mostrar que esse não é o caso, visto que num determinado momento da argumentação, mais especificamente, na segunda proposição, Kant faz uma suposição prático-moral que não pode ser legitimada teoricamente e que vai determinar todo o restante do texto. Essa suposição não é explícita, mas as suas consequências tornam-se visíveis no texto.

O primeiro ponto que aqui se defende é o de que toda a introdução da *Idee* tem a função de contextualizar o problema de uma história concebida filosoficamente e mostrar que faz sentido pensar em uma regularidade nos fenômenos históricos. Trata-se de um texto escrito com a função de provocar o leitor e de instigá-lo a aceitar que faz sentido pensar em uma história com regularidades e não apenas em um caos de singularidades. Entretanto, as afirmações de Kant apresentadas na introdução *não possuem uma função positiva para a argumentação do texto*, isto é, não determinam o caráter da teoria que Kant passa a desenvolver a partir da primeira proposição. Se não fosse assim, surgiriam pelo menos três grandes problemas: primeiro, o princípio de que tudo o que acontece

¹³ *Idee*, AA VIII, 31 (Tradução: Kant, 2004, p. 37).

¹⁴ Cf. Wood, 2008, pp.147-148.

na natureza, incluindo as ações humanas, se encontra sob leis da natureza em geral não garante que se irá *descobrir* as leis históricas, pois, nesse caso, encontra-se no nível da determinação das leis empíricas da natureza, para as quais só se pode angariar *a priori* uma garantia regulativa¹⁵; em segundo lugar, o exemplo estatístico de regularidade apresentado por Kant não pode ser considerado uma lei da natureza, mesmo que empírica, pois se trata no máximo de um indicativo baseado numa indução; e, finalmente, em terceiro lugar, as afirmações sobre o tipo de *Providência* que regularia a história estariam em flagrante contradição com a terceira proposição, pois não faz sentido falar de mérito (conforme ponto “iii”) ao mesmo tempo em que se sustenta que os homens seguem imperceptivelmente a intenção da natureza.

Dessa forma, a *premissa maior da argumentação de Kant inicia apenas com a primeira proposição*. Ela tem a função de determinar o contexto sob o qual o tema deve ser abordado, a saber, a suposição teórica de uma teleologia interna e externa na natureza. Cabe notar que não há uma precedência epistemológica da teleologia interna em relação à externa, como acontece na *Crítica da faculdade do juízo*.

Na segunda proposição aplica-se o princípio teleológico à condição humana. Dado sua capacidade racional, o homem se encontra numa situação mais complexa do que aquela dos outros seres vivos. Suas disposições naturais podem se desenvolver integralmente só na espécie e não no indivíduo. A questão que obviamente se coloca é: quais seriam essas disposições naturais que precisam ser desenvolvidas? Elas não são indicadas e enumeradas explicitamente no texto, mas com base em outros escritos de Kant, pode-se distinguir pelo menos três modos de uso da razão, a saber, o instrumental que se refere ao trato das coisas, o pragmático em relação ao comportamento social e o uso moral da razão. Eles correspondem às seguintes três disposições naturais humanas: *a técnica, a pragmática e a moral*. A meta da disposição técnica é a habilidade, a da disposição pragmática é a prudência ou civilidade e a da moral é a moralidade. Kant chama *o processo* da primeira de cultivo, o da segunda de civilização e o da terceira de formação moral ou moralização.¹⁶

Kant concebe a competência instrumental como uma habilidade racional para se utilizar de determinados conhecimentos e habilidades práticas. Entre elas, pode-se mencionar tanto a linguagem e a capacidade de auto-sustento (prover alimentação e segurança), como também a capacidade de produzir conhecimentos técnico-científicos.

¹⁵ Mais sobre isso na quarta seção.

¹⁶ Cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 321-325.

A prudência se refere à capacidade social do indivíduo, isto é, as leis e as normas relativas ao bom comportamento. Na *Pedagogia* Kant afirma que o homem prudente é aquele que na sociedade é querido e nela tem influência.¹⁷ Além disso, a formação na prudência prepara o homem para “tornar-se um cidadão, de onde ele recebe um valor público. Visto que ele aprende não só a conduzir a sociedade civil para os seus propósitos, como ainda a conformar-se com ela”.¹⁸

A disposição moral é *aquela que mais tardiamente é desenvolvida* e já pressupõe certa medida de habilidade e prudência.¹⁹ A partir do desenvolvimento dessa disposição o homem passa a viver como um ser livre, autônomo. Ele aprende a eleger bons fins isto é, “fins necessariamente amados por todos; e que também, ao mesmo tempo, podem ser fins de todos”.²⁰ É em função dessa disposição que o indivíduo passa a ter um valor absoluto, isto é, um valor por si mesmo e não em relação a qualquer outro fim.

Se, por um lado, Kant não enumera essas três disposições naturais na segunda proposição, por outro, a sequência do texto confirma que ele as está supondo (conforme o tópico “vi” e “vii” abordado acima). Com isso posto, a próxima questão que se coloca é: o horizonte teleológico estabelecido na primeira proposição poderia estabelecer que a intenção da natureza é fazer com que os seres humanos desenvolvam por si mesmos suas disposições técnicas, pragmáticas e morais? Defende-se que esse não é o caso. O pressuposto teleológico implica na garantia do desenvolvimento das disposições naturais, mas ele, por si só, não pode determinar quais são essas disposições. A disposição técnica e a pragmática podem ser facilmente constatadas por meio da experiência, mas a

¹⁷ Cf. *Pädagogik*, AA IX, 450; 486. Na *Fundamentação*, “prudência” é definida como “a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio” (*GMS*, AA IV, 416).

¹⁸ *Pädagogik*, AA IX, 455.

¹⁹ Poder-se-ia questionar se não haveria um descompasso interno na teoria kantiana na medida em que a habilidade e a prudência são consideradas pré-condições para o desenvolvimento moral. A primeira vista, pode-se pensar que Kant está condicionando a realização da ação moral a fatores antropológicos, o que vai de encontro ao que é defendido na *Crítica da razão prática*. Essa inconsistência se desfaz, no entanto, ao se considerar as condições e o contexto onde isso é afirmado. Em qualquer época histórica os indivíduos são responsáveis por não agirem moralmente, mas quando se leva em conta o desenvolvimento *do conjunto da espécie*, então, o cultivo e a civilidade abrem caminho para que a lei moral não encontre tantos empecilhos para determinar o arbítrio humano e, nesse sentido, podem ser consideradas como condições para que a humanidade progrida moralmente.

²⁰ *Pädagogik*, AA IX, 450.

existência de uma disposição moral, no sentido genuíno da filosofia kantiana, é algo que não pode ser estabelecido via observação. Deve-se ter em mente que no mesmo ano da publicação da *Idee* Kant publicou a *GMS*, obra que se coloca exatamente como objetivo a “busca e fixação do princípio supremo da moralidade”²¹, ou seja, a garantia filosófica da moralidade se tratava para Kant de um tema ainda em aberto. A moralidade ainda precisava de uma legitimação visto que ela não pode ser comprovada através da observação ou estabelecida através da suposição de uma teologia ou teleologia. Isso não significa que a disposição moral não possa ser considerada natural, na verdade, se o ser humano pode agir moralmente, isso ocorre pelo fato de que ele naturalmente tem essa capacidade. Mas a questão é que, num sentido epistemológico, é a legitimidade da possibilidade do agir moral que condiciona a suposição de que a natureza nos deu essa capacidade.²²

Ora, na segunda proposição Kant pressupõe a existência de uma disposição que não pode ser estabelecida através de uma argumentação puramente teórica. *Trata-se de uma pressuposição prática que irá determinar implicitamente todo o curso da argumentação*. Sustenta-se aqui que sem essa pressuposição, isto é, unicamente por meio de premissas teóricas e da concepção teleológica Kant não poderia estabelecer que o fim da natureza é a constituição de uma sociedade civil interna e externamente justa. Nesse sentido, vai-se aqui diretamente de encontro à tese de Allen Wood.

O cerne do argumento é o seguinte: somente a existência de uma disposição moral confere um valor absoluto ao ser humano, isto é, um valor não apenas de meio para outro fim, mas de um fim em si mesmo; da mesma forma, é somente a disposição moral que faz com que os seres humanos devam ser considerados como *iguais*. Sem essa pressuposição, Kant não pode dizer que a sociedade que se apresenta como a melhor

²¹ *GMS*, AA IV, 43, 392.

²² Poder-se-ia contra-argumentar que antes da *Crítica da razão prática*, Kant procurava fundamentar a moralidade mediante uma argumentação teórico-especulativa. Entretanto, acredito que mesmo assim meu argumento ainda seria válido, pois, isso não transformaria completamente a moral em teoria, mas apresentaria um fundamento em comum. Nesse caso, talvez uma argumentação teleológica pudesse chegar por si só a conclusão da existência de uma disposição moral, mas somente por que ela mesma já pressupunha em suas bases um aspecto em comum com a moral. Em outras palavras, se o sistema da filosofia transcendental se assentasse sobre um único princípio, mesmo assim, isso não mudaria o fato de que a História universal, tal como é pensada no texto da *Idee*, possui um caráter prático que a acompanha e a orienta desde os seus fundamentos, ou seja, não transformaria a *Idee* em um projeto essencialmente teórico de sistematização dos fenômenos históricos.

para o desenvolvimento das disposições naturais é aquela em que *todos* tenham direito a *mesma* quantia de liberdade civil (ao menos em princípio), ou seja, a melhor sociedade para o desenvolvimento das disposições naturais da espécie não precisaria ser necessariamente uma *sociedade justa* (nos termos kantianos de justiça). Sem a premissa de que o ser humano deve ser tratado como um fim em si mesmo, seria possível dizer que a constituição civil mais adequada para que a espécie humana desenvolva suas aptidões físicas e mentais é a sociedade escravagista, ou mesmo outra versão qualquer aos moldes de uma ficção científica. Não há garantias teóricas de que uma sociedade civil justa promova melhor as disposições humanas do que qualquer outro modelo social onde não esteja em questão a noção de justiça. Dito de outra forma, não existe qualquer impedimento teórico em se sustentar que o fomento da desigualdade e disparidade entre os indivíduos melhore o desempenho do conjunto. Além disso, surgiria ainda o seguinte problema: sem a disposição moral como reguladora das outras duas disposições (da técnica e da prudência), seria possível dizer que o desenvolvimento completo das disposições naturais envolve também o aperfeiçoamento máximo de habilidades como as de assassinio, tortura ou chantagem, o que Kant com certeza não pretendia sustentar.

Como contra-argumento a tese aqui defendida, poder-se-ia evocar a alegação oferecida em *À paz perpétua* de que mesmo uma sociedade de demônios, desde que tivesse entendimento, escolheria a sociedade republicana (a mais justa segundo Kant), na medida em que ela lhes oferece as melhores condições para desenvolver da melhor forma possível suas habilidades e viver sua vida seguramente.²³ Em outras palavras, evoca-se a tese de que mesmo seres incapazes de agir moralmente e, por conseguinte, seres sem uma razão prática pura, poderiam constituir uma sociedade republicana perfeitamente justa. Isso significa que se poderia estabelecer como fim da natureza a consecução de uma sociedade civil justa apenas com base numa teleologia com premissas teóricas, visto que se atribui aos indivíduos apenas a faculdade de entendimento, no máximo de uma razão pragmática.

Entretanto, essa alegação não pode ser considerada um argumento nesse contexto por duas razões. Primeira, porque a questão se encontra exatamente na *unidade* pressuposta no conceito de “espécie humana” ou de “sociedade de demônios”. Sem a fundamentação *a priori* do valor moral do ser humano (enquanto intrinsecamente dotado de deveres e direitos), não existe, para Kant, qualquer tipo de **igualdade** e **unidade a**

²³ Cf. *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, 366 (Tradução: Kant, 2004, p. 146).

priori entre os indivíduos e, conseqüentemente, nada que reivindique a prioridade da totalidade dos indivíduos em detrimento de um indivíduo singular ou de pequenos grupos. Tome-se, como exemplo, uma sociedade de ladrões. Ela pode assumir, para seu bom funcionamento, a regra de que um ladrão não deve roubar de outro. Entretanto, note-se que essa sociedade de ladrões somente assume essa regra de prudência com base na suposição de que se trata de uma sociedade de iguais, onde os membros sem essa regra podem se prejudicar mutuamente e até certo ponto também proporcionalmente. Mas sempre existe a possibilidade (facilmente comprovada empiricamente) de haver uma distribuição desigual de força e habilidade entre os indivíduos. Assim, sempre é possível que se estabeleça um pequeno grupo que consiga dominar ou enganar os demais, inclusive sem sofrer qualquer represália, logo, poder-se-ia sempre pensar na possibilidade de uma sociedade fundada sobre interesses egoístas, mas já não mais em uma sociedade baseada em interesses egoístas e que busque ser perfeitamente justa. Além disso, mesmo que uma sociedade de indivíduos dessa espécie consiga *casualmente* chegar a uma organização social justa, não existe qualquer garantia de que tal organização possa ser mantida.²⁴ Resumindo, com um conceito meramente biológico de espécie humana não se consegue estabelecer uma unidade de iguais, mas, no máximo, uma unidade de semelhantes que podem procriar. Mas esse tipo de unidade não estabelece qualquer orientação sobre o modo como esses indivíduos deveriam se relacionar ou desenvolver suas habilidades.

A segunda razão é a seguinte, mesmo que se concedesse que podem existir agrupamentos sociais *homogêneos* e se sustentasse que esses

²⁴ Justamente por reconhecer a incapacidade da realização e manutenção de uma sociedade com uma constituição republicana perfeita por parte de uma sociedade de demônios, ou seja, através de considerações puramente prudenciais, Kant acentua no final do escrito *À paz perpétua* a possibilidade e a importância do *político moral* em detrimento do *moralista político* (Cf. *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, 370-380 (Tradução: Kant, 2004, pp. 151-164). Também Guyer (2000, pp. 408-434) discute a impossibilidade de uma sociedade de demônios alcançar a paz perpétua. Entretanto, para Guyer, a posição de Kant na *Idee* seria diferente, a saber, ele defenderia a possibilidade da obtenção de uma sociedade justa e de uma federação das nações unicamente por considerações prudenciais, por conseguinte, que a sociedade civil perfeitamente justa poderia ser alcançada somente por considerações teóricas, ou ainda, poderia ser uma consequência natural de uma teleologia física (nos termos da *Crítica da faculdade do juízo*). Ora, acredita-se que se fosse assim, então Kant teria cometido um erro. Além disso, existem vários indícios de que Kant está supondo a disposição moral e, por conseguinte, também pressupondo o seu desenvolvimento como condição para o aperfeiçoamento da situação política interna e externa dos Estados.

grupos (de demônios com entendimento) podem chegar a realizar uma sociedade republicana, contudo, essas sociedades *não conseguiriam se articular e promover uma sociedade cosmopolita*. A possibilidade dos demônios conseguirem se organizar socialmente de tal forma que os efeitos negativos das suas disposições se anulem não faz com que eles deixem de ser demônios, ou seja, eles ainda se comportariam como demônios na sua relação com outros grupos. Sempre que houvesse a possibilidade de lograr, sobrepujar e dominar outra nação, essa sociedade de seres egoístas o faria. Ora, nesse sentido, na medida em que Kant desenvolve uma História universal com um *propósito cosmopolita*, ele precisa assumir que o progresso da espécie humana não deveria e não poderia se restringir ao desenvolvimento meramente jurídico, isto é, a uma legalidade que não fosse nada mais do que uma “pura aparência coruscante”.²⁵

Naturalmente, poder-se-ia questionar por que tal organização civil mundial, na forma de uma Federação das nações ao invés de um Estado mundial, deveria se constituir como o auge do desenvolvimento político-jurídico da espécie humana? Para responder a essa questão pode-se enumerar dois motivos. Primeiro, para que uma sociedade civil se organize perfeitamente bem no âmbito interno, ela deve estar tranquila quanto a não ocorrência de ataques por parte de outras nações, pois, dessa forma, os esforços que cada nação faz para se assegurar contra uma possível guerra futura podem ser empregados pelos cidadãos e pelo próprio estado no desenvolvimento das disposições dos cidadãos, tal como proclama o ideal da *Aufklärung*.²⁶ Em outras palavras, o desenvolvimento político-jurídico de âmbito mundial, que culminaria no estado de paz perpétua, se justifica como fim da natureza pelo fato de que tal situação jurídica é a situação ideal para que cada indivíduo e, por consequência, para que toda a espécie possa desenvolver da melhor forma possível suas disposições naturais. O segundo motivo é que, estabelecendo-se uma analogia entre os estados e o ser humano, pode-se atribuir *um valor mo-*

²⁵ É importante fazer aqui uma observação: de um modo rigoroso, não faz sentido dizer que faz parte da intenção da natureza promover o desenvolvimento moral da espécie humana, pois a espécie não é uma entidade dotada de uma vontade que pudesse ser desenvolvida. Por conseguinte, a maneira mais precisa de se expressar seria a seguinte: o *fim último (letzter Zweck)* da natureza é a realização de uma sociedade civil cosmopolita, ou seja, o desenvolvimento das relações político-jurídicas entre os indivíduos e as nações, enquanto que o *fim terminal (Endzweck)* é o desenvolvimento moral das disposições dos cidadãos. Mas o emprego dessa terminologia pressupõe o contexto teórico desenvolvido a partir da *Crítica da faculdade do juízo* e por isso, essa distinção não é empregada, nem explorada aqui.

²⁶ Cf. *Idee*, AA VIII, 26, 28 (Tradução: Kant, 2004, pp. 32, 34).

*ral intrínseco a cada estado, o qual não é respeitado em um Estado universal, mas apenas em uma Federação das nações.*²⁷

Para concluir esse argumento pode-se dizer que ao se observar a história, percebe-se que vários dos grandes feitos de alguns povos, no âmbito do desenvolvimento científico-tecnológico, político ou arquitetônico, foram possíveis com base na escravidão e, por conseguinte, da constante submissão de um estado a outro. Por que, segundo a filosofia kantiana da história, o progresso futuro *deveria ser* diferente? Ora, se o desenvolvimento da espécie humana se restringisse ao desenvolvimento da disposição técnica e pragmática, então, também não haveria qualquer contra-indicação puramente racional (em sentido técnico-pragmático) em relação à criação de um Estado mundial e de um modelo de dominação. É importante perceber que nesse Estado mundial, a nação dominante poderia se estruturar internamente como uma república, mas, em relação às colônias, poderia ser um império, nesse sentido os “cidadãos legítimos” gozariam de liberdades e direitos políticos, enquanto os “cidadãos” dos estados dominados seriam tratados como cidadãos de “segundo escalão” ou simplesmente como escravos. Assim, pode-se dizer que o progresso futuro *deveria ser* diferente, ou seja, pode-se sustentar que a natureza *deveria querer* (“para não ser acusada de um jogo infantil”) que o homem se dirija para a realização de uma sociedade civil justa e uma sociedade cosmopolita apenas se se assume que existe uma razão prática pura, a qual ordena que cada ser humano e cada Estado seja considerado como um fim em si mesmo. Uma sociedade de demônios, sob a suposição de que eles tenham uma igualdade de forças e habilidades (o que já se trata de uma suposição teórica altamente onerosa), poderia chegar a construir uma república, mas não alguma que promovesse uma Federação das nações e uma sociedade cosmopolita. Com efeito, não seria uma república de caráter pacífico.

4. Segundo argumento: a crítica da razão às avessas

O segundo argumento é desenvolvido com base na teoria do uso regulativo das ideias apresentada na *Crítica da razão pura*. A tese é a

²⁷ Kant faz algumas análises econômicas baseadas no desenvolvimento do comércio, além de algumas constatações antropológicas sobre as diferenças das línguas e religiões em *À paz perpétua* (Cf. *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, 367 (Tradução: Kant, 2004, p. 146)), as quais pretendem mostrar que a natureza é alheia a tal unidade entre as nações (Estado mundial), mas é evidente que essas considerações têm apenas um caráter corroboratório e ilustrativo, pois observações empíricas não podem servir de argumento para sustentar uma afirmação que pretenda ser necessariamente válida.

seguinte: se o projeto kantiano de uma História universal fosse de caráter essencialmente teórico-regulativo, então, poder-se-ia recriminar Kant por cair no erro da razão às avessas (*perversa ratio*)²⁸, ou seja, ao invés de orientar a descoberta de novos conhecimentos empíricos, a razão simplesmente impor arbitariamente fins a natureza, o que torna supérflua a atividade do entendimento. Dito de outra forma, se o projeto de uma História universal possuísse um caráter eminentemente teórico, tal como defende Wood, então Yovel teria razão em sustentar que a *Idee* foi o maior erro dogmático de Kant, entretanto, *não por falta de justificação da concepção teleológica*, como defende Yovel, *mas pela aplicação incorreta da teoria do uso regulativo das ideias*.

Para Kant, a ideia de um Sábio criador do mundo e a ideia daí derivada de uma natureza sabiamente organizada podem servir como *hipóteses transcendentais* para orientar o entendimento na busca por regras causais subjacentes aos fenômenos e possibilitar a interconexão do conjunto dos conhecimentos empíricos em um sistema. O método heurístico visa oferecer aos conceitos do entendimento “a máxima unidade ao lado da máxima extensão”²⁹, ou seja, a ideia, enquanto um *focus imaginarius*, tem a função de estender o máximo possível as dimensões da experiência dada, mas sem que se ultrapasse o limite da experiência possível. Isso significa que a ideia de uma sábia natureza pode, juntamente com a experiência histórica acumulada até o momento, projetar uma unidade que envolva também a experiência histórica futura. Nesse sentido, o fato de Kant se referir a uma experiência histórica futura é, a princípio, legítimo, pois o uso da razão ainda estaria se restringindo ao limite da experiência possível.

²⁸ Cf. *KrV*, A 692-693/ B 720-721. Em certos momentos do texto surge uma dificuldade em distinguir exatamente o erro da *razão indolente* do erro da *razão às avessas*, nessa situação encontra-se a seguinte passagem: “Uma *hipótese transcendental*, na qual uma simples ideia da razão fosse usada para a explicação das coisas da natureza, não seria, por conseguinte, uma explicação na medida em que aquilo que não se compreende suficientemente a partir de princípios empíricos conhecidos seria explicado através de algo do qual nada se compreende. O princípio de uma tal hipótese também só serviria propriamente para satisfazer a razão, e não para promover o uso do entendimento com respeito aos objetos. A ordem e a conformidade a fins que imperam na natureza têm por sua vez que ser explicados a partir de fundamentos naturais e segundo leis naturais, e aqui mesmo as mais fantásticas hipóteses, desde que físicas, são mais toleráveis do que uma hipótese hiperfísica, isto é, o apelar para um criador divino que se pressupõe com esta finalidade de explicação. Com efeito, seria um princípio da razão indolente (*ignava ratio*) deixar de lado as causas, cuja realidade objetiva pode ser conhecida no curso da experiência, pelo menos segundo a sua possibilidade, a fim de descansar numa simples ideia, aliás muito cômoda para a razão” (*KrV*, A 772-773/ B 800-801).

²⁹ *KrV*, A 644/ B 672.

Entretanto, dificilmente se pode sustentar que *o método* que Kant utiliza na *Idee* se conforma a esse procedimento meramente heurístico, pois o projeto de uma História universal, tal como ele é proposto, desconsidera um outro critério exigido pela teoria do uso regulativo das ideias, a saber, *que a validade da unidade sistemática seja sempre testada a partir da pedra de toque dos conhecimentos produzidos pelas regras do entendimento, isto é*, a verdade das teses históricas deve ser constantemente testada com base nos conhecimentos empíricos. Nesse sentido, lê-se na *KrV* que:

O uso hipotético da razão refere-se, portanto, à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, e esta é por sua vez a *pedra de toque de toda a verdade das regras*. Inversamente, a unidade sistemática (enquanto simples ideia) é unicamente uma unidade *projetada* que precisa ser considerada em si não como dada, mas só como problema; serve, todavia, para encontrar um princípio para o múltiplo e para o uso particular do entendimento, e para mediante tal *principium* dirigir este uso e torná-lo interconectado mesmo com respeito aos casos que não são dados.³⁰

Note-se que na *Idee* se acentua a característica de que a ideia de uma sábia natureza possibilita a interpretação do caótico emaranhado dos fenômenos do mundo humano como um contínuo desenvolvimento das disposições naturais e, portanto, possibilita que o agregado seja visto como sistema. Contudo, o texto descuida do critério de que as regras do entendimento, nesse caso, sob a forma de conhecimentos históricos empíricos (leis empíricas), devem sempre continuar sendo a pedra de toque da verdade e da correção. Na medida em que as proposições que constituem a base do projeto da História universal não podem ser refutadas por qualquer experiência, tem-se como consequência a submissão servil do entendimento à razão, pois todas as experiências já são válidas de antemão, dado que se atribuiu uma onipotência metafísica à tese da sociabilidade insociável. Em outras palavras, a teoria da História universal, enquanto sistematizando as experiências empíricas, é absolutamente irrefutável, pois qualquer acontecimento, mesmo as catástrofes ocorridas na segunda guerra mundial podem ser interpretadas como contribuindo num sentido positivo para a realização do propósito da natureza. Nesse sentido, *defende-se que a impossibilidade dessa teoria histórica ser refutada significa que se está postulando uma regra a priori, a qual ao invés de auxiliar o entendimento, na verdade, o subjuga.*

³⁰ *KrV*, A 647-648/ B 675-676.

Poder-se-ia tentar rebater essa crítica afirmando que, se, por um lado, a ideia de uma sábia natureza não pode ser refutada, por outro, ela também não pode ser teoricamente confirmada.³¹ Nesse sentido, supõe-se que Kant se manteria dentro dos limites estabelecidos pelo uso regulativo das ideias. Entretanto, o ponto aqui em questão não é a confirmação ou refutação da ideia mesma, mas a possibilidade de refutação ou confirmação *das proposições* que constituem a *aplicação* daquela ideia aos conhecimentos empíricos. Nesse sentido, precisa haver um mútuo controle entre a razão e o entendimento. Se, por um lado, o entendimento precisa sempre pressupor que tudo na natureza possui um fim, por outro, ele deve poder avaliar e determinar quais são esses fins. Sem esse controle por parte do entendimento, a razão poderia simplesmente projetar fins objetivamente na natureza e o entendimento ficaria a mercê do despotismo dogmático da razão. Da mesma forma, se a razão não orientasse o entendimento, este não poderia fazer mais do que soletrar fenômenos aleatoriamente sem jamais alcançar uma unidade que se exige para se estabelecer uma ciência.

Ao propor a teoria do uso regulativo das ideias, Kant tem em mente o problema de encontrar alguma legitimação *a priori* para o procedimento utilizado pela Biologia, pois ela, diferentemente da Física pura que tem como objeto as leis *a priori* de uma natureza em geral, precisa se debruçar sobre a determinação das leis empíricas, uma questão que permanece em aberto na *Dedução transcendental das categorias*.³² Ao se defender que a intenção central na *Idee* é essencialmente teórica como faz Wood, procura-se transpor a teoria formulada na *KrV*, a qual tinha originariamente em vista o contexto biológico, para o contexto da história e, por conseguinte, pretende-se *equiparar* o empreendimento da legitimação do método da História universal ao empreendimento da legitimação do método da Biologia.³³ Nesse sentido, essa leitura precisaria defender que a proposta de Kant na *Idee* é conduzir a *Historie*, enquanto agregado de narrativas factuais, em direção à cientificidade e à sistemati-

³¹ Cf. “Mas mesmo este cálculo errado não pode afetar a própria lei no seu fim universal e teleológico. Com efeito, embora um anatomista possa estar persuadido de um erro ao referir a um fim qualquer órgão de um corpo animal do qual pode mostrar claramente que não resulta referência àquele fim, é todavia inteiramente impossível *provar* que uma estrutura natural, seja qual for, não tenha absolutamente fim algum.” (*KrV*, A 688/ B 716).

³² Cf. *KrV*, B 164-165.

³³ Assim, pode-se dizer que a interpretação de Wood transforma Kant numa espécie de positivista histórico, ainda que num sentido precavido, já que condiciona sua teoria ao uso aparentemente regulativo.

cidade já angariada pelas ciências naturais.³⁴ Contudo, essa interpretação esbarra num problema irremediável, pois ela precisa supor que Kant desconsiderou completamente duas características que separam diametralmente a História universal da Biologia, a saber, a capacidade de fazer experimentos para corroborar ou refutar suas hipóteses³⁵ e o fato da História universal ter de lidar com a condição dos homens possuírem um *arbitrium liberum*.³⁶

A capacidade de fazer experimentos e testar hipóteses se refere ao controle que o entendimento desempenha sobre a razão. Se o entendimento não pode desempenhar nenhum controle sobre as proposições derivadas da ideia de uma sábia natureza, então, sob uma perspectiva teórica, faz-se um uso *ilegítimo* daquela ideia. Se o projeto de Kant na *Idee* fosse eminentemente teórico, então o seu procedimento deveria se conformar aos critérios exigidos para aplicação da ideia da razão ao campo da história e, por conseguinte, deveria estar preocupado em debater outras possibilidades de estruturação de uma História universal, além de apresentar e discutir possíveis critérios de comprovação ou refutação empírica.

A condição do ser humano, enquanto um ser dotado de livre arbítrio também não passou despercebida por Kant no ensaio da *Idee*. Mesmo que a primeira afirmação do ensaio remeta ao resultado da terceira antinomia, onde se sustenta um determinismo fenomênico, inclusive das ações humanas, na medida em que Kant reconhece que o homem é dotado de livre arbítrio faz com que seja impossível determinar exatamente quais são as causas de suas ações. Assim, se o resultado da terceira antinomia estabelece que, *em princípio*, todas as ações humanas podem ser submetidas à lei da causalidade natural, Kant também reconhece que, *de fato*, o conhecimento exato das causas é impossível. Ora, como um empreendimento de caráter teórico poderia ter sido o fio condutor do texto da *Idee*, se ele já se encontra condenado de antemão?

³⁴ Isso já não faz sentido se se lê o texto da *Idee* que afirma que com a *Geschichte* Kant não pretende inviabilizar a *Historie*, conforme já citado no ponto *viii*.

³⁵ No prefácio a segunda edição da *KrV*, Kant afirma que o procedimento do pesquisador da natureza deve ser como o de um “juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe”, pois “a razão só compreende o que ela mesma produz segundo o seu projeto” (*KrV*, B xiii). Assim Kant descreve o procedimento de Galileu, Torricelli e Stahl em seus experimentos como o de juízes que obrigam a natureza a responder suas questões, isto é, a responder se suas hipóteses correspondem ou não a realidade dos fenômenos.

³⁶ *KrV*, A 534/ B 562.

Assim, com base no que foi apresentado no conjunto desse segundo argumento, defende-se que a meta da filosofia da história de Kant não foi fundamentar uma História universal que tivesse a pretensão de ser um projeto eminentemente teórico, isto é, que tivesse uma aspiração teórico-científica. Kant sabia dos limites inerentes a uma teoria da história e deixa isso claro quando escreve que “os homens, nos seus esforços, não procedem de modo puramente instintivo, como os animais, e também não como racionais cidadãos do mundo em conformidade com um plano combinado”.³⁷ Entretanto, se ele ainda assim apresentou proposições que visam “descobrir uma intenção da natureza no absurdo trajeto das coisas humanas, a partir do qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza”,³⁸ então, ele só pode ter feito isso num intuito eminentemente prático. A leitura de Wood também não concorda com o que Kant apresenta em 1786 no texto *Início conjectural da história humana*, onde lê-se que o projeto de uma história sobre o início da humanidade deve “anunciar-se apenas como um exercício permitido da imaginação em companhia da razão para o descanso e saúde do ânimo, e não como ocupação séria”.³⁹ Além disso, ele acrescenta que “essas conjecturas também não podem se comparar com aquela história, que a respeito do mesmo acontecimento é acreditada e estabelecida sobre informações reais, cujas provas descansam sobre fundamentos completamente distintos, como simples filosofia da natureza”.⁴⁰

A introdução da *Idee Kant* fomenta uma leitura teórica do projeto, contudo, como já foi dito anteriormente, esses trechos não assumem um papel positivo na determinação do caráter da História universal, mas tem somente a função de instigar o leitor a aceitar a possibilidade de se pensar uma regularidade na histórica. Nesse sentido, percebe-se que o “tom” com que Kant se refere à certeza do progresso muda consideravelmente no decorrer do texto. Ao se comparar a introdução com a oitava proposição, percebe-se que a certeza transcendental de que tudo na natureza ocorre segundo regras passíveis, ao menos em princípio, de serem descobertas e de que essa certeza poderia ser “observada” na estatística dos nascimentos, essa certeza é *recontextualizada* para o âmbito de uma narrativa histórica racional, de modo que Kant passa a afirmar que a experiência mostra muito pouco quanto à trajetória da história, o

³⁷ *Idee*, AA VIII, 17 (Tradução: Kant, 2004, p. 22).

³⁸ *Idee*, AA VIII, 18 (Tradução: Kant, 2004, p. 22).

³⁹ *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, AA VIII, 109 (tradução própria).

⁴⁰ *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, AA VIII, 109 (tradução própria).

que obriga o ser humano a se apegar mesmo aos débeis indícios de progresso. Ora, esses indícios podem bastar para a filosofia prática, mas não para um projeto teórico que aspire algum tipo de validade científica.

5. Considerações finais

Com base nesses dois argumentos, acredita-se ter mostrado que o projeto de uma História universal, ao menos nos moldes como ele é formulado na *Idee*, não pode ser lido como um projeto de caráter essencialmente teórico. Por outro lado, também é necessário reconhecer que o ponto de partida da argumentação, a suposição de uma natureza organizada teleologicamente, é uma consideração teórica que encontra sua justificação em uma necessidade subjetiva (*Bedürfnis*)⁴¹ da razão em compreender a multiplicidade dos fenômenos como sendo sempre passível de ser subsumida a uma regra geral, até que se consiga formar um grande sistema do conhecimento humano. À necessidade sistemática da razão, alia-se ainda outro aspecto teórico importante, a saber, a capacidade da teleologia ser corroborada pela experiência, pois se a natureza fosse desprovida de qualquer sinal observável de conformidade a fins, também não faria sentido admitir a validade, mesmo que apenas regulativamente, do conceito de uma natureza sabiamente organizada. Além disso, também a tese antropológica da sociabilidade insociável é uma premissa teórica, ainda que Kant não a justifique teoricamente. Sem essa premissa, Kant não poderia oferecer uma “garantia” para o progresso do gênero humano.⁴² Nesse sentido, na medida em que neste artigo se acentua o aspecto prático do fundamento e da meta de uma História universal, não se pretende simplesmente desconsiderar as premissas teóricas envolvidas, as quais também determinam o horizonte no qual a discussão se desenvolve. Na verdade, defende-se aqui que é preciso reconhecer a *heterogeneidade* do projeto kantiano, pois ao se perceber que teoria e prática se entrelaçam e determinam mutuamente a forma da História

⁴¹ É importante notar que Kant diferenciou cuidadosamente a necessidade subjetiva da razão, a qual ele se refere com o termo *Bedürfnis*, e a necessidade enquanto uma categoria do entendimento que somente pode ser aplicada objetivamente aos fenômenos, para a qual ele usa o termo *Notwendigkeit*.

⁴² Para que a tese da sociabilidade insociável não se choque com outras formulações do texto, como a da terceira proposição e o caráter moral presente em todo texto, ela precisa ser lida no sentido de que se tratam de disposições inerentes ao ser humano que atuam como molas propulsoras nos relacionamentos sociais, mas que, por si mesma, não faz nada pelo homem. Por conseguinte, a afirmação da introdução de que a natureza conduz o homem inevitavelmente ao seu destino precisa ser drasticamente enfraquecida.

universal pode-se adquirir uma compreensão mais profunda do significado dessa reflexão histórico-filosófica para o conjunto da filosofia kantiana.

Esse significado mais profundo é indicado por Kant na seguinte passagem da nona proposição:

É decerto um anúncio estranho e, quanto à aparência, incongruente querer conceber uma *história* segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se houvesse de ajustar-se a certos fins racionais; parece que, num tal intento, apenas poderia vir à luz uma *novela*. Mas se, por suposição, a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano e uma meta final, semelhante ideia poderia ser muito útil.⁴³

Nessa passagem pode-se destacar dois pontos importantes. Em primeiro lugar, deve-se notar que o projeto de uma História universal se refere a uma “história segundo uma ideia de como **deveria** ser o curso do mundo, se houvesse de se ajustar a certos fins racionais”.⁴⁴ Ora, a formulação de Kant é inequívoca, ele usa o verbo “dever” (“sollen”) conjugado no tempo verbal denominado *Konjunktiv II*, o qual corresponde na língua portuguesa ao futuro do pretérito aliado, nesse caso, ao pretérito imperfeito do modo subjuntivo. Kant poderia ter dito que se trata de “uma história segundo uma ideia de como **seria** o curso do mundo, se houvesse de ajustar a fins racionais”, ou que se trata de “uma história segundo uma ideia de como o mundo **deve ser**, para que ele se ajuste aos fins racionais morais”, todavia ele não opta por nenhuma dessas possibilidades. Por que ele faz isso? Não se trata apenas de uma questão estilística, mas sim de uma consequência inevitável da heterogeneidade presente nos fundamentos do projeto. Por um lado, a proposta kantiana de uma História universal não se constitui como uma teoria que pudesse ser colocada no âmbito da metafísica da natureza, por outro, também não é uma mera aplicação da filosofia moral, no sentido de que a história de um progresso moral devesse ser possível simplesmente por que é um dever agir na promoção desse progresso.⁴⁵ Em outras palavras, o seu

⁴³ Kant, 2004, p. 35 (negritos acrescentados).

⁴⁴ Cf. “*Es ist zwar ein befremdlicher und, dem Anscheine nach, ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftiger Zwecken angemessen sein sollte ...*”.

⁴⁵ Esse argumento é apresentado por Kant no escrito *Sobre o dito comum: isso pode ser válido para a teoria, mas não serve para a prática* (Cf. AA VIII, 308-309 (Kant, 2004, pp. 96-97)). Entretanto, também precisa ser claro que esse argumento baseado no “dever” pode garantir a possibilidade do progresso, mas não pode sustentar por si só que esse progresso já vem ocorrendo ou afirmar algo sobre como ele ocorre, por conseguinte,

projeto de uma História universal se coloca entre o “*reino do ser*” e o “*reino do dever-ser*”, ou seja, ele se desenrola no âmbito de um “*deveria-ser*”. Com base nisso, torna-se difícil enquadrar adequadamente a filosofia kantiana da história no contexto do sistema crítico-transcendental. Tanto na *KrV* quanto na *GMS*, para se mencionar apenas os textos contemporâneos a *Idee*, o domínio de todo o conhecimento *a priori* pretende ser exaurido em duas partes, a filosofia da natureza e a filosofia dos costumes.⁴⁶

O segundo ponto importante apresentado na passagem acima é o de que a História universal pode ser *muito útil*. Kant não fala da verdade ou da falsidade, nem da moralidade ou imoralidade de se aceitar tal empreendimento, mas fala da sua *utilidade*. Contudo, “utilidade” é um critério de avaliação cuja origem é pragmática. Diz-se que ferramentas, habilidades ou que acontecimentos podem ser úteis, mas parece estranho utilizar o critério da utilidade para se decidir em favor da legitimidade transcendental de uma teoria. Um conhecimento denominado de racional deve se assentar sobre princípios que podem ser justificados pela razão pura. Nesse sentido, mesmo o uso regulativo das ideias, legitimado como método e não como uma teoria sobre o mundo, não se sustenta com base em vantagens que oferece à razão, mas sob um princípio da razão mesma, ainda que apenas subjetivamente necessário (*Bedürfnis*), o de sempre procurar um incondicionado para o condicionado dado.⁴⁷

Então: em que sentido Kant pensa essa “utilidade” e de que forma ela poderia ser um critério legítimo para se sustentar um projeto filosófico como o de uma História universal? Somente se se trata de uma utilidade sustentada por um interesse *a priori* da razão. Como foi apontado no ponto “*viii*” da segunda seção deste texto, Kant enumera na nona proposição alguns motivos para se empreender o projeto de uma História universal, entre eles encontram-se alguns de caráter pragmático, um de caráter teórico e um de caráter prático. Os motivos pragmáticos podem ser imediatamente desconsiderados. Têm-se ainda como alternativa o motivo teórico e o motivo prático. Ora, como foi mostrado pelo segundo argumento, a utilidade do projeto de uma filosofia da história, tal como ela foi desenvolvida na *Idee*, não pode ser de caráter essencialmente teórico, pois, se esse fosse o caso, Kant poderia ser acusado de ter come-

trata-se de um argumento sistemático importante, mas insuficiente para uma filosofia da história.

⁴⁶ Cf. *KrV*, A 840/ B 868; *GMS*, AA IV, 388-387.

⁴⁷ Cf. *KrV*, A 307-308/ B 364-365; A 322/ B 379; A 333-334/ B 390-391; A 421-422/ B 449-450.

tido um erro na aplicação do método regulativo. O interesse teórico-sistemático da razão não poderia justificar um empreendimento tão ousado como o de uma História universal. Dessa forma, por exclusão, restaria apenas o motivo prático, qual seja, aquele de que a História universal permite “abrir uma vista consoladora do futuro” sem que se precise desviar os olhos da história do gênero humano em direção a um “além-mundo”. Mas, em que sentido essa esperança pode angariar um fundamento de legitimidade transcendental para a História universal? A resposta a essa questão é absolutamente central para a determinação da legitimidade do projeto de uma história filosófica da humanidade.

Não se pode compreender completamente a questão da esperança se se permanece com os textos contemporâneos a *Idee*, contudo, é possível fazer algumas indicações importantes com base no que se encontra no *Cânion* da *KrV*. Ali, Kant apresenta as famosas três questões nas quais se concentram todo o interesse da razão humana, a saber, “que posso saber? (*was kann ich wissen?*)”, “que devo fazer? (*was soll ich tun?*)” e “que me é permitido esperar? (*was darf ich hoffen?*)”. Através de uma análise cuidadosa pode-se fazer algumas observações bastante esclarecedoras. Em primeiro lugar, note-se que na terceira questão Kant utiliza o verbo “dürfen” (“permitir”) e não “können” (“poder”) ou “sollen” (“dever”). Isso também não se justifica por um motivo meramente estilístico, mas indica uma formulação mais profunda que seria: “quando faço o que devo, que me é permitido esperar?”⁴⁸ Nesse sentido, pode-se dizer que a resposta é condicionada ao fato do agente fazer o que deve, por conseguinte, que a relação estabelecida entre a razão que responde e a razão que indaga é muito estreita, de tal forma que a resposta não pode ser generalizada sem a condição do cumprimento do dever.⁴⁹ Outro elemento digno de nota é o fato de Kant ter usado o verbo “hoffen” e não “erwarten”, ou seja, ele usou o verbo “esperar” no sentido da ação de ter esperança e não do ato de esperar ou aguardar. Essa diferença é obscurecida na língua portuguesa, mas ela é de extrema importância, pois o verbo esperar, no sentido de “erwarten”, possui uma forte conotação teórica e é usado, por exemplo, quando se diz que ocorrendo certas condições

⁴⁸ *KrV*, A 805/B 833.

⁴⁹ Enquanto que nas duas primeiras questões a razão apresenta uma resposta objetiva, isto é, uma resposta incondicionalmente compreensível e passível de ser transmitida, na terceira questão encontra-se uma condicionalidade que faz emergir um aspecto subjetivo na resposta oferecida pela razão. Cabe discutir se esse aspecto subjetivo pode ser articulado ao sistema crítico-transcendental ou se deve ser descartado como algo empírico e contingente. Essa discussão conduz inevitavelmente a uma análise mais profunda do conteúdo e legitimidade transcendental da noção de crença.

meteorológicas, espera-se que chova. A esperança, por sua vez, está sempre ligada a um assentimento subjetivo do sujeito em relação a algum contexto eminentemente prático. O fato da História universal não procurar uma predição teórica sobre o futuro, evita que o gênero humano caia numa situação de indolência, isto é, na simples espera (“*erwarten*”) de que a natureza atuará por si só no desenvolvimento do gênero humano, onde o esforço ou o menoscabo dos homens não faz a menor diferença. Ao contrário, o projeto de uma História universal vem no intuito de mostrar que faz sentido que o sujeito moral, ou seja, aquele que faz o que deve, possa esperar pela ajuda de uma natureza benfazeja e não precise desviar seus olhos em direção de um “além-mundo”.

Ao se aproximar essas considerações com aquelas feitas logo acima sobre o caráter particular daquele “deveria ser” presente na *Idee*, então se pode lançar uma nova luz sobre a afirmação de Kant de que a resposta à terceira questão “é concomitantemente prática e teórica, e de um modo tal que o prático serve unicamente como fio condutor para se responder à questão teórica e, no caso desta elevar-se, a questão especulativa”.⁵⁰ Contudo, a abordagem apresentada no *Cânon* não pode servir como critério para uma reconstrução satisfatória da concepção kantiana, devido às mudanças apresentadas principalmente na filosofia prática. Assim, uma melhor compreensão do projeto de uma História universal e sua relação com a filosofia transcendental exige, naturalmente, uma investigação muito mais extensa, o que implica em uma análise de vários textos posteriores a *Idee* e, por isso, trata-se de questões que extrapolam os limites desse artigo. Contudo, acredita-se que essas considerações finais cumprem a função de ao menos indicar quais os horizontes em que a discussão da filosofia kantiana da história precisa ser abordada.

Referências bibliográficas

- GUYER, Paul. *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968. (Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iuminuras, 2006).

⁵⁰ *KrV*, A 805/B 833.

- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV. Berlin: de Gruyter, 1968. (Tradução de Paulo Quintela. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980).
- _____. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968. (Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004).
- _____. *Ideia de uma história universal a partir de um ponto de vista cosmopolita*. (Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo, Martins Fontes, 2003).
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner, 1998. (Tradução da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I*. São Paulo: Abril Cultural, 1980).
- _____. *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Pädagogik* [herausgegeben von Friedrich Theodor Rink]. In: Akademie Textausgabe, Bd. IX. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Zum ewigen Frieden*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968. (Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004).
- KLEINGELD, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução de José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- YOVEL, Yirmiyahu. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Resumo: Neste artigo analisa-se e reconstrói-se alguns elementos do ensaio *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* com o objetivo de investigar a legitimidade do empreendimento de uma História universal tendo como critério de avaliação as teses defendidas por Kant na *Crítica da razão pura* e na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Em contraposição a Allen Wood, que defende a existência de uma primazia teórica no projeto histórico-filosófico de Kant, defende-se que há, na verdade, um entrelaçamento de pressuposições teóricas e práticas que se legitimam apenas a partir de um interesse prático da ra-

zão. Nesse sentido, mostra-se como os fundamentos teóricos e práticos se articulam e se autodeterminam, constituindo, dessa forma, um novo campo para a reflexão filosófica, o qual se coloca entre os domínios da metafísica da natureza e da metafísica dos costumes. Por fim, sugere-se que essa reflexão histórico-filosófica pode ser entendida como uma resposta da filosofia crítica à questão: “que me é permitido esperar?”.

O texto se encontra dividido em cinco partes. Na primeira, faz-se uma apresentação dos problemas a serem discutidos e se reconstrói a tese de Allen Wood, a qual servirá como contraponto no desenvolvimento da tese aqui defendida e orientará a formulação dos argumentos. Na segunda parte, enumeram-se as passagens do texto que servem como indicação da tese aqui defendida. Esses excertos são brevemente comentados e serão retomados na apresentação dos dois argumentos que rebatem a interpretação de Wood, os quais constituem a terceira e a quarta parte deste texto. Na última seção, faz-se uma retomada geral da posição aqui defendida e se estabelece algumas considerações mais amplas a respeito do projeto de uma História universal e sua relação com o empreendimento crítico-transcendental.

Palavras-chave: Filosofia kantiana da História, História universal, pressuposições teóricas e práticas, posição de Allen Wood, crítica e contraposição própria

Abstract: In this paper the legitimacy of Kant’s establishment of a universal History within the context of his theses sustained in the *Critique of pure reason* and the *Groundwork of metaphysics of morals* is investigative by means of an analysis and a reconstruction of some elements of the essay *Idea for a universal history with a cosmopolitan aim*. In face of Allen Wood’s position, which favors a theoretical primacy in Kant’s historical-philosophical project, a correlation of theoretical and practical aims is sustained. A practical interest of reason is conceived as the element which assures legitimacy to both aims. Hence, it is shown that theoretical and practical grounds articulate and self-determine one another in such a way as to constitute a new field of philosophical reflection, which places itself among the domains of metaphysics of nature and metaphysics of morals. Finally, it is suggested that this philosophical-historical reflection can be understood as the critical answer to the question: “What may I hope?”

The text is divided into five parts. Initially, problems to be discussed are presented and Wood’s thesis, which will serve as the counterpoint throughout the development of the herein sustained thesis, is

sketched. Secondly, passages of Kant's text which favor the thesis herein sustained are enumerated and briefly commented. In parts three and four, by means of a consideration of such passages, two arguments against Wood's interpretation are presented. In the last section, a general overview of the position herein sustained and some considerations of the relation of Kant's project of a universal History with his critical-transcendental enterprise are carried out.

Keywords: Kant's philosophy of History, universal History, theoretical e practical grounds, Allen Wood's position, critique and own contra-position

Teleologia e moralidade em Kant e Fichte

Hans Christian Klotz

Universidade Federal de Goiás

A relação entre a filosofia de Fichte e a *Crítica da faculdade do juízo* ainda não tem sido suficientemente esclarecida. Na versão da sua “Doutrina da ciência” de 1804, Fichte atribui à terceira Crítica de Kant um papel decisivo no surgimento do seu próprio projeto filosófico. No entanto, há dúvidas se a imagem traçada ali relate corretamente como o projeto da Doutrina da Ciência se originou. Pois parece que a primeira exposição dos fundamentos da Doutrina da Ciência surgiu mais a partir do contexto da discussão sobre a filosofia elementar de Reinhold e do ataque céptico a esta por Schulze-Ensidemo, do que a partir de uma leitura da terceira Crítica de Kant.¹ Enquanto que a questão do papel da terceira Crítica no processo da formação do projeto fichtiano de fundamentação tem que ficar então em aberto, pode-se mostrar que já cedo Fichte a associou à sua filosofia prática. Assim, numa carta a Kant de junho de 1794 Fichte escreve: “Descobri na sua *Crítica da faculdade do juízo* em particular uma harmonia com minhas convicções particulares sobre a parte prática da filosofia”.² No entanto, a afirmação de uma harmonia com as próprias convicções acerca da parte prática da filosofia também aponta para o fato de que Fichte entende a função sistemática da terceira Crítica diferentemente de Kant; pois este atribui a ela um status particular no sistema da Crítica que não permite identificá-la com a sua parte prática.

No que segue, pretende-se reconstruir a leitura fichtiana da *Crítica da faculdade do juízo* como uma contribuição para a filosofia prática. A obra de Fichte que estará em foco será *O Sistema da doutrina dos*

¹ Cf. Rolf – Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus* (Frankfurt: Hain, 1991), pp. 195 ss.

² J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962 ss.), vol. III/2, p. 138 (tradução do autor).

costumes, publicada quatro anos depois que Fichte escreveu a carta citada a Kant. Nela, isso será a tese principal a ser defendida, Fichte desenvolveu sua teoria da moral de modo tal que a ideia de uma harmonia entre ela e a terceira Crítica de Kant – e mais precisamente a crítica do juízo *teleológico* – recebe um conteúdo mais preciso, tornando-se um elemento importante da ética fichtiana. A exposição terá três partes: primeiro, lembrar-se-á algumas teses centrais sobre o juízo teleológico e a sua relação com o ponto de vista moral que se encontram na terceira Crítica de Kant e que serão importantes para entender a leitura da terceira Crítica feita por Fichte. Na segunda parte será reconstruída a dedução fichtiana da “realidade e aplicabilidade” da lei moral, a parte da *Doutrina dos costumes* de 1798 que mais explicitamente retoma conceitos da terceira Crítica. Na parte final, considerar-se-á o deslocamento sistemático na concepção da ética que subjaz à leitura fichtiana da terceira Crítica, fazendo com que Fichte transformasse princípios da “faculdade do juízo”, no sentido kantiano, em princípios constitutivos da razão prática.

1. Teleologia e moralidade na *Crítica da faculdade do juízo*

A concepção kantiana da relação entre teleologia e moral está intrinsecamente ligada à ideia, formulada nas introduções da obra, de que deve haver uma “passagem” do conceito de natureza para o da liberdade para que a realização de fins morais no mundo possa ser concebida como possível.³ A faculdade de juízo, sendo já sob o aspecto da sua função lógica uma faculdade mediadora entre o entendimento e a razão, parece a candidata apropriada para fornecer os princípios que possibilitam tal passagem. No entanto, ela não pode dar origem a tais princípios enquanto juízo determinante, subsumindo fenômenos sob conceitos já disponíveis, mas só como juízo reflexionante, buscando conceitos para fenômenos ainda não compreendidos. Pois é só nesta função que ela fornece um princípio que possui o status de nem pertencer à legislação teórica do entendimento, nem à legislação moral da razão, e que está ao mesmo tempo positivamente relacionado às duas. À primeira, o princípio do juízo reflexionante está relacionado por ser uma pressuposição necessária do nosso pensamento teórico sobre a estrutura empírica da natureza; e à segunda, ele está relacionado pela possibilidade de entrar, a partir

³ Ver *Crítica da faculdade do juízo*, tradução de Valerio Rohden e António Marques (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002) (doravante: *CFJ*), p. 20; cf. *Primeira Introdução à Crítica do juízo*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (São Paulo: Abril Cultural, 1980), p. 200.

dele, numa reflexão sobre a natureza que corresponde ao ponto de vista moral, concebendo esta como se estivesse feita para a realização de fins morais.

Como se sabe, Kant denominou o princípio da faculdade do juízo que possui um tal caráter mediador de princípio da “conformidade a fins” da natureza.⁴ No entanto, Kant especificou este princípio de vários modos diferentes: A faculdade do juízo enquanto faculdade necessária para a construção de um conhecimento sistemático da natureza pressupõe implicitamente a conformidade a fins “lógica” da natureza como um todo. Mas além disso, ela concebe objetos particulares como conforme a fins de modo tal que isso possibilita específicos tipos de juízos, a saber, o juízo de gosto e o juízo teleológico. Estes estão em foco na terceira Crítica, pois é neles que a faculdade do juízo se manifesta como origem de juízos que não são redutíveis nem a juízos teóricos, nem práticos. O juízo estético e o juízo teleológico. No que segue, veremos como Kant concretiza a ideia da “passagem” em relação ao segundo tipo de juízo, o juízo teleológico.

Segundo Kant, juízos teleológicos são indispensáveis em virtude do fato empírico de que alguns objetos exibem uma estrutura que só podemos compreender ao concebermos suas partes como feitas para o fim da preservação do todo. Que a característica de organismos, a saber, o primado do todo em relação às partes, explica-se pelo conceito de conformidade a fins, segundo Kant não é um fato objetivo, mas deve-se aos limites do nosso entendimento, que não é capaz de explicar as partes como efeito causal do todo existente (mas só do *conceito* do todo, isto é, do todo como fim). Assim, o juízo teleológico não é um juízo objetivamente válido, mas um modo de julgar subjetivamente necessário para a compreensão de estruturas empiricamente dadas, pertencendo à faculdade do juízo, e não ao entendimento ou à razão.⁵

Com o juízo teleológico surge uma perspectiva acerca da natureza que, segundo Kant, torna inevitável levantar a questão de um fim terminal da natureza como um todo. Pois se a existência das partes de um organismo tem um fim, parece plausível também que a existência do todo do qual fazem parte tenha um fim. No entanto, à questão levantada por ele mesmo: Qual é o fim da existência dos objetos da natureza?, o pensamento teleológico não pode responder. Pois não há nada na natureza, no domínio próprio do pensamento teleológico, que pode ser considerado um fim terminal. Nem a ideia de um fim terminal da natureza, nem

⁴ Ver *CFJ*, pp. 25 ss.

⁵ Ver *CFJ*, em particular, pp. 25 ss., pp. 218/19 e 239-46.

a de um criador racional que construiu o mundo para efetuar um fim último, podem ser positivamente determinadas pelo pensamento teleológico, mesmo que este necessariamente levante a questão do fim terminal da natureza. A teologia física é uma tentativa mal orientada da teleologia de responder às perguntas geradas por ela mesma por seus próprios meios.⁶

É justamente a partir deste resultado que Kant atribuí ao pensamento teleológico a função de possibilitar a “passagem” da natureza para a liberdade. Pois Kant defende que as questões levantadas pela teleologia só podem ser respondidas do ponto de vista moral. Como fim terminal da natureza só pode ser concebido o homem – não o homem enquanto ser natural, mas enquanto sujeito moral que, à respeito do seu valor intrínseco, é um “fim em si mesmo”.⁷ De acordo com isso, a ideia de um criador racional da ordem conforme a fins da natureza tem que ser determinada a partir do ponto de vista moral – como ideia de um criador moral, que construiu a natureza para possibilitar a realização de fins morais. Assim, o pensamento teleológico, que surge na reflexão sobre a estrutura empírica de objetos da natureza, torna-se o ponto de partida para a concepção da natureza como uma ordem instaurada de acordo com fins morais. É em virtude da reflexão teleológica que o pensamento sobre a natureza pode passar da concepção da natureza originariamente cunhada pelo entendimento para uma imagem moral da natureza.

A imagem moral da natureza é indispensável para o ponto de vista moral, pois é só através dela que a realização do último fim moral no mundo pode ser concebida como possível. Assim, a “passagem” da natureza para a liberdade não é só um desiderato sistemático, mas sobretudo uma pressuposição da própria moralidade. No entanto, esta tese kantiana envolve uma especificação importante. Pois ela não quer dizer que o princípio moral como tal já pressupõe uma visão teleológica da natureza. O princípio exige incondicionalmente ações cujas máximas são universalizáveis, e com isso é independente da questão de quais são os fins que podem ou devem ser realizados através de tais ações. Portanto, no plano do princípio formal da razão prática pura ainda não se dá nenhuma perspectiva teleológica. Kant deixa este ponto muito claro na *Religião dentro dos limites da simples razão*. Ali, a necessidade da ideia de um fim último a ser realizado pelo agir moral é explicada a partir de uma das “delimitações inevitáveis do homem“, que consiste em não po-

⁶ Ver *Idem*, §§ 82-85, pp. 265 ss.

⁷ Ver *Idem*, p. 283.

der agir sem relacionar o seu agir a um “resultado” a ser efetuado.⁸ Assim, a questão do “para o quê” último do agir moral ainda não está presente no plano do princípio da razão prática pura, mas só entra no ponto de vista da moralidade *humana*. Como o juízo teleológico enquanto explicação teórica, também a teologia moral pertence essencialmente ao ponto de vista humano. É verdade que no princípio da moralidade a humanidade é concebida como “fim em si mesmo”; mas como “fim terminal” da natureza ela é só entendida numa reflexão teleológica que faz parte do ponto de vista da moralidade humana. Assim, a perspectiva teleológica não entra na filosofia prática mesma, na medida em que esta é uma “metafísica dos costumes”.

2. Fichte: A teleologia da natureza como condição da aplicabilidade da lei moral

Fichte denomina sua teoria da moral de “doutrina dos costumes” (*Sittenlehre*). Nesta denominação expressa-se uma diferença com o projeto kantiano de uma “metafísica dos costumes”. Em contraste com a última, enfatiza Fichte, a doutrina dos costumes é “real”.⁹ Isso significa que ela trata da questão da aplicabilidade da lei moral de um modo que não faz parte do projeto kantiano da metafísica dos costumes. A questão de como é possível orientar-se pelo princípio moral sob as condições às quais o agir humano está essencialmente submetido, torna-se nela uma parte integral da teoria da moral. Com isso, a doutrina dos costumes combina a ética com a teoria do agir. E ela faz isso de modo tal que leva em conta em particular as condições *naturais* do agir humano. No que segue, pretende-se mostrar que é justamente como consequência disso que Fichte inclui aspectos que Kant abordara na *Crítica da faculdade do juízo* na “parte prática” da sua filosofia.

A questão da possibilidade do agir moral, tal como ela é abordada por Fichte, leva diretamente à questão da possibilidade da consciência da liberdade. Pois, como Fichte defende em concordância com Kant, a consciência da lei moral e a consciência da liberdade estão intrinsecamente vinculadas. No entanto, a questão da possibilidade desta consciên-

⁸ Ver *A religião nos limites da simples razão*, tradução de Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1992), pp. 6/7, nota de rodapé.

⁹ *Sistema da doutrina dos costumes* (doravante: *SDC*), citado aqui segundo a edição em *Fichtes Werke*, org. por Immanuel Hermann Fichte (Berlim, 1845/46; reimpressão: Berlim: de Gruyter, 1971), vol. IV, p. 131. A tradução das citações do *SDC* neste artigo é do autor.

cia não deve ser entendida como exigindo inferir a consciência da liberdade de condições suficientes para ela e, com isso, explicá-la no sentido próprio. Em vez disso, a tarefa da doutrina dos costumes como teoria “real” da moral é abordar as condições necessárias sem as quais a consciência da liberdade não poderia se formar. É verdade, e Fichte o enfatiza, que a consciência da liberdade surge de um ato espontâneo de reflexão que não é dedutível de condições anteriores. Mas este ato não pode ser exercido num espaço vazio; ele pressupõe um contexto de condições externas e internas sem as quais ele não é possível, e é neste sentido que se pode falar de “condições” da consciência da liberdade.¹⁰

Na exposição fichtiana das condições da consciência da liberdade de uma diferenciação dentro do conceito de liberdade é de importância fundamental. Liberdade no sentido moral é a capacidade da vontade de por si gerar um fim. Fichte a denomina de liberdade “material”, porque ela consiste no fato de que a “matéria”, isto é, o fim da vontade, está posto só por ele mesmo. Mas o fim que se origina só da vontade mesma não pode ser algo diferente do que a autodeterminação da vontade. Assim, a vontade autônoma é caracterizada por visar a maximizar a autodeterminação; ela é um “impulso para a liberdade pela liberdade”.¹¹ No entanto, isso não é o único conceito de liberdade que se deve considerar numa teoria da moral. Há um conceito de liberdade mais fraco, que não diz respeito à capacidade de por si gerar um fim, mas à capacidade de escolher entre diferentes fins que estão dados como possibilidades. Porque a vontade livre, assim entendida, não gera o conceito de um fim puramente por si, mas o pressupõe como dado, Fichte denomina a liberdade no sentido aqui relevante de “liberdade formal”.¹² Obviamente, trata-se aqui justamente da liberdade da escolha, que Fichte – adotando a terminologia filosófica da sua época – chama também de liberdade do “arbítrio”.¹³ Ignorar a liberdade formal na teoria da moral em favor da liberdade moral, segundo Fichte seria um erro fatal. Pois ela é “a raiz de toda a liberdade”¹⁴ – só na medida em que ela está desenvolvida, a consciência da liberdade no sentido moral pode se constituir. Portanto, a questão de quais são as condições que possibilitam a consciência moral da liberdade, exige abordar primeiro a questão das condições que possibilitam a consciência da liberdade formal.

¹⁰ Ver *Idem*, pp. 76/77.

¹¹ *Idem*, p. 139.

¹² *Idem*, p. 135.

¹³ *Idem*, p. 159.

¹⁴ *Idem*, p. 135.

Esta questão envolve um problema que segundo Fichte é decisivo para a teoria do agir. Como toda consciência de uma capacidade, a consciência da liberdade no sentido da capacidade de escolher é possibilitada pela experiência do exercício atual da capacidade. Uma capacidade é concebida numa reflexão voltada para o fundamento de um exercício experienciado. Isso significa que a consciência da liberdade da escolha como faculdade pressupõe uma experiência anterior ao próprio agir. Mas como é possível um agir que antecede à nossa consciência da liberdade? A resposta fichtiana a esta pergunta introduz a concepção do *impulso* (“Trieb”) como condição necessária do agir.¹⁵ Um impulso é uma tendência para efetuar um determinado efeito, fundada na instância efetiva mesma. Na medida em que ela se baseia num impulso, a causalidade de um objeto não é evocada pelo impacto de algum outro objeto; em vez disso, ela está fundada na causa mesma – ela explica-se pelo fato de que a instância efetiva visa a ter um determinado efeito em virtude da sua constituição intrínseca. A determinação e finalidade do agir na sua forma originária baseia-se, segundo Fichte, no fato de que este é dirigido para satisfazer um impulso. O “agir primeiro”, diz Fichte, é satisfação de um impulso.¹⁶

No entanto, isso não significa que o agir originariamente é, por assim dizer, um efeito cego do impulso. A causalidade determinada pelo impulso só pode ser entendida como *agir* na medida em que ela está consciente como “a minha” causalidade. É exatamente isso o que explica porque a consciência originária do agir tem que dar origem à consciência da própria liberdade da escolha. Pois a reflexão que no agir se vincula com a satisfação do impulso tem que incluir a consciência de si como um sujeito pensante e espontâneo. Por isso, ela vai conceber a satisfação do impulso como um fim que também poderia não ter sido adotado. Só assim o sujeito pode relacionar-se com a satisfação do impulso de modo tal que sua própria espontaneidade seja feita valer. É pela consciência da liberdade da escolha que o sujeito se relaciona com sua causalidade, baseada no impulso, de uma maneira que possibilita entendê-la como agir *próprio*. Esta consciência estando formada, também a escolha consciente é possível, isto é, a decisão entre alternativas explicitamente consideradas. Mas isso já pressupõe a consciência da própria liberdade no sentido da faculdade de escolher, que originariamente surge na consciên-

¹⁵ Ver *Idem*, p. 105.

¹⁶ *Idem*, p. 107.

cia da satisfação de um impulso, pelo pensamento contra-factual “Eu também poderia não ter feito isso”.¹⁷

Com o impulso é estabelecida uma condição do agir que se apresenta para a consciência como algo *dado*. É verdade que podemos decidir quais dos nossos impulsos queremos satisfazer; mas não podemos decidir que impulsos temos. Assim, pode-se dizer que impulsos fazem parte da “natureza” no sentido de algo que está “determinado independentemente da nossa liberdade”. Com isso, Fichte concebe a natureza como uma condição do agir, entendendo esta inicialmente como “a minha natureza” no sentido da totalidade dos próprios impulsos.¹⁸ O fato de que o conceito de natureza é originariamente explicitado através do conceito de impulso tem uma consequência importante: Segundo Fichte, a causalidade baseada no impulso não pode ser concebida de acordo com o princípio do “mecanismo da natureza”. Pois ela envolve que a causa esteja dirigida para um determinado efeito em virtude da sua constituição intrínseca; a causalidade aqui não pode ser entendida como simples efeito da causalidade anterior de algum outro objeto. Como diria Kant, a causa aqui não é “determinada para a causalidade” por uma causa anterior – como no exemplo humiano das duas bolas de bilhar –, mas por sua própria essência.

Na medida em que o conceito de impulso é fundamental para entender a sua causalidade, o agente tem que conceber a si mesmo enquanto “todo real” de uma maneira não mecanicista, a saber, como um todo de partes que por si – por seu “impulso de formação” – estão dirigidas para unir-se com as outras. Na medida em que as partes por si estão dirigidas à preservação da sua ligação com as outras, pode-se falar, em relação ao todo, de um “impulso de autoconservação”. Assim, o todo real, como o qual o agente tem que se conceber na medida em que ele é natureza, é um “todo orgânico”.¹⁹ Se Fichte nesta argumentação atribuir a imagem não-mecanicista da própria natureza à faculdade do “juízo reflexionante”,²⁰ fica explícito que Fichte retoma conceitos da *Crítica da faculdade do juízo* já no contexto do desdobramento das condições necessárias do agir.

No entanto, com isso ainda não ficou claro em que medida a exposição fichtiana das condições da consciência da liberdade também traz a ideia de uma conformidade a fins *morais* da natureza, para a qual a

¹⁷ Ver *Idem*, p. 108.

¹⁸ *Idem*, pp. 109/10.

¹⁹ *Idem*, pp. 114/15.

²⁰ *Idem*, p. 117.

teoria kantiana do juízo teleológico finalmente passa. Nos passos da análise fichtiana considerados até agora, o conceito de uma conformidade a fins morais ainda não podia ser introduzido. Pois neles a natureza do agente, dada com a totalidade dos seus impulsos, é estabelecida como condição da “liberdade formal”, isto é, da liberdade da escolha, e com isso num plano de análise anterior à tematização da liberdade moral. Assim, levanta-se a pergunta de como na argumentação fichtiana a possibilidade da liberdade moral é explicada a partir da liberdade formal, e como, segundo esta argumentação, a consciência moral se relaciona com a natureza.

No exercício da liberdade de escolha, a consciência está sempre voltada para a satisfação possível de impulsos. Ela pode decidir-se em favor de uma das possibilidades, e assim torná-la um fim do seu agir. No entanto, tal relacionar-se com opções dadas ainda não envolve que o agente tenha uma consciência reflexiva de si mesmo como aquela instância que essencialmente se relaciona, por decisões próprias, com seus impulsos. Nas palavras de Fichte: “Segundo o que foi exposto acima, eu sou livre, mas não me ponho como livre; sou livre para uma inteligência fora de mim, mas não para mim mesmo”.²¹ Este ponto é decisivo para a compreensão da diferença entre a liberdade “formal” – a liberdade do arbítrio – e a liberdade “material”, isto é, a autonomia moral. Pois na medida em que uma tal reflexão é feita, o agente torna-se consciente da espontaneidade que ele exerce nas suas escolhas. Ele não vai mais entender a si mesmo como um ser caracterizado por impulsos, mas como um sujeito que se relaciona com seus impulsos de um modo autodeterminado e espontâneo. Com isso, ele vai considerar sua espontaneidade como sua característica principal. Assim, através da reflexão sobre a espontaneidade exercida na satisfação consciente de impulsos, o sujeito alcança uma autoconcepção transformada, distanciada da sua constituição natural.²²

A autoconcepção oriunda da reflexão sobre a liberdade formal transforma também o querer do sujeito. Em virtude dela, ele vai pretender fazer da espontaneidade – pela qual ele se considera essencialmente caracterizado – o *princípio* do seu agir. Neste contexto Fichte também fala de um “impulso”; no entanto, agora não se trata mais de um impulso

²¹ *Idem*, p. 136.

²² Ver *Idem*, pp. 140 ss. Fichte busca então resolver o problema da relação entre a liberdade do arbítrio e a autonomia moral pela concepção da reflexão como ato transformador (cf. Wilhelm Metz, “Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798”, in: Christoph Asmuth e Wilhelm Metz (org.), *Die Sittenlehre J. G. Fichtes* (= *Fichte-Studien*, vol. 27) (Amsterdam/New York, 2006), pp. 23-35).

natural, mas de um impulso “puro”, baseado na consciência da liberdade. Com este, a autodeterminação espontânea torna-se o fim próprio do agir, e é justamente isso o que constitui a liberdade “material”, especificadamente moral.²³ Cabe agora esclarecer como é respondida na análise fichtiana a questão da relação entre a natureza, concebida como orgânica e determinada por estímulos, e o ponto de vista moral.

Esta questão torna-se central na abordagem fichtiana porque a Doutrina dos Costumes é concebida como “real”, isto é, como uma teoria que explicita as condições da aplicabilidade do princípio da moral. Para isso é preciso esclarecer como é possível intervir no agir a partir do ponto de vista moral e dirigir o agir para a maximização da autodeterminação. A análise fichtiana das condições do agir, exposta acima, submete a solução deste problema a uma condição importante. Pois Fichte sempre mantém o resultado de que os nossos conceitos concretos de fins sempre se baseiam nos impulsos dados, e com isso em nossa “natureza”: “Cada conceito de um fim possível ... refere-se a satisfação de um impulso natural. Todo o querer real é empírico”.²⁴ Mas isso não significa que a ideia de um querer autodeterminado não possa se efetuar, e que nem é possível aproximar-se dele? Segundo Fichte, isso não se segue. Pois um impulso “misto” é possível, isto é, um esforço para adotar os fins exigidos por impulsos naturais de tal maneira que se alcança com isso uma aproximação do fim moral, isto é, da autodeterminação racional. Fichte chama a este o impulso propriamente “moral”, pois ao unir os impulsos naturais e o impulso puro ele possibilita a efetivação da moralidade.²⁵ Ele escolhe entre os fins possíveis, dados pelos estímulos naturais, aqueles que correspondem a um fim determinado pela razão.

Portanto, o agir moral só pode se realizar de modo tal que impulsos naturais sejam postos a serviço de uma intenção moral, sendo esta de ordem superior. Para dar um exemplo: O desejo de conviver com outros em confiança e sinceridade seria um impulso que corresponde a exigências morais (como a de que não se deve mentir). O querer moral consiste em tornar este impulso efetivo no seu agir, e não os impulsos também presentes que se opõem a ele. É importante ver que esta concepção não reduz a moralidade a um agir meramente legal, que é conforme a regras morais mas não moralmente motivado. Pois na concepção de Fichte, a

²³ Não se pretende discutir aqui a questão de se a concepção da autodeterminação como fim último do agir é apropriada e suficiente para compreender o caráter do querer moral, que seria central numa abordagem sobre a contribuição fichtiana para a fundamentação da ética.

²⁴ *SDC*, p. 148.

²⁵ Ver *Idem*, p. 152.

razão pela qual são adotados fins dados por impulsos naturais (isto é, “inclinações”) é a sua correspondência a exigências morais, e com isso uma razão *moral*, e não pragmática. A moralidade consiste então num querer de segunda ordem, que orienta a escolha entre motivos empíricos, e não na substituição de motivos empíricos por motivos puramente racionais de primeira ordem.

Uma consequência da concepção fichtiana do querer moral como impulso “misto” é que o agir moral só seja possível na medida em que existem motivos naturais que correspondem a exigências morais. Onde não há nenhum impulso natural, não se pode querer nada; e opor-se a um impulso que é contra a razão só é possível na medida em que há um impulso oposto a este que é também natural, concordando com a exigência racional. Assim, o agir moral só é possível quando há uma correspondência parcial entre a totalidade dos impulsos naturais e as exigências da moral, de modo tal que sempre existe uma motivação empírica que está conforme à exigência moral relevante na situação dada: “Em cada momento há algo exigido por nosso destino moral; o mesmo é exigido também pelo impulso natural (na medida em que este é natural, e não distorcido por uma imaginação corrupta) ...”.²⁶ Fica claro neste ponto que na ética de Fichte a conformidade a fins morais da natureza, e mais precisamente da própria natureza de cada um, é estabelecida como uma condição necessária do agir moral. Conceber a própria natureza como sendo intrinsecamente relacionada a fins morais, é constitutivo do querer moral como tal. Com isso, a reconstrução da posição ética de Fichte chegou a um ponto ao qual é possível esclarecer sua relação com a terceira Crítica de Kant.

3. Conclusão: A transformação da filosofia kantiana na ética de Fichte

Como se mostrou, Fichte introduz elementos centrais da *Crítica da faculdade do juízo* na sua “Doutrina dos Costumes” e, com isso, dentro da própria fundamentação da ética: A necessidade de um pensamento não-mecanicista sobre a natureza, e a concepção de uma teleologia moral da natureza possibilitada por este. A mudança na localização sistemática destes elementos está estreitamente ligada à concepção fichtiana de uma teoria da moral que é “real”, não sendo apenas uma doutrina acerca do princípio da moral, mas também acerca das condições sob as quais o querer moral se pode efetuar. Pois na medida em que o agir moral é um

²⁶ *Idem*, p. 151.

relacionar-se com a própria determinação natural, orientado pela ideia da autodeterminação, o ponto de vista moral pressupõe uma determinada imagem da natureza sem a qual ele não poderia conceber sua efetuação como possível. Portanto, explicitar esta imagem da natureza é uma das tarefas de uma teoria da moral que aborda as condições da “realidade e aplicabilidade” da lei moral. Sob esta perspectiva, Fichte não leu a crítica kantiana do juízo teleológico como terceira parte de um sistema de fundamentação – do sistema da “crítica” –, mas como contribuição para uma ética “real”, que ultrapassa o quadro de uma “metafísica dos costumes” abstrata e, com isso, a concepção da teoria da moral adotada pelo próprio Kant.

No entanto, a Doutrina dos Costumes não envolve só uma ampliação do projeto ético em relação a Kant, mas também uma transformação do conteúdo da filosofia kantiana. Cabe aqui destacar dois pontos. Em primeiro lugar, como consequência da sua teoria do agir, Fichte busca reconciliar a ideia da moralidade com uma concepção do agir surpreendentemente naturalista. Os motivos de primeira ordem são sempre naturais – o agir é essencialmente satisfação de impulsos dados independentemente da vontade. Assim, temos que entender a moralidade como um querer de segunda ordem que utiliza em seu favor a motivação natural.²⁷ Com isso, Fichte rejeita a sugestão adotada por Kant para entender a possibilidade da liberdade – a saber, a tese de que, enquanto que o agir como fenômeno é um evento temporal, submetido a condições psicológico-naturais, a causalidade da vontade enquanto “inteligível” é livre. Para Fichte, a liberdade tem que efetivar-se dentro da natureza, pela escolha de impulsos naturais que correspondem a exigências morais. Não há mais uma “passagem” de uma esfera para a outra.

Em segundo lugar, a transformação fichtiana da concepção kantiana também diz respeito ao status do conceito de natureza. Segundo Kant, o pensamento não-mecanicista acerca da natureza surge numa reflexão teórica que ultrapassa as características estruturais constitutivas para o objeto como tal, e que por isso não pode ser objetiva. Em contraste com isso, Fichte concebe a reflexão não-mecanicista sobre a natureza

²⁷ No entanto, o naturalismo de Fichte é relativizado pelo fato de que Fichte concebe os impulsos naturais monisticamente como objetivação da egoidade, isto é, do caráter autoconstituente do sujeito. Para uma discussão interessante das semelhanças e diferenças entre a posição de Fichte e a de Spinoza – outro representante de uma concepção “naturalista” da liberdade baseada num monismo –, ver Jacob Kloc-Kondolowicz, “Der Kantische Spinozismus. Die Gegenwart Spinozas in der Sittenlehre Fichtes”, in: Christoph Almuth e Wilhelm Metz (orgs.), *Die Sittenlehre Fichtes* (cf. nota de rodapé 22), pp. 37-54.

diretamente como sendo prático-moral, isto é, como condição da própria consciência moral. E ele considera tal concepção da natureza como *constitutiva* para o conceito de natureza, a qual, desde o início, não é concebida só do ponto de vista teórico. Com isso, não se encontra mais em Fichte a caracterização do juízo teleológico como “subjetivo”, à diferença da determinação propriamente objetiva da natureza pelo entendimento. Assim, a doutrina dos costumes de Fichte finalmente abandona a distinção kantiana entre os campos do conhecimento teórico e prático, que subjaz ao projeto da terceira Crítica de Kant. Do ponto de vista kantiano, isso parece uma falta de cuidado e diferenciação. No entanto, independentemente disso a insistência de Fichte na necessidade de abordar as condições naturais do agir moral dentro da ética é um desafio que não pode ser ignorado, se uma teoria da moral não deve envolver apenas uma doutrina sobre o princípio, mas também uma explicação das condições da efetivação de exigências morais.

Resumo: O artigo visa reconstruir a transformação da teoria kantiana do juízo teleológico na *Doutrina dos costumes* de Fichte. Pretende-se mostrar que Fichte leu a doutrina kantiana acerca do juízo teleológico e da teleologia moral da natureza como contribuição para uma ética que aborda não só o princípio da razão prática pura e a questão da sua validade, mas também as condições da aplicabilidade do princípio. Assim, Fichte incorpora a teoria do juízo reflexionante à filosofia prática. Na primeira parte do trabalho são lembrados os elementos principais da concepção kantiana do juízo teleológico na terceira *Crítica*. A segunda parte expõe a “dedução da realidade e aplicabilidade da lei moral” na segunda parte da *Doutrina dos costumes* de Fichte, com o fim de mostrar que Fichte retoma conceitos centrais da teoria kantiana do juízo teleológico para explicitar pressupostos necessários do agir moral. Na parte final mostrar-se-á que a teoria fichtiana acerca das condições da aplicabilidade da lei moral não envolve só um deslocamento na concepção do lugar sistemático da teleologia, mas transforma também a concepção kantiana da natureza e da relação entre liberdade e natureza.

Palavras-chave: teoria kantiana do juízo teleológico, *Doutrina dos costumes* de Fichte, incorporação da teleologia na filosofia prática, aplicabilidade da lei moral, relação entre liberdade e natureza

Abstract: The present article aims at reconstructing the transformation of Kant’s theory of teleological judgment in Fichte’s *Doctrine of ethics*.

As will be shown, Fichte read the Kantian doctrine about teleological judgment and moral teleology as a contribution to an ethical theory which does not only investigate the principle of pure practical reason and the question of its validity, but also the conditions of the applicability of the principle. Thus, Fichte incorporates the theory of reflective judgment into practical philosophy. In the first part of the article, the principal elements of Kant's conception of teleological judgment in the third Critique will be remembered. The second part expounds the "deduction of the reality and applicability of the principle of morality" in the second part of Fichte's *Doctrine of ethics*, showing that Fichte there adopts central concepts of the Kantian theory of reflective judgment, in order to make explicit necessary presuppositions of moral acting. The final part argues that the Fichtean theory of the conditions of the applicability of the moral law does not only include a new systematic localization of teleology, but also transforms the Kantian conception of nature and of the relation between nature and freedom.

Keywords: Kantian doctrine about teleological judgment, Fichte's *Doctrine of ethics*, incorporation of the theory of reflective judgment into practical philosophy, applicability of the moral law, relation between nature and freedom

Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo¹

Marco Antonio Valentim

Universidade Federal do Paraná

Para Gilvan Fogel e Pedro Costa Rego,
pelo diálogo sobre Kant e a “morte de Deus”.

... mas a razão pode sempre e sem contradição suprimir tal existência... (*Crítica da razão pura*, B 645)

1. A refutação crítica da prova ontológica

Com o intuito de demonstrar a impossibilidade de uma prova teórica da existência de Deus, Kant analisa, na Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura* (1781), três tipos de prova: a “físico-teológica”, a “cosmológica” e a “ontológica”. À diferença dos dois primeiros tipos, provas nas quais a experiência fornece o ponto de partida, a prova ontológica exhibe uma pretensão particularmente característica do dogmatismo em metafísica: a de inferir de simples conceitos, por abstração de toda a experiência, isto é, “de modo totalmente *a priori*”, uma existência, no caso, uma existência necessária (Kant 1980: 297/ B 618). A problematização dessa prova constitui, para Kant, uma oportunidade privilegiada para avaliar o que a razão pura é capaz de obter por si mesma, apenas mediante conceitos, em matéria de conhecimento. Como observa

¹ Versões parciais deste texto foram apresentadas nas duas primeiras edições do Colóquio Kant da Sociedade Kant Brasileira/Seção Paraná (a primeira realizada na PUC-PR, em dezembro de 2008, a segunda, na UNICENTRO, em junho de 2009). Por ocasião dessas apresentações, Tiago Falkenbach, Daniel Perez e Ernesto Giusti fizeram observações das quais a presente versão se beneficiou consideravelmente; sou grato a eles por isso. Agradeço também, especialmente, a Gisele Candido e Emirena Cano a proposição de questões que me permitiram atinar para um possível sentido da concepção kantiana de existência, que no presente procurei explicitar.

Scribano, “o argumento ontológico representa o desafio por excelência da metafísica e tem um valor paradigmático por relação às exigências da razão pura. Se fosse válido, graças à sua independência com respeito à experiência, ele constituiria a prova mais evidente da potência da razão pura” (Scribano 2002: 303). Levando-se em conta o propósito da filosofia transcendental de Kant, orientada tanto à fundamentação crítica do conhecimento científico da natureza quanto à justificação estritamente racional da moralidade das ações humanas (cf. Kant 1980: 13-17/ B xviii-xxx), a refutação da prova ontológica teria a virtude de comprovar a tese segundo a qual conceitos *a priori* só possuem valor objetivo de conhecimento quando aplicados à experiência possível e contribuiria, no limite, para atestar o caráter autônomo e produtivo da razão pura no domínio prático.

O cerne da refutação kantiana encontra-se na concepção de existência que lhe serve de base. No diagnóstico crítico, a existência é indicada como um elemento ante-predicativo e extra-conceitual somente por referência ao qual juízos de existência adquirem valor de verdade. Tendo-se em mente a teoria kantiana do conhecimento, que alega a incognoscibilidade das coisas em si mesmas, tal elemento extra-conceitual deve ser reconhecido no dado empírico: sendo “fora do conceito”, a existência só poderia consistir em um caráter do objeto sensível. Portanto, segundo a *Crítica*, se fizermos abstração da experiência, perdemos de todo a possibilidade de conhecer algo como existente.

Nisso, uma determinada articulação entre conceito e existência é pressuposta pela refutação kantiana da prova ontológica: a *exterioridade* da última em relação ao primeiro, no sentido preciso de que a existência não é objeto possível de um conceito. A radicalidade dessa tese sobre a relação entre conceito e existência pode ser medida por contraposição à que é tomada como sua adversária, na qual se baseia, por sua vez, a prova ontológica: a de que a existência é uma propriedade conceitualmente dada. Se, como supõe Descartes, a existência é uma propriedade ou “perfeição necessária” compreendida na ideia de Deus, tornar-se-ia possível provar a existência divina por simples análise da sua ideia ou conceito, a partir da constatação de que é impossível pensá-lo por seu conceito como não-existente (cf. Descartes 1982: IX-1, 52, 128; VII, 383-384). Admitindo, contra esse procedimento, a possibilidade de suprimir (*aufheben*) pelo pensamento o objeto de um conceito, sem que essa supressão acarrete qualquer contradição (pois, “se suprimis [intencionalmente] a existência, suprimis a própria coisa com todos os seus predicados”, entre os quais, por conseguinte, a existência *efetiva* não poderia constar, cf. Kant 1980: 298/ B 623), Kant contesta a legitimidade da afirmação de exis-

tência que se quereria derivar simplesmente da análise do conceito de Deus: “o conceito em si não-contraditório nem de longe prova a possibilidade do objeto” (Kant 1980: 299/ B 624).

Entre “a possibilidade dos conceitos (lógica)” e “a possibilidade das coisas (real)” (Kant 1980: 299/ B 624, nota) abre-se, pois, um abismo: a existência (*Dasein*) não poderia estar compreendida sob a realidade (*Realität*) pensada em um conceito, mesmo que essa realidade fosse toda a realidade (sempre apenas possível). A existência é, antes, a efetividade (*Wirklichkeit*) de uma *coisa*, que jaz fora do conceito, conceito através do qual a podemos reconhecer somente em sua quiddidade, mas nunca em sua existência (cf. Kant 1980: 299/ B 624-625): “Ora, se penso um ente como a realidade suprema (sem defeito), então permanece ainda sempre a questão sobre se ele existe ou não” (Kant 1980: 301/ B 628). Por isso, se pretendemos inferir de um conceito a existência de algo, devemos contentar-nos com a mera *Realität*, uma “existência intencional” (cf. Landim 2000: 139-140), como a única realidade que um conceito poderia conter; se, para além disso, julgamos que a “existência” inferida é uma existência efetiva, confundimos os dois sentidos de existência, tomando a realidade lógica do conceito pela *Wirklichkeit* de uma coisa. A prova ontológica é, portanto, uma tautologia: na conclusão se repete, a título de existência indeterminada, aquilo mesmo que na premissa havia sido posto apenas como possível (possível de uma possibilidade meramente lógica) (cf. Kant 1980: 299/ B 625). Como São Tomás contra Santo Anselmo (cf. Tomás de Aquino 2001: Questão 2, Artigo 1), e como Caterus contra Descartes (cf. Descartes 1982: IX-1, 78-79), Kant sustenta, contra os defensores do argumento ontológico, que uma análise do conceito de Deus só poderia resultar na constatação de que, nesse conceito, se *pensa* algo como necessariamente existente, mas jamais no *conhecimento* de que o objeto do conceito existe em ato.

Ao defensor do argumento ontológico (Kant refere-o em segunda pessoa)² só restaria concordar que, não sendo analítico, o juízo pelo qual

² Na Dialética Transcendental, Leibniz e Descartes são explicitamente mencionados como defensores do argumento ontológico, isto é, da pretensão de conhecer *a priori* a existência de Deus, na medida em que conceberiam a existência como uma propriedade conceitualmente dada ou representada por um conceito (cf. Kant 1980: 301/ B 630). Em *O único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus*, texto de Kant que consideraremos a seguir, Wolff e Baumgarten são referidos também nesse sentido, precisamente como aqueles que sustentam uma concepção de existência na qual ela é tida como “complemento da possibilidade”, como aquilo que falta a um objeto para a sua “determinação interna completa” (cf. Kant 2004: 53/ Ak II, 76). Eximimo-nos aqui de analisar ambos os textos – a Dialética e *O único fundamento* – sob a perspectiva de quem, dentre os mencionados, seria o interlocutor de Kant em cada caso, muito embora

se pretende afirmar a existência de Deus é sintético, ou seja, que para afirmá-la é preciso “sair” do conceito do sujeito na direção de algo que jamais poderia estar dado nesse mesmo conceito, o de Deus, mas que encontraríamos pensado em um outro, o da própria existência. Contudo, Kant está muito longe de admitir essa possibilidade. A exterioridade da existência em relação ao conceito que sustenta é mais radical: para afirmar uma existência, seja qual for, é necessário sair de todo conceito pelo qual se pensa uma determinação quiddativa. A existência, enquanto efetividade, não só não está dada como predicado lógico, que se poderia inferir por análise de um conceito, como também “não é um predicado real”, objeto de um conceito mediante o qual se poderia determinar o conceito de alguma outra coisa (Kant 1980: 300/ B 626). Dito de outro modo, o juízo de existência não opera uma determinação do que nele é posto como sujeito; a afirmação de existência “não acrescenta nem um pouquinho à coisa” (Kant 1980: 300/ B 628).

Através disso, Kant reconhece a especificidade da síntese operante no juízo existencial: nele não se trata de uma ligação entre conceitos, nele “não é posto nenhum predicado a mais”; nesse juízo, é o próprio objeto que é “posto em referência ao conceito”, “acrescentado sinteticamente” ao mesmo (Kant 1980: 300/ B 627). Como prescreve a teoria kantiana do conhecimento, para a possibilidade dessa síntese requer-se experiência: a saber, que algo seja dado *a posteriori*, na sensibilidade, algo a que possa corresponder o que é pensado em um conceito. O juízo de existência exprime essa “satisfação”: o fato de que há um objeto, dado empiricamente, que se deixa subsumir sob o conceito-sujeito. Em outros termos: no juízo existencial, trata-se sempre de uma síntese empírica, a saber, da ligação entre intuições e conceitos. A exterioridade da existência efetiva em relação ao conceito pelo qual se pensa uma essência real deve ser, portanto, medida pela própria heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento como condições da experiência possível: “nossa consciência de toda a existência (quer imediatamente através da percepção ou através de inferências que conectam algo à percepção) pertence total e inteiramente à unidade da experiência” (Kant 1980: 301/ B 629), de modo que, “se não existissem para o exercício do conhecimento duas partes completamente heterogêneas, o entendimento para conceitos e

fazê-lo pudesse conduzir a resultados relevantes no exame do que nos interessa, a saber, a diferença entre a *Crítica* e o ensaio pré-crítico quanto à concepção de existência (cf., a esse respeito, Scribano 2002: 287-330). De nossa parte, procuramos sustentar uma divergência entre esses textos, a ponto de validar a hipótese segundo a qual o interlocutor de Kant na Dialética seria o próprio Kant, que argumenta, no ensaio sobre *O único fundamento*, a favor de uma prova *a priori* da existência de Deus.

intuição sensível para objetos que lhes correspondem, não existiria qualquer distinção daquele tipo (entre o possível e o efetivo)” (Kant 2008: § 76/ Ak V, 340).

Levada a cabo sobre essas bases, a refutação kantiana da prova ontológica tem por resultado a comprovação não somente de que a existência de Deus não poderia ser demonstrada analiticamente *a priori*, visto que não é uma propriedade dada em algum conceito, mas também de que a existência divina jamais poderia ser conhecida *a posteriori* mediante síntese empírica (único meio para o conhecimento de qualquer existência), uma vez que Deus, como objeto de uma *ideia* racional, não poderia, *segundo o conceito que dele temos*, pertencer ao “contexto da experiência total” (cf. Kant 1980: 300-301/ B 628-630).

Na Dialética Transcendental, Kant exprime o que vimos ser a premissa fundamental de sua refutação da prova ontológica, isto é, a relação de exterioridade entre existência e conceito, dizendo que a existência, não sendo uma determinação conceitualmente dada (um “predicado real”), “é simplesmente a posição de uma coisa [*die Position eines Dinges*]”, “a posição em si mesma do objeto [*dessen Position an sich selbst*]”, isto é, o seu “ser fora do meu conceito [*dieses Sein ausserhalb meinem Begriff*]” (Kant 1980: 299-301/ B 626-627) e o seu consequente ser dado em uma experiência. Sabe-se que tal concepção de existência é, em larga medida, antecipada pelo ensaio pré-crítico de 1763 sobre *O único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus*, a ponto de verificar-se uma coincidência quase literal entre os textos. Levando-se isso em conta, vale recuperar a concepção de existência sustentada no ensaio de 1763 comparando-a à de 1781, a fim de, por contraposição, discernir o que caracteriza esta última em sua dimensão propriamente crítica.

2. O único fundamento

A passagem central do texto da Dialética dedicado à refutação da prova ontológica (B 626-627) parece ser uma simples retomada do enunciado do título da Segunda Seção da Primeira Consideração da Primeira Parte do texto pré-crítico, dirigida ao tema da existência em geral: “A existência é a posição absoluta de uma coisa e, por isso, distingue-se também de qualquer predicado que, enquanto tal, é posto sempre de um modo meramente relativo face a uma outra coisa” (Kant 2004: 50/ Ak II, 73). Assim como na Dialética, essa concepção de existência vem corrigir o “perigoso erro” que consiste em pretender “deduzir a existência a partir de meros conceitos possíveis” (Kant 2004: 49/ Ak II, 72). Sem dúvida,

como exemplo desse erro, Kant tem aqui em vista a prova ontológica: “‘Deus é onipotente’ mantém-se necessariamente uma proposição verdadeira, mesmo no juízo daquele que não reconhece a sua existência, se [este] compreende bem como tomo o conceito de Deus. Todavia, a existência de Deus deve pertencer imediatamente ao modo como se coloca o seu conceito, visto que tal existência não se encontra nos próprios predicados” (Kant 2004: 51/ Ak II, 74). Kant distingue, então, entre dois sentidos de “posição”, respectivamente correspondentes aos usos atributivo e existencial do verbo ser: quando usado para pôr uma coisa em relação com outra, “o ser, quer dizer, a posição desta relação, não é senão o conceito-de-ligação num juízo” (posição relativa); quando usado para pôr uma coisa “em si e para si mesma”, ele significa existir (posição absoluta) (cf. Kant 2004: 50/ Ak II, 73). Dessa maneira, assinala a peculiaridade do juízo de existência por contraposição aos juízos predicativos em geral: afirmar que Deus é onipotente consiste, do ponto de vista da forma lógica do juízo, em uma operação distinta de afirmar que Deus existe. No primeiro caso, atribui-se ao sujeito uma propriedade necessária, compreendida em seu conceito; no segundo, o sujeito mesmo é posto “absolutamente e simplesmente, com todos os seus predicados” (Kant 2004: 51/ Ak II, 74). É o que bem se exprime ao reconhecer que o juízo “Deus é uma coisa existente” representa, na melhor das hipóteses, uma tradução inexata daquele (“Deus existe”), pois trata a existência como predicado: “Precisamente, dever-se-ia dizer: ‘Algum existente é Deus’, isto é, para uma determinada coisa existente convêm-lhe predicados que, tomados em conjunto, designamos com a expressão ‘Deus’” (*id.*).

Todos os elementos aí presentes – a ideia de que a existência, enquanto efetividade, não é um predicado, de que é a posição da coisa mesma, a diferença entre o uso lógico e o uso real do entendimento na forma da distinção entre posição relativa e posição absoluta, e a consequente distinção entre a forma lógica do juízo predicativo e a do juízo existencial – serão conservados literalmente pela *Crítica*. Com uma grande mudança, porém: enquanto nesta última a referida concepção de existência, retomada do ensaio pré-crítico, atua como fundamento de refutação da prova ontológica, no ensaio sobre *O único fundamento* tal concepção serve de base a uma demonstração da existência de Deus.

A simples constatação desse fato poderia gerar dúvida sobre a univocidade bem como sobre o caráter crítico da concepção kantiana de existência, supostamente comungada por ambos os textos. Salvaguardar a exterioridade entre existência e conceito, através do reconhecimento de que a existência não é um predicado, não parece por si só preservar a razão humana contra a pretensa validade de uma prova *a priori* de exis-

tência. Pelo contrário, é isso, estabelecer uma tal prova, o que Kant manifestamente almeja no ensaio pré-crítico, ao introduzir a concepção de existência como posição absoluta da coisa: se, por um lado, a prova ontológica, nos moldes cartesianos, se vê seriamente contestada por essa concepção, por outro, é com base nela que Kant esboça uma demonstração que se quer “inteiramente *a priori*”, ou seja, que abstrai de toda experiência e procura deduzir uma existência absolutamente necessária, a de Deus, tão-somente a partir do exame da “característica *interna* da necessidade absoluta” (cf. Kant 2004: 73/ Ak II, 91; grifo nosso), isto é, do seu conceito puro. Ora, esse desígnio é justamente adversário do que vimos ser o da Dialética Transcendental. Enquanto nesta a refutação da prova ontológica consiste na primeira etapa de uma tarefa mais ampla, a saber, a de demonstração da impossibilidade de uma prova teórica, qualquer que seja, da existência de Deus, no texto pré-crítico a refutação da mesma é solidária do propósito de estabelecer o “único fundamento possível” para uma prova científica da existência divina: nesse segundo contexto, o fracasso da prova ontológica (cartesiana) não significaria ao mesmo tempo o de toda e qualquer demonstração *a priori* da existência de Deus (notadamente daquela proposta por Kant no ensaio pré-crítico). Por conseguinte, na comparação entre os textos, encontramos supostamente uma “mesma” concepção de existência a serviço de propósitos radicalmente divergentes: no ensaio pré-crítico, ao de demonstração *a priori* da existência de Deus; na *Crítica*, ao de refutação ou prova da nulidade de uma tal pretensão.

Como dizíamos, a constatação disso provoca várias questões. Trata-se realmente de uma mesma concepção de existência? Se não, que mudanças, acréscimos ou alterações ela experimenta em sua retomada pela *Crítica*? O que seria do argumento pré-crítico se voltássemos diretamente contra ele a refutação empreendida na Dialética Transcendental? E o que precisamente, segundo a concepção kantiana *crítica* de existência (se é que não pode ser apenas o reconhecimento de que a existência é posição e não predicado da coisa), explicaria a impossibilidade de provar *a priori*, por abstração de toda experiência, uma existência qualquer?

3. Existência: fundamento de demonstração ou de refutação?

Tendo já recuperado os termos em que se formula da refutação kantiana da prova ontológica, passemos agora a uma breve reconstrução do argumento pré-crítico a favor de uma prova dessa mesma espécie. Em que consiste, segundo o ensaio de 1763, o “único fundamento possível” para demonstrar a existência de Deus? Ele consiste na tese segundo a

qual “a possibilidade interna de todas coisas supõe uma existência” (cf. Kant 2004: 56/ Ak II, 78), tese que vem responder à pergunta pelo fundamento da “existência” dos possíveis (cf. Reboul 1974: 89). Por possibilidade interna de uma coisa, ou por “real da possibilidade” (*das Reale der Möglichkeit*), Kant entende a matéria do pensamento, a existência intencional de um conteúdo pensado. A tese kantiana é, então, a seguinte: não se pode suprimir pelo pensamento *toda* a existência (afirmando-se por exemplo que nada existe) sem contradição. Apesar de que “não há nenhuma contradição interna na negação de toda a existência”, pois, se nada é posto, não ocorre que algo seja posto e ao mesmo tempo retirado, caímos em contradição (isto é, pretendemos o impensável) ao afirmar em pensamento uma possibilidade qualquer e, ao mesmo tempo, negar em absoluto toda existência (cf. Kant 2004: 56-57/ Ak II, 78). Se algo é pensável, é preciso admitir que “é pura e simplesmente impossível que absolutamente nada exista” (Kant 2004: 57/ Ak II, 79); se nada existisse, seria igualmente impossível pensar o que quer que seja. Logo, algo deve necessariamente existir, “pois toda possibilidade é dada por algo efetivo [*etwas Wirklichem*], ou nele como uma determinação, ou por ele como uma consequência” (*id.*; tradução modificada). Não há um possível em si: toda possibilidade supõe uma existência. Que se tome o espaço como exemplo de possível: “se o espaço não existisse, ou, pelo menos, se não fosse dado como consequência por meio de algo existente, a palavra ‘espaço’ não significaria absolutamente nada” (Kant 2004: 59/ Ak II, 81). Uma existência efetiva, seja a do próprio pensado ou a do seu fundamento, é condição necessária da significação, ou realidade lógica, do conceito. É por isso que se pode de direito inferir da matéria de toda possibilidade a existência necessária de alguma coisa... Entretanto, essa “alguma coisa” já não será qualquer uma: segundo Kant, só é possível indicar um “único sujeito” como exemplo da existência necessária exigida para a pensabilidade do que quer que seja, e esse sujeito é Deus, na condição de “primeiro fundamento real [*ersten Realgrund*]” da “possibilidade interna de todas as coisas” (Kant 2004: 58/ Ak II, 79).³

³ Fundamento que, ao longo da evolução da filosofia de Kant, deixará de ser tomado como uma coisa em si, o ente necessariamente existente, para ser reconhecido, na *Crítica*, como tendo sede na subjetividade transcendental, a pura capacidade de representação (cf. Reboul 1974: 87-88). Essa “metamorfose” de Deus em ideia para a explicação crítica da matéria do pensamento cumpre-se no capítulo da Dialética Transcendental dedicado à análise do “ideal transcendental”, a saber, do conceito racional do “conjunto de toda a possibilidade enquanto tal conjunto subjaz como condição à determinação completa de cada coisa” (Kant 1980: 289/ B 601). Trata-se do princípio regulativo supremo sob cuja pressuposição se pode representar a determinação

Trata-se, com efeito, de “uma prova perfeitamente apresentada *a priori*”, pois repousa unicamente sobre o fato de que “alguma coisa é possível”, isto é, pensável (cf. Kant 2004: 73/ Ak II, 91). Não podemos negar a inspiração cartesiana dessa prova nem que ela se enquadra na classe da prova dita ontológica, conforme a nomenclatura da *Crítica da razão pura*: nela se pretende inferir de simples conceitos uma existência necessária, mostrando que a pensabilidade de algo tem por fundamento uma existência da qual ela é, no limite, uma consequência. Assim como Descartes sustenta, na *Quinta Meditação*, que “a necessidade da coisa mesma, a saber, da existência de Deus, determina o meu pensamento a concebê-lo dessa maneira” (Descartes 1982: IX-1, 53), qual seja, como necessariamente existente, assim também Kant estabelece, no ensaio pré-crítico, a existência necessária de Deus como fundamento real da possibilidade lógica, e não simplesmente da possibilidade do próprio Deus (dada em seu conceito), mas como primeiro fundamento da possibilidade de todo e qualquer conteúdo de pensamento. A própria conceitualidade é reconhecida como consequência da existência necessária, podendo por isso ser tomada como seu *Beweisgrund*.⁴ Nesse sentido, o argumento

completa das propriedades dos objetos sensíveis e, assim, assegurar a unidade sistemática do todo da experiência. Como tal, esse princípio não possui, contudo, realidade objetiva: ele exprime simplesmente a regulação lógica dos conceitos empíricos por uma ideia, não a “relação objetiva de um objeto real com outras coisas [...] deixando-nos em completa ignorância acerca da existência de um ente de tão excepcional preeminência [o objeto representado idealmente como o conjunto de toda realidade]” (Kant 1980: 291/ B 607). Frente a isso, procedimento característico da ilusão dogmática seria a hipóstase do ideal transcendental em uma coisa absolutamente real, tida como fundamento único de todas as outras (cf. Kant 1980: 292-293/ B 608-611). Mas, conforme procuramos apontar, é justamente essa hipóstase que Kant comete no ensaio pré-crítico, ao assumir que Deus, tomado como existente necessário, é o “primeiro fundamento real da possibilidade interna de todas as coisas”. Através da confrontação da Dialética Transcendental com o ensaio sobre *O único fundamento*, Scribano reconhece precisamente nisso a “aparição de elementos novos” na análise kantiana das provas da existência divina, sugerindo assim uma profunda divergência entre aqueles textos quanto à concepção acerca de Deus que encontra lugar em cada um: “o ser materialmente necessário de *O único fundamento* tornou-se o ideal transcendental [da *Crítica*], isto é, o depositário de todos os predicados possíveis que permite a determinação completa de todo conceito, e o ideal transcendental é ele também apresentado como o fruto do processo teórico ensejado pela pesquisa cosmológica” (Scribano 2002: 290).

⁴ Em *A história geral da natureza e a teoria do céu* (1755), Kant desenvolve um argumento em favor da existência de Deus que se assemelha, em espírito, ao do ensaio sobre *O único fundamento*: trata-se da “prova pela ordem do universo, entendida como a harmonia entre o mecanismo natural e o proveito dos entes racionais”. O próprio fato do mecanismo, ou melhor, da *inteligibilidade* da natureza ao entendimento humano, constitui “fundamento de prova” da existência de Deus. Conforme comenta Reboul:

kantiano parece pressupor como que uma “distinção real” entre duas ordens de “existência”: a da realidade lógica do pensável e a da efetividade da coisa existente fora do pensamento. Pois, se a realidade em geral compreende tanto a existência intencional, *Realität*, quanto a existência efetiva, *Wirklichkeit*, de uma coisa, pareceria válido, a princípio, reconhecer uma relação também real de dependência entre essas ordens, afirmando-se a efetividade como fundamento da possibilidade (suposto que elas constituam modos de uma mesma existência indeterminada).

Ora, é precisamente esse procedimento que será posto em questão pela *Crítica da razão pura*. Jamais se poderia concluir legitimamente em favor da existência de um objeto qualquer com base no fato de que “a supressão do mesmo em pensamento seria em si mesma contraditória” (Kant 1980: 299/ B 624). Uma tal conclusão pressupõe que “entre toda a realidade [*Realität*] esteja compreendida também a existência [*Dasein*]” (idem), isto é, que uma existência pertença à possibilidade (cf. Kant 1980: 299/ B 625), ou ainda, que a possibilidade seja enquanto tal um modo de existência. Contra isso, entre o possível lógico e o existente efetivo a *Crítica* estabelece uma distinção radical, a mesma que, do ponto de vista transcendental, seria preciso admitir entre representação e coisa. Como “princípios da experiência possível” (Kant 1980: 299/ B 624, nota), as condições sob as quais se conhece que alguma coisa existe extrapolam aquela sob a qual simplesmente se pensa algo (a não-contradição): “A necessidade incondicionada do juízo não é uma neces-

“Como pode ela [uma cosmogonia mecanista] conduzir a Deus? É que o mecanismo é negação mesma do acaso; o mecanismo, que torna toda a natureza inteligível, não pode ser senão o produto de uma inteligência” (Reboul 1974: 84): “Há um Deus justamente porque a natureza, mesmo no caos, não pode se comportar senão legalmente e com ordem” (Kant citado por Reboul). Ao nosso ver, o que há de semelhante entre as duas provas é a pressuposição segundo a qual uma ordem e uma necessidade experimentadas em pensamento e encontradas na natureza constituem “efeitos” de uma ordem e um desígnio transcendentais (tanto em relação ao pensamento quanto em relação à natureza), pressuposição que, na *Crítica*, será radicalmente contestada como tese dogmática (convertendo-se, no Apêndice à Dialética Transcendental, em um princípio meramente regulativo do conhecimento empírico). Ademais, é interessante notar que a prova elaborada no ensaio sobre *O único fundamento*, não obstante seja *a priori*, não se deixa reduzir, quanto à forma, ao modelo de prova exemplificado pelo argumento ontológico cartesiano. Embora faça abstração da experiência, a prova kantiana incorpora um elemento, a causalidade, herdado da prova *a posteriori* da *Terceira Meditação* de Descartes: a existência necessária é deduzida como fundamento real de uma ideia ou conceito. Trata-se de uma prova “pelos efeitos”, ainda que o efeito em questão não seja empírico nem uma “realidade transcendental”, mas simplesmente a matéria do pensamento, a realidade lógica contida nos conceitos, a qual, segundo Kant, demanda uma existência necessária como seu fundamento.

sidade absoluta das coisas”, diz o texto da Dialética Transcendental (Kant 1980: 298/ B 621). Em princípio, a não-contradição não revela uma condição das próprias coisas, situadas fora do pensamento. Por isso, a supressão de toda existência pensada jamais poderia acarretar contradição.

Eis aí, ao nosso ver, o principal ponto de divergência entre *O único fundamento* e a Dialética Transcendental: do ponto de vista crítico, o entendimento humano não é capaz de por si só, pela suposta impossibilidade de suprimir um certo conteúdo pensado, conhecer uma existência efetiva, extra-intelectual. Uma reflexão de Kant confirma a leitura: “Que nós possamos suprimir todo ser (do real [*des realen*]), isso não demonstra a possibilidade do não-ser [nem, deve-se acrescentar, a do ser], mas a dependência de nosso conceito de ser em relação à conexão com a experiência” (Kant 1910: Reflexão 5719, Ak XVIII, 334). Todo pensável pode ser suprimido em pensamento, pela simples razão de que é apenas matéria pensada. Não se poderia demonstrar a dependência *real* do pensamento em relação a uma existência efetiva, notadamente à maneira da dependência causal de uma consequência em relação ao seu fundamento, como se se tratasse de uma relação entre *coisas*. *O pensamento puro não é uma efetividade* (ou, ao menos, não é uma que possamos conhecer como tal).

Essas observações reclamam a suspensão do parentesco que parece haver, e que não raro se costuma sustentar, entre a noção de existência como “posição absoluta”, introduzida no ensaio pré-crítico sobre *O único fundamento*, e a noção de existência como “simples posição de uma coisa”, retomada na Dialética da *Crítica da razão pura*. Para a comparação entre as noções, convém lembrar que, segundo o ensaio sobre *O único fundamento*, considerar algo existente equivale a tomar “uma coisa em e para si mesma [*die Sache an und für sich selbst*]”, nisto consistindo a sua posição absoluta. Para Kant, essa noção é irreduzível a maiores esclarecimentos (cf. Kant 2004: 47-48/ Ak II, 70-71). Como ela serve ao propósito de fundamentar uma prova *a priori* da existência de Deus, ente que transcende a possibilidade da experiência, permanece a suspeita de que, no texto pré-crítico, a noção de existência como posição absoluta admite a afirmação de uma existência, por assim dizer, “absoluta”, independente de sua relação à capacidade humana de representação em geral, ou seja, a afirmação da existência do que a filosofia crítica denominará, à diferença do fenômeno, “coisa em si”. Em outros termos: nesse contexto, o “ser fora do conceito” parece ser entendido como a exterioridade da coisa em si em relação a toda e qualquer representação.

Na Dialética Transcendental, a “mesma” concepção de existência não sugere nada próximo disso. No contexto da *Crítica*, a posição existencial designa sempre uma existência que, embora seja “fora do entendimento”, é essencialmente *relativa* à capacidade humana de representação. A coisa cuja existência se pode afirmar não é senão o *objeto* da experiência. Com efeito, na seção da Analítica Transcendental dedicada à explicação dos Postulados do Pensamento Empírico em Geral, Kant sustenta que, *reconhecida como um conceito puro do entendimento*, no caso, como uma categoria modal, a existência consiste, ao lado da possibilidade e da necessidade, em uma regra pela qual se determina *a priori* a posição do objeto *em relação* à faculdade de conhecimento (cf. Kant 1980: 141/ B 265), regra essa cuja validade objetiva está condicionada, como a de toda categoria do entendimento, à sua aplicação à experiência possível. Com isso, a noção de existência recebe um esclarecimento decisivo, ausente do ensaio pré-crítico: para o existente, ser fora do conceito significa “ser dado de maneira que a percepção [do objeto] possa em todo caso preceder o conceito” (Kant 1980: 144/ B 272). *É tal precedência da percepção em relação ao conceito o que propriamente cai sob a categoria de existência, deixando-se reconhecer através dela*. “Nosso conhecimento da existência das coisas só chega até onde alcança nossa percepção das mesmas” (Kant 1980: 145/ B 273).

Com isso, vemos que entre os contextos, o pré-crítico e o crítico, a noção de existência padece, a despeito da semelhança formal, uma decisiva alteração de sentido: a posição absoluta da coisa “em e para si mesma” é definitivamente abandonada em proveito da anterioridade da percepção em relação ao conceito com vistas à constituição do objeto da experiência. Daí porque a concepção de existência da *Crítica da razão pura* não só não comporta como desautoriza por completo a afirmação pretensamente teórica de uma existência independente da capacidade humana de representação. Daí também porque essa mesma concepção desqualifica toda e qualquer prova de existência na qual se faça abstração da experiência possível, seja ela o argumento ontológico ou a prova “inteiramente *a priori*” proposta pelo ensaio pré-crítico. Nesse sentido, julgamos poder concluir que, na passagem de *O único fundamento* à Dialética Transcendental, Kant refuta Kant.⁵

⁵ Poder-se-ia argumentar contra essa conclusão lembrando que Kant publica novamente o ensaio sobre *O único fundamento* duas vezes depois do advento da *Crítica* (em 1783 e 1794). Como diz Daniel Perez, “algo insiste” nesse escrito: a ideia de que a existência não é um predicado (cf. Perez 2008: 74 ss.). Mas, conforme esperamos ter mostrado contrapondo a concepção crítica de existência à que é defendida no ensaio pré-crítico, o caráter não-predicativo da existência, mantendo-se em ambos os contextos, é um

4. Existência: caráter do objeto ou categoria do entendimento?

Contudo, refletindo sobre o que até aqui averiguamos, percebemos que a concepção crítica é marcada por duas notas que, ao menos de um ponto de vista externo, parecem inconciliáveis: a de que a existência, *como posição da coisa, é fora do conceito*, logo, um *caráter do objeto*; e a de que a existência, *como categoria modal*, é ela mesma um *conceito* puro do entendimento, ou seja, uma *forma subjetiva a priori* de representação de objetos. De onde a pergunta: a existência é um caráter do próprio objeto, como sugere a Dialética Transcendental, ou uma forma subjetiva de representação, como afirmam os Postulados do Pensamento Empírico? Ou seja: na relação cognitiva, o objeto traz consigo mesmo o caráter da existência, ou, pelo contrário, este só lhe é atribuído pelo nosso entendimento, que admite a existência como regra *a priori* de representação?

Propomos a pergunta na forma de uma alternativa porque parece tratar-se de concepções bastante distintas acerca da relação entre o objeto e a existência através do conceito. Numa, supõe-se que a existência é

elemento certamente comum a concepções, não obstante, radicalmente distintas: em *O único fundamento*, Kant afirma que a existência não é um predicado, e isto, a seu ver, permitiria provar *a priori* que Deus existe necessariamente, independentemente da capacidade humana de representação; na *Crítica*, pelo contrário, o caráter não-predicativo da existência é afirmado juntamente com a tese de que, dada a limitação do conhecimento humano, só se pode reconhecer como existente o objeto da experiência possível. Se, no ensaio pré-crítico, Kant se abstém de dar maiores esclarecimentos sobre a noção de existência, na *Crítica*, diferentemente, essa noção é esclarecida no pormenor: a existência é uma regra de representação pela qual se determina a relação do objeto dado sensivelmente à capacidade cognitiva. Esse esclarecimento, longe de consistir em um simples acréscimo àquilo que o ensaio sobre *O único fundamento* havia introduzido, repercute de direito sobre a concepção pré-crítica a ponto de frustrar a pretensão que se esperava realizar com base nela, a saber, provar de modo *a priori* a existência de Deus. O suposto acréscimo carrega consigo toda a doutrina do idealismo transcendental, particularmente a novidade da *Crítica* quanto à maneira de entender a possibilidade de concordância entre representação e objeto, a partir da distinção transcendental entre coisa em si e fenômeno. Se é verdade que, no ensaio de 1763, Kant acalenta a possibilidade de provar a existência de Deus, é porque, dentre outras razões, considera a relação entre representação e objeto sem distinguir, como fará depois, entre o objeto tomado problemáticamente como independente da representação, incognoscível, e o “objeto internalizado pela representação” no conhecimento empírico (cf. Longuenesse 1998: 17-26). Por isso, seria demasiado sustentar mais do que uma antecipação, que aliás seria bastante parcial, da concepção crítica de existência pelo ensaio sobre *O único fundamento*: fazê-lo implicaria denegar a maneira inteiramente nova como a *Crítica* entende a natureza e os limites do conhecimento humano.

radicalmente extra-intelectual, consistindo em um caráter assumido pelo objeto na relação imediata e, portanto, limítrofe da representação (a sensação), *fora de todo conceito*. Na outra, entende-se que o caráter de existência possui fundamento apenas no sujeito, já que se trata de uma regra intelectual pela qual se representa *conceitualmente a priori* o modo de relação do objeto à nossa capacidade de conhecimento.

Embora pareçam excluir-se mutuamente, as duas concepções são suportadas pelo texto de Kant: por um lado, a Elucidação dos Postulados do Pensamento Empírico começa por referir-se à existência, ao lado da possibilidade e da necessidade, como uma “determinação do objeto” (Kant 1980: 142/ B 266), o que se pode entender a partir das linhas finais da Estética Transcendental: nosso conhecimento, sendo sensível, “*depende da existência do objeto*, por conseguinte, só é possível pelo fato de a própria capacidade de representação do sujeito ser afetada por tal objeto” (Kant 1980: 54/ B 72; grifo nosso). Ademais, em uma reflexão, Kant afirma que a existência, enquanto efetividade, significa “uma conexão com nossa experiência fundamental do espaço e do tempo, *os quais contêm uma efetividade originária*” (Kant 1910: Reflexão 5719, Ak XVIII, 334; grifo nosso).

Por outro lado, a mesma Elucidação dos Postulados termina com uma observação sobre os “princípios da modalidade” em que eles são explicados como “apenas subjetivamente sintéticos”, tendo por função antes determinar o modo de “ação da faculdade de conhecimento” (Kant 1980: 150/ B 286-287) do que reconhecer ao objeto um caráter originariamente seu. Além disso, em uma outra reflexão, Kant parece “retirar” das coisas a existência para atribuí-la, a título de função cognitiva, ao entendimento: “Na existência [*Existenz*] há mais do que na possibilidade, mas não nas coisas existentes. Existência não é uma determinação da coisa [*Ding*], mas do entendimento por meio do objeto [*Object*]” (Kant 1910: Reflexão 5716, Ak XVIII, 333). Mas é, sobretudo, em uma passagem do já citado § 76 da *Crítica da faculdade do juízo* que encontramos um esclarecimento decisivo de Kant a respeito: “O fundamento da distinção entre possibilidade e efetividade repousa no sujeito e na natureza das suas faculdades de conhecimento. [...] é sempre válida a máxima segundo a qual nós pensamos todos os objetos segundo as condições subjetivas necessariamente inerentes à nossa (isto é, humana) natureza. Se os juízos ocorridos desse modo (como também não pode deixar de acontecer no que respeita a conceitos transcendentais) não podem ser princípios constitutivos que definem objeto tal como ele é, permanecerão todavia na prática princípios regulativos imanentes e seguros, adequados às intenções humanas” (Kant 2008: § 76/ Ak V, 340-341). Vale destacar:

a distinção entre possibilidade e efetividade, ou existência, é tomada por Kant como uma “distinção de razão”, cujo fundamento se encontra na faculdade de conhecimento, e não no próprio objeto. Mais ainda, a característica que define os princípios da modalidade como *postulados* do pensamento empírico, à diferença das demais categorias do entendimento, a saber, o fato de que são subjetivamente sintéticos, é aproximada à função regulativa dos conceitos transcendentais, o que significa dizer que, no limite, *a existência não é constitutiva do próprio objeto*.⁶

Voltemos, então, a perguntar: a existência é uma “efetividade originária” do objeto ou um princípio “apenas subjetivamente válido”, “adequado às intenções humanas”, de conhecimento do mesmo? Para dissolver essa ambiguidade, que parece ameaçar a coerência da concepção crítica, precisaríamos esclarecer em que medida as referidas notas (posição da coisa e categoria do entendimento) podem ser intrinsecamente solidárias, se é que podem sê-lo, na tese kantiana sobre a existência.

⁶ Essa aproximação dos postulados do pensamento empírico aos conceitos transcendentais quanto à sua função regulativa não deve, contudo, ser exagerada: se as ideias da razão não possuem validade objetiva, por representar objetos que jamais poderiam pertencer ao contexto da experiência possível, os postulados do pensamento empírico são, sim, objetivamente válidos, uma vez que determinam a relação do objeto da experiência possível à capacidade de representação. Se, apesar disso, cabe diferenciá-los das categorias matemáticas (os axiomas da intuição e as antecipações da percepção) pelo fato de, ao contrário destas, serem regulativos do objeto empírico, e não constitutivos do mesmo, é porque a diferença entre princípios constitutivos e regulativos recebe, no contexto da Analítica Transcendental, um significado próprio, distinto do que assume no Apêndice à Dialética, significado esse que é comentado por Monique David-Ménard: “Sabe-se que esse uso do par regulativo/constitutivo é paradoxal em Kant. Em geral, nas *Críticas*, ele denomina ‘constitutivos’ os princípios por meio dos quais o entendimento constitui a realidade objetiva e ‘regulativos’ os princípios racionais que guiam o entendimento, a vontade ou o juízo sem permitir a elaboração de um conhecimento. Aqui, é no seio dos princípios constitutivos que Kant distingue entre os constitutivos e os regulativos. Os constitutivos determinam um conteúdo; os regulativos regulam a elaboração da existência pelo pensamento” (David-Ménard 1996: 192, nota 160). Como ainda salienta a autora, esses princípios regulativos (as analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico) “não constroem a existência que determinam”, visto que possuem validade objetiva apenas por referência à experiência possível, ou seja, à possibilidade, ao menos, de o objeto ser dado sensivelmente. Contudo, “se não é de nós, mas do objeto, que pode advir a ocasião de aplicar essa regra, *que é nossa*” (David-Ménard 1996: 169; grifo nosso), é certo, por outro lado, que a objetividade da regra de existência advém de ela ser subjetivamente sintética, delimitando a situação do objeto por relação ao “estado total do meu pensamento” (cf. Kant 1980: 301/ B 628). Em outros termos: enquanto regra de representação, a existência é antes *nossa* que do próprio objeto. Daí podermos dizer, com David-Ménard, que os postulados do pensamento empírico, na condição de princípios regulativos, determinam a maneira pela qual o pensamento “elabora” o existente (cf. David-Ménard 1996: 169).

Ao nosso ver, a chave para a solução da ambiguidade é dada já pela Elucidação dos Postulados do Pensamento Empírico: se a existência é uma “determinação do objeto”, é porque ela é um dos modos pelos quais o entendimento representa “como [o objeto] se comporta (juntamente com todas as suas determinações) frente ao [próprio] entendimento e ao seu uso empírico”. Categoria da modalidade, a existência “exprime apenas a relação [do objeto] com a faculdade de conhecimento” (Kant 1980: 142/B 266) ou, nos termos da *Metafísica Mrongovius*, “a maneira pela qual uma coisa é posta” (Kant 1997: 176/ Ak XXIX, 822). Ou seja, a existência é um conceito através do qual o entendimento *determina a priori* a relação do objeto à faculdade de representação. Ela “pertence” ao objeto porque é a condição sob a qual se pode representá-lo, se tal objeto é dado sensivelmente. Em outros termos: do ponto de vista transcendental, a existência é um caráter do objeto porque é, antes, uma categoria do entendimento. O objeto “adquire” existência somente na medida em que, dado na sensibilidade, se torna *para o entendimento humano* objeto de conhecimento.

Assim, se a existência é “fora do conceito”, não é verdade que ela seja radicalmente não-conceitual, pois, não se confundindo com uma propriedade pensada em um conceito, a existência do objeto resulta, contudo, de uma determinação categorial. Do ponto de vista transcendental, *a existência é ela mesma um conceito*, não um conceito pelo qual se pensa o que é o objeto ou uma propriedade que lhe pertence, mas um conceito puro do entendimento, que determina o modo de posição do objeto em relação a nós. Ou ainda, se a existência não é um “predicado real”, isso não significa que não seja nenhuma espécie de predicado: não se trata de um predicado ou determinação do próprio objeto, mas de um predicado que determina o modo como o objeto é, o modo de *objetividade* do objeto (cf. Heidegger 2008: 475 ss.), ou ainda, o modo como o objeto, que se define por ser essencialmente relativo à nossa capacidade de representação, é para nós.

Nesse sentido, comentando a doutrina dos Postulados do Pensamento Empírico em Geral e assinalando a diferença entre a concepção crítica e a pré-crítica de existência, Heidegger diz que a existência, ou efetividade, ao lado da possibilidade e da necessidade, enquanto modos de objetividade do objeto, é um “predicado transcendental”: “Para a interpretação crítico-transcendental do ser do ente já não é válida a tese pré-crítica [sustentada no ensaio sobre *O único fundamento*] de que o ser não é ‘nenhum predicado’. Certamente, como ser possível, ser efetivamente real e ser necessário, o ser não é nenhum predicado real (ôntico), mas sim transcendental (ontológico)” (*id.*). Desse ponto de vista, “as

modalidades são os predicados da relação exigida em cada caso. Os princípios que explicam ditos predicados reclamam o que é exigível para a existência possível, efetivamente real e necessária de um objeto. É por isso que Kant dá a esses princípios o nome de postulados” (Heidegger 2008: 476). Isso significa que o juízo de existência obedece a uma postulação: para que um objeto possa ser afirmado como existente, é preciso que esse objeto esteja “em interconexão com a percepção (a sensação como matéria dos sentidos) e [seja] determinado pela mesma mediante o entendimento” (Kant 1980: 150/ B 286). *A existência do objeto resulta de uma postulação subjetiva*. Para Heidegger, isso demonstra que “os predicados ontológicos da modalidade originam-se da subjetividade”, que “a posição e suas modalidades de existência determinam-se a partir do pensamento” (Heidegger 2008: 477). Isto é, o objeto existente herda o seu caráter de existência de condições subjetivas de representação, peculiares ao conhecimento humano. É o que Kant afirma explicitamente no § 76 da *Crítica da faculdade do juízo* (referido por Heidegger): “Se não existissem para o exercício do conhecimento duas partes completamente heterogêneas, o entendimento para conceitos e a intuição sensível para objetos que lhes correspondem, não existiria qualquer distinção daquele tipo (entre o possível e o efetivo). Se o nosso entendimento fosse intuitivo, não possuiria qualquer objeto que não fosse o efetivo” (Kant 2008: § 76/ Ak V, 340).

Ademais, esse aspecto intrinsecamente subjetivo da existência é indicado pela noção mesma de posição. Em que pesem formulações tais como “posição absoluta”, “posição do objeto em si mesmo [...] fora do conceito”, a posição do objeto implica sempre o ato do pôr e, com isso, um sujeito que põe: conforme sugere o texto da *Metafísica L₂*, a modalidade da posição do objeto equivale à modalidade da sua “relação a mim” (Kant 1997: 320/ Ak XXVIII, 554).⁷ Na *Metafísica M_{rongovius}*, explica-se a distinção entre possibilidade e efetividade como uma distinção entre modos pelos quais o sujeito põe o objeto em relação a si mesmo: “Primeiro eu ponho uma coisa relativamente a meu pensamento, então eu a ponho absolutamente, pelo que obviamente penso mais” (Kant 1997:

⁷ “O fato de falar-se do ser como posição absoluta, à diferença da posição relativa enquanto posição lógica, faz crer, é verdade, que nenhuma relação é posta na posição absoluta. Se, porém, no caso da posição absoluta, se trata do uso *objetivo* do ser no sentido de existência, então torna-se não somente claro para a reflexão crítica, mas a ela se impõe a evidência de que também aí é posta uma relação [...] trata-se da posição da relação entre o eu-sujeito e o objeto; isto, todavia, de tal maneira que a relação sujeito-predicado se intercala, por assim dizer, entre a relação sujeito-objeto” (Heidegger 2008: 464).

176/ Ak XXIX, 822; cf. também Kant 1980: 300/ B 627). Ao que tudo indica, “absolutamente” não significa aí absolutamente em si mesmo (fora de toda e qualquer representação), mas absolutamente em relação ao conceito do objeto, “contido no contexto da experiência total” (Kant 1980: 301/ B 628). Na experiência, o objeto é dado mas, concomitantemente, é também determinado por princípios *a priori* do entendimento e, dentre eles, pelo princípio da própria existência como categoria modal. Logo, existência designa o modo pelo qual o sujeito representa, ou põe, o objeto que afeta a sua capacidade de representação, ou ainda, o modo pelo qual esse sujeito reconhece e determina o objeto quando este lhe é dado sensivelmente.

Tendo isso em vista, não deixa de parecer estranha a afirmação de Kant na Estética Transcendental, a de que nosso conhecimento, sendo sensível, “depende da *existência* do objeto”, pois, supondo-se que se trate de existência empírica, a única cognoscível, é paradoxal que o conhecimento humano seja tido como dependente de um caráter que o objeto só pode assumir na própria relação cognitiva, sendo nisso determinado por uma condição subjetiva *a priori* de representação. Em outros termos: é estranho que a capacidade humana de conhecimento seja tomada como dependente de uma condição das coisas que estas somente assumem por estar em relação com essa mesma capacidade. Pois, consideradas hipoteticamente fora do âmbito de tal relação, as coisas não poderiam ser ditas nem existentes nem não-existentes... Mas talvez esse paradoxo (se é que se trata mesmo de um) seja essencialmente característico da filosofia teórica de Kant, na medida em que compreende o conhecimento humano como uma atividade pela qual, segundo revela uma passagem dos Paralogismos da Razão Pura, “temos de atribuir necessariamente *a priori* às coisas todas as propriedades que constituem as condições sob as quais unicamente as pensamos” (B 405). E, assim, atribuímos *a priori* existência às coisas enquanto elas satisfazem certas condições de *nossa* capacidade de conhecimento.

Por conseguinte, sendo a existência, enquanto categoria modal, uma de tais condições, resulta problemática a interpretação que, a pretexto de preservar o idealismo kantiano de um teor excessivamente subjetivista, não reconhecesse, quanto a esse ponto, nenhuma diferença entre a concepção crítica e a pré-crítica de existência, assumindo que, em ambas, a existência é tida como “irredutível à determinação no sistema da experiência possível” (Lebrun 1993: 152-153). Se o que dissemos tem alguma pertinência, isso significaria negligenciar a “situação originaria-

mente subjetiva” (Bardout 2005: 237) que a existência experimental, enquanto categoria do entendimento, na epistemologia kantiana.⁸

5. “Uma virtualidade do cartesianismo”

Por fim, para configurar melhor essa situação, é oportuno contrastar a maneira como Kant concebe existência com a maneira como a existência é concebida pela tradição, de matriz aristotélica, que o precede. “Existir não quer mais dizer subsistir em si [como para Aristóteles], ou ainda ser uma causa ou efeito de uma causa [como para Descartes], mas sair de si, manter-se em um outro para nele se mostrar, ao termo do movimento pelo qual a coisa em si se torna fenômeno” (Bardout 2005: 237-238). Supondo-se que, com esses termos de Bardout, é bem descrita a novidade da concepção kantiana, seria preciso admitir por exemplo que a concepção crítica é tão adversária da aristotélica quanto, conforme procuramos antes mostrar, daquela que o próprio Kant sustenta no ensaio pré-crítico sobre *O único fundamento*.

Seja lembrada a esse respeito uma passagem célebre das *Categorias* em que Aristóteles, considerando a relação entre o conhecimento e o cognoscível, afirma que “o cognoscível parece existir antes que o conhecimento: pois, na maioria das vezes, adquirimos conhecimento de coisas preexistentes: seria difícil, senão impossível, encontrar um conhecimento que fosse contemporâneo do cognoscível. Sendo suprimido, o cognoscível suprime consigo mesmo o conhecimento, mas, suprimido, o conhecimento não suprime consigo o cognoscível. Com efeito, se o cognoscí-

⁸ Não bastasse o que averiguamos analisando a concepção crítica da existência como categoria modal, poderíamos lembrar também o que a “Tábua do Nada”, encerrando a Analítica Transcendental, informa sobre a situação do existente, objeto determinado pela categoria da existência, no sistema da experiência possível. Para Kant, “o mais alto conceito” com que a filosofia transcendental deve começar é o que permite a distinção entre o logicamente possível e o impossível lógico (Kant 1980: 175/ B 346), a saber, entre o conceito de um objeto em geral (*Etwas überhaupt*) e o conceito do nada enquanto o que se contradiz a si mesmo (*nihil negativum*). Segundo Gerson Louzado (cf. Louzado 2005), o conceito de um objeto geral, gênero do possível lógico, subdivide-se em duas espécies: a do *ens rationis* (“*noumenon* positivo, impossível real, não-cognoscível”) e a do fenômeno (“possível real, cognoscível”). Isso equivale a dizer que, por maior que seja o abismo entre eles, o possível real, o qual se atualiza no existente efetivo, subordina-se em última instância ao possível lógico. Assim, o enquadramento do existente no gênero do possível lógico comprova a “situação originariamente subjetiva” da existência na crítica kantiana do conhecimento: para que possa ser reconhecido como tal, o existente deve satisfazer uma condição do pensamento puro (a não-contraditoriedade): só podemos admitir como existente, seja na forma do saber ou na da crença, aquilo que for logicamente possível.

vel não existe, não há conhecimento (pois não haverá nada a conhecer); mas, se o conhecimento não existe, nada impede que o cognoscível exista” (Aristóteles 1969: 36/ Bekker 7b; tradução modificada). Para efeito de comparação, poder-se-ia derivar dessas considerações de Aristóteles a seguinte tese sobre a existência da coisa e a possibilidade de conhecê-la: o conhecimento de uma coisa depende *integralmente* da existência dessa mesma coisa.⁹ Como versão mais fraca dessa tese, temos o *Beweisgrund* anunciado por Kant no ensaio de 1763: “A possibilidade interna de todas as coisas pressupõe uma existência”. Ora, a tese *crítica*, ao menos segundo a interpretação que sustentamos, é precisamente uma que se opõe radicalmente a ambas: *a existência de uma coisa depende do conhecimento dessa mesma coisa, uma vez que, originariamente, a existência não é um caráter da própria coisa, mas uma forma pela qual a representamos*. Se, por um lado, tanto para Aristóteles quanto para Kant, a existência da coisa precede o seu conceito, e nisso ambos se oporiam à possibilidade de uma prova ontológica de existência, por outro lado, para Aristóteles a anterioridade é da própria coisa em relação ao conceito, ao passo que para Kant a anterioridade não é propriamente da coisa, mas da percepção da mesma em relação ao seu conceito, percepção já condicionada por princípios *a priori* do entendimento humano. A afirmação da precedência da existência em relação ao conceito pode, então, assumir significados bastante distintos: em Aristóteles, ela significa o reconhecimento da *total dependência do conceito em relação ao existente*; em Kant, a *apropriação da existência pelo entendimento a título de conceito puro*.

Sob esse mesmo aspecto, em que se destaca o caráter *intelectual* da existência, a concepção kantiana estaria bem mais próxima da que é pressuposta pela prova ontológica de Descartes do que se costuma supor, visto que, em uma, a existência é uma regra *a priori* de conhecimento, na outra, uma propriedade conceitualmente dada, e portanto em ambas um elemento determinado por ou apenas afirmado em função de condições subjetivas de cognição (em Kant, a categoria do entendimento; em Descartes, a ideia como representação de uma essência). Em vista disso, para o esclarecimento do significado histórico da refutação kantiana da prova ontológica, cabe então concordar com Bardout quando este conclui que “reconduzindo a existência às condições concretas da subjetividade fini-

⁹ E isso, a ponto de que, para Aristóteles, o conhecimento da essência de algo tem por condição a própria existência desse algo: “O que o espírito conhece como possível, mesmo quando lhe denega existência atual, recebe toda sua 'densidade' de ser de um princípio que existe” (Mansion 1976: 273).

ta, à qual somente ela se mostra ou se expõe, a *Crítica* traz à tona (contra Descartes) uma virtualidade conceitual do cartesianismo” (Bardout 2005: 237). Tentemos explicar: por mais que Kant se comprometa com o propósito de discriminar os limites do conhecimento humano, limites transgredidos pela assim chamada metafísica dogmática (a exemplo da prova ontológica cartesiana), e ainda que, de acordo com esse compromisso, recuse peremptoriamente a ideia de que a existência é objeto possível de um conceito, ele radicaliza, contudo, a afirmação do caráter subjetivo da existência, tomando-a como condição *a priori* da *representação* de objetos. Por meio disso, ao invés de refreá-la com a refutação crítica do argumento ontológico, Kant consome a possibilidade de comportamento cognitivo face à existência aberta (malgrado, talvez, a intenção de Descartes) pela *Quinta meditação*.

Isso significa: Kant rompe em definitivo o vínculo essencial de dependência entre pensamento e existência, atribuindo à razão humana a possibilidade e a capacidade de *suprimir* pelo pensamento, “sem contradição”, a existência em geral e a de Deus em particular: “Com efeito, não posso formar o mínimo conceito de alguma coisa que, se supressa com todos os seus predicados, deixasse uma contradição” (Kant 1980: 299/ B 623-624); “De fato, não há nada que de modo absoluto vincule a razão a essa existência [a de Deus], mas a razão pode sempre e sem contradição suprimir tal existência pelo pensamento” (Kant 1980: 308/ B 645). Provavelmente pela primeira vez na história da filosofia, a razão humana torna-se para si mesma capaz de negar a existência em geral e a de Deus *sem entrar em conflito consigo própria*, mantendo, a despeito ou justamente por causa disso, suas prerrogativas de inteligibilidade, conhecimento e sistematicidade, enfim, seu compromisso com o “sonho” (que, para Descartes, procedia de Deus e possuía *fundamentum in re*) de uma ciência universal e necessariamente válida.¹⁰

¹⁰ É notável a esse respeito uma passagem do § 27 da Dedução Transcendental na qual Kant salienta a impossibilidade de reconhecer a Deus um papel de princípio no conhecimento humano e, ao mesmo tempo, manter a ideia de um conhecimento *a priori*, universal e necessariamente válido, sobre as coisas: “Se alguém ainda quisesse propor [...] que tais categorias não fosse nem princípios primeiros *a priori* de nosso conhecimento *pensados espontaneamente* nem criadas a partir da experiência, mas disposições subjetivas para pensar implantadas em nós *simultaneamente com nossa existência* [grifo nosso], e arranjadas pelo nosso Autor de tal modo que seu concordasse exatamente com as leis da natureza nas quais se desenrola a experiência, então [...] seria decisivo, contra o referido caminho intermediário, o seguinte: em tal caso as categorias careceriam da *necessidade* que pertence essencialmente ao seu conceito” (Kant 1980: 99/ B 167-168). Vemos, assim, que a ideia de conhecimento *a priori* parece não admitir, para Kant, a dependência real do pensamento humano em relação a uma existência como seu

Assim sendo, se é verdade que, em sua concepção de existência, a *Crítica* ao mesmo tempo realiza e distorce “uma virtualidade do cartesianismo”, não conviria ir mais longe e reconhecer o pensamento de Kant como operador do acontecimento que Nietzsche denomina “morte de Deus”? Pois, se, por um lado, Kant denuncia a impossibilidade de demonstrar a existência divina pela simples análise do seu conceito, por outro, dessa impossibilidade teórica não se segue o reconhecimento da existência inefável de Deus (a exemplo do *Deus absconditus* de Pascal)¹¹, mas “a dissolução da essência de Deus no conceito” (Marion 1991: 231): Deus torna-se “simples ideia”, pela qual *nada* se dá a conhecer, tampouco quanto (para retomarmos a sugestiva metáfora de Kant) acrescentar *zeros* ao caixa faria de alguém rico (cf. Kant 1980: 301/ B 630). Por isso, convém insistir na pergunta: ao transplantar, conforme atesta a passagem do *Beweisgrund* para a Dialética Transcendental, o “único fundamento da possibilidade interna de todas as coisas” de Deus como *ente realíssimo* para o *sujeito lógico* do pensamento como “forma da representação em geral” (Kant 1980: 202/ B 404) – procedimento pelo qual a existência perde a condição de caráter da coisa para ser reapropriada como categoria do entendimento –, Kant não se deixa assim reconhecer como um daqueles a quem fala o “homem louco” de Nietzsche, um daqueles a quem ainda não chegara a notícia do próprio ato que haviam cometido (cf. Nietzsche 2001: 147-148, § 125)? Em suma: *não seria a filosofia transcendental uma figura do niilismo?*¹²

O fato é que, consciente ou não disso, a favor ou contra o propósito da *Crítica*, Kant abre caminho – através de sua refutação da prova ontológica, juntamente com a concepção de existência que lhe serve de base – para uma “crítica da razão pura” insuspeitadamente mais radical, em que a razão teórica (e mesmo a prática) é experimentada e denunciada como princípio de *aniquilação* (*sublimação?*) da existência (e da alteridade) em geral. É o que exemplarmente testemunha a palavra de um dos primeiros e mais notáveis objetores do idealismo kantiano e, por

fundamento: a satisfação dessa ideia requereria a suspensão do vínculo entre pensamento e existência e a consequente atribuição à razão humana da capacidade de suprimi-la pelo pensamento

¹¹ Com efeito, Kant nega explicitamente a “inescrutabilidade” de Deus tomado como ideal da razão pura, uma vez que o único “atestado de sua realidade” seria apenas “a necessidade da razão de, mediante esse ideal, realizar plenamente a sua unidade sintética” (Kant 1980: 306/ B 641-642).

¹² “A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo – medimos o valor do mundo pelas categorias, as quais se referem a um mundo puramente fingido” (fragmento póstumo de Nietzsche, datado de 1887, citado e interpretado por Marques 2003: 141).

assim dizer, arauto do “nihilismo europeu”, Friedrich Jacobi: “O filosofar da razão pura deve ser um processo químico que transforma em nada tudo o que é exterior à razão e que a deixa subsistir sozinha – um espírito tão puro que, em sua pureza, ele mesmo não pode ser, mas somente tudo produzir; e, novamente, em uma tal pureza que nada pode ser intuído como existente senão no produzir do espírito” (Jacobi 2009: 55).¹³

Referências bibliográficas

- ARISTOTE. (1969) *Organon: I – Catégories, II – De l'interprétation*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Vrin.
- BARDOUT, J.-C. (2005) “La conquête de l’existence par la subjectivité”, in: Fichant, M. & Marion, J.-L. (org.), *Descartes en Kant*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 213-238.
- DAVID-MÉNARD, M. (1996) *A loucura na razão pura: Kant leitor de Swedeborg*, Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34.
- DESCARTES, R. (1982) *Œuvres*, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin.
- FERRY, L. (2009) *Kant: Uma leitura das três “Críticas”*, tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: Difel.
- FIGUEIREDO, V. (2005) “O vértice Jacobi”, *O que nos faz pensar* 19: 87-107.
- HEIDEGGER, M. (2008) “A tese de Kant sobre o ser”, in: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*, tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes. pp. 454-487.
- JACOBI, F.-H. (2009) “Lettre de Jacobi à Fichte”, in: JACOBI, F.-H., *Lettre sur le nihilisme et autres textes*, présentation, traduction et notes par Ives Radrizzani. Paris: Flammarion. PP. 41-114.
- KANT, I. (1910-) *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

¹³ Para uma exposição do sentido e do alcance das objeções que Jacobi volta contra a filosofia transcendental, cf. Ferry 2009: 171-208. Sobre a excepcionalidade da situação espiritual de Jacobi na passagem entre Kant e o idealismo alemão, cf. Figueiredo 2005: especialmente 96-103.

- _____. (1980) *Crítica da razão pura*, tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger (Coleção 'Os Pensadores'). São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1997) *Lectures on metaphysics*, translated and edited by Karl Ameriks and Steven Naragon. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2004) *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, tradução, introdução, notas e glossário de Carlos Morujão et al. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- _____. (2008) *Crítica da faculdade do juízo*, tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- LANDIM, R. (2001) "Argumento ontológico. A prova *a priori* da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes", *Discurso* 31: 115-155.
- LEBRUN, G. (1993) *Kant e o fim da metafísica*, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- LONGUENESSE, B. (1998), *Kant and the capacity to judge*, translated by Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press.
- LOUZADO, G. O. (2005) "O paradoxo das coisas em si mesmas", *O que nos faz pensar* 19: 149-164.
- MANSION, S. (1976) *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- MARION, J.-L. (1991) "L'argument relève-t-il de l'ontologie? La preuve anselmienne et les deux démonstrations de l'existence de Dieu dans les *Méditations*", in: MARION, J.-L., *Questions cartésiennes: méthode et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 221-258.
- MARQUES, A. (2003) *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2001) *A gaia ciência*, tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- PEREZ, D. O. (2008) *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat.
- REBOUL, O. (1974) "Étude critique de P. Laberge, *La théologie kantienne précritique*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973, 192 p.", *Philosophiques* 1(2): 83-93.

- SCRIBANO, E. (2002), *L'existence de Dieu: Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*. Paris: Éditions du Seuil.
- TOMÁS DE AQUINO. (2001) *Suma teológica*, vol. 1. São Paulo: Loyola.

Resumo: Introduzida na Dialética Transcendental em benefício da refutação da prova ontológica, a concepção kantiana de existência, segundo a qual ela é “a simples posição de uma coisa [...] fora do conceito”, é em larga medida antecipada em *O único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus*. Contudo, no ensaio pré-crítico, tal concepção de existência fornece o fundamento para uma prova teórica e “inteiramente *a priori*” da existência divina. Assim, encontramos supostamente uma “mesma” concepção servindo de base a propósitos radicalmente divergentes. Procuramos questionar se se trata realmente de uma mesma concepção de existência, almejando com isso determinar o que a *Crítica* avança de novidade a esse respeito. Para tanto, damos especial atenção à inscrição da existência no quadro das categorias da modalidade, na Analítica Transcendental. Por fim, refletindo sobre o sentido dessa concepção, esboçamos em linhas gerais sua situação no contexto mais amplo da história da filosofia.

Palavras-chave: prova ontológica, conceito, existência, filosofia transcendental, niilismo

Abstract: Introduced in the Transcendental Dialectic in benefit of a refutation of the ontological proof, the Kantian conception of existence, according to which it is “the simple position of a thing [...] outside the concept”, is anticipated in *The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God*. However, in the precritical essay, this conception of existence offers the foundation for a theoretical and “entirely *a priori*” proof of the divine existence. Thus we encounter supposedly the “same” conception providing a basis for radically differing purposes. We question if it is really the same conception, in order to determine what novelty the *Critique* advances concerning this subject. Therefore we give special attention to the insertion of “existence” among the modal categories in the Transcendental Analytic. At last, reflecting upon the sense of this conception, we draw outlines of its situation in the wide context of the history of philosophy.

Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo

Keywords: ontological proof, concept, existence, transcendental philosophy, nihilism

A relação de Kant com J. H. Lambert*

Wilhelm S. Peters

Universität Bonn

Johann Heinrich Lambert (1728-1777) deve sua própria grandeza como filósofo de caráter janiano [Januscharakter] à sua posição dentro da história da filosofia e à sua representação entre os apogeu de Leibniz e Kant. Enquanto um pensador desse interregno filosófico, Lambert é pré-kantiano, pelo menos no sentido de que termina a sua obra antes do aparecimento da *Crítica da razão pura*. No seu pensamento Lambert vai essencialmente além de Christian Wolff, administrador da herança leibniziana, e assim representa em especial medida a corrente filosófica da época até a revolução do pensamento de Kant.

Até a última virada do século, todo o conjunto das exposições da filosofia de Lambert e, com isso, as interpretações vinculadas à sua posição em relação à posição de Kant, devem ser compreendidas a partir dos esforços de investigar e interpretar os pré-kantianos como fontes para Kant. Nesses trabalhos Lambert é tratado imediatamente como “precursor”¹ ou “antecessor”.² Assim J. G. Bartholméss³ defende que a terminologia de Kant se deriva exclusivamente de Lambert; R. Zimmerman⁴ que Lambert teria distinguido com toda precisão os conceitos fundamentais *a priori* dos *a posteriori*; A Riehl⁵ que o Método de Lambert de determinar o simples no conhecimento tem em vista uma doutrina das categorias.

* Wilhelm S. Peters, “Kants Verhältnis zu J. H. Lambert”, *Kant-Studien* 59 (1986): 448-53. Traduzido do original alemão por Adriano Perin e Joel Thiago Klein (Universidade Federal de Santa Catarina / CAPES).

¹ J. Lepsius, *J. H. Lambert* (München, 1881).

² R. Zimmermann, *J. H. Lambert, der Vorgänger Kants* (Wien, 1879).

³ Chr. J. Bartholméss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse* (Paris, 1850).

⁴ R. Zimmermann, *ibid.*

⁵ A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*. Bd. I, 3. Aufl. (Leipzig, 1924).

A apresentação, no ano de 1902, de O. Baensch⁶ da filosofia de Lambert e de sua posição em relação à filosofia de Kant traz uma rigorosa crítica a esses pareceres. De fato, também aqui é alcançada uma concepção precisa das perguntas formuladas acima e, em especial, a consideração de J. G. Bartholmés é provada como equivocada.

Se, de modo geral, O. Baesch não admite alguma antecipação do pensamento de Kant por Lambert, todavia, ele admite a possibilidade de os escritos de Lambert terem estimulado o futuro criador da filosofia crítica para um emprego mais preciso dos conceitos de forma e de conteúdo do conhecimento. Especificamente, a interpretação de O. Baesch da posição de Lambert em relação a Kant gerou uma polêmica, uma forte reação frente às interpretações certamente forçosas das exposições precedentes.

O. Baensch conclui as suas investigações:

A figura de Lambert [Die Gestalt Lamberts] deixa-se abstrair da história da filosofia crítica; Ela não forma nenhuma objeção ao dito de Wilhelm von Humboldt: “A partir da condição de que Kant se encontra frente à filosofia que vaga ecleticamente mas sem rumo, ele não pode derivar qualquer centelha sugestiva”.⁷

Todavia, este juízo, assim como o citado dito de Humboldt, não é justificado de forma alguma na sua falsa nitidez e, com isso, a própria interpretação de O. Baensch, também é impossível; pois ele próprio sustenta a comunhão dos dois pensadores e de sua influência recíproca, assim que O. Baensch precisa nomear Lambert, sobretudo pela sua estima perceptível em toda parte em relação a Kant, senão como contemporâneo de Kant, mas como seu parente intelectual. Certamente também não é possível falar de uma “adequação fundamental do problema da posição com a *Crítica da razão pura*”,⁸ como faz J. Lepsius.

Ressonâncias e analogias, parentesco nos esforços de pensamento são, porém, plenamente prioritários e não podem ser negados nem por O. Baensch. As adequações deixam-se constatar objetivamente. Para O. Baensch elas são apostrofadas como “analogias dignas de consideração”,⁹ plenamente constatadas, nesse caso, pela autoridade mais certa de

⁶ O. Baensch, *J. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant* (Tübingen und Leipzig, 1902).

⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁸ J. Lepsius, *J. H. Lambert*, p. 79.

⁹ O. Baensch, *J. H. Lamberts Philosophie*, p. 81.

todas, a saber, pelo próprio Kant: A obra *História natural universal e teoria do céu*,

... que permaneceu pouco conhecida, deve ter chegado ao conhecimento de, dentre outros, *J. H. Lambert*. Seis anos depois, nas suas *Cartas Cosmológicas* (1761), ele apresentou precisamente a mesma teoria da constituição sistemática do cosmos em geral, a Via Láctea, a nebulosidade e assim por diante, a qual deve ser fundamentada na minha supramencionada teoria do céu.¹⁰

Assim, para uma apreciação correta da relação de Kant com Lambert parece ser necessário chamar atenção para o próprio comentário de cada pensador; então a partir disso se chega imediatamente a uma valoração independente de cada interpretação futura.

O referido comentário citado de Kant também seria pretexto para a correspondência estabelecida entre Kant e Lambert no ano de 1765. Todavia, dificilmente se possa falar de uma “intensa correspondência científica”,¹¹ como faz R. Zimmermann; trocam-se apenas cinco cartas – três de Lambert, duas de Kant – distribuídas num período de cinco anos.

Em 13 de novembro de 1765 Lambert começa a sua primeira carta a Kant com as palavras:

Creio que a semelhança do nosso modo de pensar desculpará perfeitamente esta carta e a franqueza de nela deixar de lado todas as digressões das habituais fórmulas de estilo. E a oportunidade que me oferece a partida do Senhor Pr. V. Reccard para Königsberg é demasiado bela para não aproveitar a ocasião de lhe testemunhar a satisfação que encontro no fato de prosseguirmos o mesmo caminho em tantas investigações e pensamentos novos.¹²

Com referência ao comentário de Kant sobre as *Cartas Cosmológicas* diz-se o seguinte:

Posso dizer-lhe confiadamente, meu senhor, que os seus pensamentos sobre o edifício do universo [Weltbau] a que fez referência no Prefácio

¹⁰ Kant, *Werke*, II, p. 68 nota.

¹¹ R. Zimmermann, *J. H. Lambert, der Vorgänger Kants*, p. 4.

¹² A correspondência de J. H. Lambert com I. Kant pode ser encontrada tanto na obra de Kant como também nas correspondências da academia alemã de J. H. Lambert, ed. J. Bernoulli, Bd. 1 (Berlim, 1781). Aqui é citada segundo a *Kantausgabe*. Carta 1. a Kant de 13. nov. 1765. Kant, *Werke*, X, p. 51.

de *A única demonstração possível etc.* ainda não me eram então conhecidos.¹³

Em contrapartida também Lambert encontra admiráveis concordanças entre o referido escrito de Kant e o seu *Novo Organon*:

encontrei os meus pensamentos e a seleção dos materiais e das expressões, e cheguei à conclusão de que, se lhe chegasse às mãos o meu *Organon*, o senhor se acharia de igual modo refletido na maioria das passagens.¹⁴

Também esta alegação se deixa comprovar como objetiva, agora do lado de Lambert, como também admite O. Baensch.¹⁵ Mas aqui, na relação, é o fato enquanto tal que deve interessar.

Como já dito, com essa carta de Lambert começa a correspondência com Kant, cuja continuação Lambert incita expressamente. Nela, ele pede a Kant para entrar em uma troca escrita de pensamentos sobre o tratamento de questões de conhecimento teórico.

Realmente caímos até agora quase nas mesmas investigações, sem o sabermos. Não progrediríamos melhor se nos aconselhássemos um ao outro de antemão? Como se unifica facilmente nos resultados quando se está de acordo nos princípios [Gründe] e como o tom se deixa dar dessa forma enfaticamente!¹⁶

Kant responde esta carta de Lambert em 31 de dezembro de 1765:

Nenhuma mensagem me teria podido ser mais agradável nem mais desejada do que aquela que me honrou, pois eu, sem manifestar algo mais do que minha opinião sincera, considero-o o primeiro *gênio* da Alemanha, capaz de efetuar uma correção importante e durável nessa espécie de investigação de que também sobretudo me ocupo.¹⁷

Além disso, ele diz mais o seguinte:

Não é para mim pequena satisfação ver notado pelo senhor o feliz acordo dos nossos métodos, acordo de que me apercebi por várias vezes

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cf. O. Baensch. *J. H. Lamberts Philosophie*, II, p. 2.

¹⁶ 1ª Carta de Lambert a Kant. Kant, *Werke*, X, p. 51.

¹⁷ 1ª Carta de Kant a Lambert. Kant, *Werke*, X, p. 54.

nos seus escritos e que contribui para aumentar a minha confiança nos mesmos [...]. Aprecio altamente o seu convite para uma comunicação recíproca dos nossos projetos e, visto considerar-me muito honrado por esta proposta, não deixarei de fazer uso dela [...].¹⁸

Essas formulações de Kant e também a sua gentileza no modo de falar vão mais além e, portanto, configuram a expressão da verdadeira estima de Kant a Lambert, isto também O. Baensch não pode deixar de discutir, mesmo porque ele indica que exatamente essa posição foi o motivo para a supervalorização crítica do significado de Lambert para a filosofia transcendental de Kant.¹⁹

Por parte de Lambert também são conhecidas expressões semelhantes de estima para com Kant. Assim, quando ele estava no auge da sua fama e força criadora [Schaffenskraft] e Kant era ainda *Privatdozent*, ele escreve a J. v. Holland em 1766:

Eu relatei brevemente os meus últimos escritos a um tratado: *Sonhos de um Visionário* [...]. Com esta sabedoria de mundo eu tenho sob todos os aspectos um modo de pensar semelhante [...].²⁰

Na sua primeira carta Kant apresenta a Lambert um esboço bem geral do seu futuro método e conclui:

Terei futuramente a honra de lhe expor alguma coisa da minha intenção e de lhe pedir o seu juízo, muito importante para mim.²¹

Contudo, a carta de Lambert de 3 de fevereiro de 1766, a qual foi escrita imediatamente e com uma resposta detalhada, espera quase 5 anos pela resposta de Kant. Apenas em 2 de setembro de 1770 Kant realiza o projeto apontado no momento final da sua primeira carta, a saber, dar conta dos apontamentos de Lambert acerca dos seus pensamentos. O motivo deste período de espera é a consciência de Kant da imaturidade do seu próprio pensamento, a qual não lhe deixou escrever, como depende-se de uma carta posterior de Kant a J. Bernoulli.²² Com esta segunda carta Kant envia sua dissertação e solicita ouvir a opinião de Lambert sobre ela:

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cf. O. Baensch, *J. H. Lamberts Philosophie*, p. 86.

²⁰ *J. H. Lamberts deutscher gelehrter Briefwechsel*, ed. Bernoulli, vol. I (Berlim, 1781), Carta a G. J. v. Holland de 7 de abril de 1766.

²¹ 1ª Carta de Kant a Lambert. Kant, *Werke*, X, p. 54.

²² Carta de Kant a Bernoulli de 16 de novembro de 1781. Kant, *Werke*, X, p. 276.

Por agora, ser-me-ia muito agradável e igualmente instrutivo o seu penetrante juízo acerca de alguns pontos capitais da minha dissertação, porque penso ainda acrescentar algumas folhas a publicar na próxima feira.²³

A resposta de Lambert é datada de 13 de outubro de 1770. Nela ele faz algumas objeções contra a doutrina de Kant da idealidade do espaço e do tempo, as quais Kant parece ter tomado com grande seriedade e com as quais ele próprio teria que se ocupar exaustivamente.²⁴ Então escreve em 1772 a M. Herz:

Uma única carta de [...] Lambert significa mais para um autor em termos de fazer ele reexaminar as suas teorias do que dez opiniões de penas superficiais.²⁵

Com a terceira carta de Lambert a correspondência entre os dois pensadores chega a um fim. De modo que Kant se refugiaria no silêncio durante cinco anos. O motivo agora é novamente o mesmo daquele relacionado à segunda carta de Lambert: as dificuldades de Kant em formular corretamente os seus pensamentos.

No ano de 1781 Kant escreve a J. Bernoulli:

Eu tive então algumas ideias para uma possível reforma desta ciência [metafísica], mas eu queria, antes de tudo, que as minhas ideias amadurecessem, para então submetê-las à apreciação e ao futuro desenvolvimento do meu profundo amigo.²⁶

No ano de 1781 Kant chega ao desfecho de que Lambert já estava morto.

A causa da interrupção da minha correspondência, a qual este admirável homem me exortou e que poderia ter se tornado tão importante para mim, reside no seguinte: que naquele momento eu certamente comecei a desenvolver a natureza do uso da razão, a qual se chama metafísica, novos pontos de vista se apresentaram a mim, os quais eu esperava brevemente trazer à claridade, de modo que o compartilhar dos meus pensamentos foi sempre adiado, até

²³ 2ª Carta de Kant a Lambert. Kant, *Werke*, X, p. 96.

²⁴ Carta de Lambert a Kant de 13 de outubro de 1770. Kant, *Werke*, X, p. 103.

²⁵ Carta de Kant a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772. Kant, *Werke*, X, p. 133.

²⁶ Carta de Kant a Bernoulli de 16 de novembro de 1781. Kant, *Werke*, X, p. 276.

que, pouco antes da sua dolorosa morte, eu cheguei aos resultados expostos na *Crítica da razão pura*.²⁷

Uma outra prova de que a correspondência entre ambos não foi encerrada da parte de Kant, mas apenas suspensa por uma segunda vez, mostra-se então, no fato de que Kant consente na *Crítica da razão pura* com as objeções da última carta de Lambert. Que ele tivesse expressamente pensado uma resposta a Lambert, documenta uma anotação de Kant, que também é igualmente encontrada na sua já citada carta a J. Bernoulli, na qual ele diz o seguinte de Lambert:

O excelente homem fez uma objeção às minhas ideias acerca dos conceitos de espaço e tempo, a qual eu respondi na *Crítica da razão pura*, páginas 36-38.²⁸

Além disso, nesta carta Kant lamenta a morte inesperada deste “gênio excepcional”²⁹, pois o importante auxílio que Lambert ofereceu trouxe-lhe toda sua esperança. Por fim, Kant se mostra interessado na publicação das correspondências de Lambert, que estava sendo organizada por J. Barnoulli, a quem pede para enviar-lhe o primeiro volume.

No *Anúncio da publicação das correspondências lambertianas* Kant escreve:

A partir do primeiro volume das correspondências que temos em nossa frente já se pode ver: o que se têm de esperar do espírito abrangente do grande homem e da sua indescritível eficiência nos seguintes elementos. Sua perspicácia em olhar agudamente para a carência das ciências, de planejar magistralmente projetos e tentativas de organização, seu propósito de demover o gosto viciado da época [...], talvez possam colaborar, de um modo muito mais intenso do que qualquer outra coisa, para vivificar de uma forma nova o zelo quase extinto dos eruditos na propagação de uma ciência útil e fundamental e originar e desenvolver aquilo que Lambert começou, a saber, instituindo uma confederação que trabalharia com forças unificadas contra à barbárie excessiva e, em parte, trazendo novamente em curso o melhoramento da meticulosidade nas ciências, cujo método ainda é, até agora, sabidamente falho.³⁰

²⁷ Carta de Kant a G. Gh. Reccard de 7 de junho de 1781. Kant, *Werke*, X, p. 270.

²⁸ Carta de Kant a Bernoulli de 16 de novembro de 1781. Kant, *Werke*, X, p. 276.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Kant, *Werke*, VIII, p. 1.

Num esboço de dedicatória encontrado no *Nachlaß*, indubitavelmente referida a Lambert, é claro o pronunciamento de Kant sobre Lambert: nele Kant nota que as suas considerações acerca do “método da filosofia pura” foram “motivadas” por Lambert devido as suas “exortações e acenos”.³¹

Cabe o esclarecimento de que, embora este predicado elogioso em relação a Lambert seja exagerado, deve ao menos ser dito, a partir disso e segundo nossas outras investigações, que o interesse de Lambert em problemas igualmente importantes para ele foi no mínimo um impulso para Kant. Kant se considera um pensador produtivo absolutamente autônomo mas ao mesmo tempo apreciador do juízo de Lambert. Lambert seria considerado um “analista e arquetônico”.³² Nele “faltou a crítica”,³³ a qual Kant viu na sua própria obra.

Se não se quer ainda considerar Lambert como um “precursor” direto de Kant, então, das declarações de Kant a respeito daquele e dos próprios esforços de Lambert, depreende-se inequivocamente que ambos se assemelhavam no sentido de que precisam ser vistos como pensadores ambiciosos e que pertence a Lambert importantes sugestões feitas a Kant.

³¹ Kant, *Werke*, XVIII, Refl. 5024.

³² *Ibid.*, Refl. 4893.

³³ *Ibid.*, Refl. 4866.

Dever e motivação moral: as críticas de Dilthey à ética kantiana

Ricardo Bins di Napoli

Universidade Federal de Santa Maria

1. Introdução

Pretendo apresentar a crítica de Dilthey à ética kantiana sobre a motivação moral. Dilthey, segundo informações biográficas, desde seu trabalho de doutorado sobre a ética de F. D. E. Schleiermacher (1768-1834), teria tentado desenvolver sistematicamente uma ética, pelo menos até a década de 1890, mas deixou esse projeto inacabado. Ele encontrava-se, por um lado, em um ambiente de discussão na Alemanha que envolvia, além do próprio Schleiermacher, a escola neokantiana de J. F. Herbart (1776-1841), A. Schopenhauer (1780-1860), F. E. Benecke (1798-1860), H. Lotze (1817-1881), além das teorias dos fisiologistas como H. Helmholtz (1821-1894), entre outros. Dilthey, por outro lado, conhecia e considerava a filosofia moral sentimentalista inglesa e escocesa dos séculos XVII e XVIII e o utilitarismo de J. Bentham e J. S. Mill.

Na crítica a Kant, Dilthey certamente recebeu uma forte influência de F. D. E. Schleiermacher e de F. A. Trendelenburg (1802-1872) – seu mestre em Berlin. Essas influências não se poderão demonstrar detalhadamente aqui. Convém lembrar, entretanto, que o interesse de W. Dilthey pela filosofia de Schleiermacher foi muito forte, já pela extensão do livro biográfico *A Vida de Schleiermacher*, publicado em 1870. Essa biografia, escrita por Dilthey, é utilizada como único método de análise possível da obra do fundador da hermenêutica moderna.¹ Desde esse

¹ No prefácio da primeira edição da biografia, Dilthey acrescenta que a obra de Kant, ao contrário, dispensaria um estudo concomitante de sua biografia (*GS* XIII, p. xxxiii). As obras de W. Dilthey serão referenciadas apenas pelas iniciais *GS* (*Gesammelte Schriften*), volume em romano e o número da página.

ponto e pela leitura das éticas de Schleiermacher e Dilthey, percebe-se que a discordância fundamental dos dois em relação a Kant, a qual não seria apenas superficial, mas profunda e marcante, foi contra o dualismo entre razão e afetividade, expresso na preocupação kantiana de fundamentar a moral no conceito do dever e pensá-lo apenas a partir de sua forma e não em seu conteúdo ou no que o dever permite ou proíbe.

Logo se percebe, na análise de Dilthey sobre a consciência moral, que sua preocupação central é a motivação moral para agir. Por isso se poderia dizer que ele estava preocupado com a pergunta: por que devemos agir moralmente? De fato, para ele “a ética precisa encontrar os motivos, que realmente mobilizem [a vontade]; ela deve essencialmente reunir em si todos esses motivos” (*GS VI*, p. 3). Assim, ele identifica, por um lado, que Hume e Kant teriam desenvolvido uma análise completa da consciência moral e da motivação moral (*GS VI*, p. 5). Por outro lado, no mesmo texto da Dissertação, Dilthey parece expressar sua insatisfação com a análise de Kant da consciência moral realizada na primeira parte da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) (*GS VI*, p. 7).

Para minha análise, será considerada basicamente sua tese de habilitação de 1864, embora recorrerei também à parte publicada de sua tese de doutoramento (1863/64), no chamado *Tratado de 1875* e suas preleções de 1890. Na habilitação, em que se propõe a fazer uma análise da “consciência moral”, Dilthey afirmou que o objeto da Ética é o motivo pelo qual uma ação humana é praticada, na medida em que ele indica a substância da vontade. Ele escreveu que a “ação mesma, é para a contemplação moral somente sua matéria, na qual o motivo é conhecido” Além disso, ele assevera que o juízo moral é “por consequência a contemplação de uma ação contanto que seu motivo revela a substância da vontade atuante (*handelnden*)” (*GS VI*, p. 9). A consciência moral é a soma de todos os juízos praticados por um espírito (*Geist*), não como pura soma, mas, sim, de um modo que relacionado em um todo (*GS VI*, p. 9).

Dilthey, como se percebe, por um lado, encontra-se na esteira de uma tradição filosófica, para a qual a vontade desempenha o papel de causadora do movimento corporal. Esse fato tem sustentação na tradição filosófica desde Descartes, para quem a atividade intelectual determina o movimento corporal como ato volitivo. Malebranche, Leibniz e Espinoza seguiram essa tradição, de modos diferentes. Locke acreditava que, no movimento intencional do corpo, uma ideia de força ativa poderia ser alcançada por meio da reflexão. Já para Hume, no ato de vontade reside a causa do movimento corporal.

Nas suas preleções sobre a Ética de 1890, denominadas de *Sistema Ético*, Dilthey empreende, entre outras críticas, um ataque à ética de Kant, dizendo que “a dissolução da substância, [da] unidade metafísica da alma, [da] unidade material conseguiu espaço para o mundo ético, mas não suficientes fundamentos para sua possibilidade” (GS X, p. 42). Dilthey não é explícito aqui. Deve-se explicar também que as preleções como meio de análise apresentam dificuldades, pois elas foram compiladas por Hermann Nohl a partir de cadernos deixados por Dilthey e de anotações estenografadas de Alexander Cartellieri (um aluno de Dilthey) e estão repletas de frases curtas e até esquemáticas. Nelas, Dilthey insistiu também em uma análise dos motivos da vontade ao propor que a ética individual fosse centrada na análise da consciência moral. Contudo, nas “preleções”, ele pensa que a ética individual deve ser complementada por uma ética social, que se materializa no *ethos* de uma comunidade. Desse modo, a vontade passa a ser não só determinada pelos motivos do indivíduo, mas pela inter-relação de duas vontades que se determinam reciprocamente. Por isso, a ética nas *Preleções* tem uma tarefa mais ampla: “A determinação sobre o que tem significado e valor na vida [humana]” (GS X, p. 13).

Nas aulas, Dilthey afirmou que a ética de Kant, seguindo a tradição racionalista mencionada acima, é classificada como restritiva, porque o dualismo da vontade implica em uma tentativa de restringir “elevada animalidade” em nós por meio de uma “vontade espiritualista”, permanecendo as duas lado a lado, sem uma conciliação (GS X, p. 59). Nesse sentido, o exame de diferentes teorias éticas visa encontrar uma síntese de formas para o juízo moral e motivos.

2. A crítica de Dilthey a Kant

A crítica de Dilthey, no texto da sua *Habilitação* à ética kantiana, refere-se, inicialmente, ao “dever” e à “vontade boa” enquanto absoluta, porque esta é derivada da razão como única fonte da moralidade. É nisso que Dilthey vê um problema, pois, segundo ele, não há como distanciar-se ou suspender a influência desses impulsos sobre a vontade sem produzir uma cisão na vontade entre uma parte afetiva e outra parte racional. Tentando limitar a influência dos impulsos naturais sobre a vontade, Kant não foi capaz de incorporar na sua ética um tratamento para os elementos pulsionais e emocionais que fazem parte da “animalidade” do homem. Por isso Dilthey entendeu que a ética de Kant é “limitadora” (*beschränkend*) (GS X, p. 59).

Como se sabe, para Kant a vontade é uma capacidade da razão de escolher sua ação independentemente dos motivos sensíveis – instintos, necessidades, paixões, etc. Por isso, a vontade é puramente racional. Diferencia o homem do animal, porque só o homem é capaz de seguir leis, que ele mesmo representa. Segundo Kant, o homem não pode dissolver os impulsos naturais, mas pode se distanciar deles e suspendê-los (Höffe, 1992a).

A “vontade boa” em Kant é uma vontade que exclui o *moral sense* (Hutcheson) e as virtudes (Aristóteles) de seus motivos (*GMS*, BA, 112-115).² A felicidade, mesmo vista genericamente, como fim do agir, também não pode contribuir efetivamente para a moralidade da ação, da forma como tinha sentido para Aristóteles (Kant, *KpV*, A 64 s.), porque se baseia em dados empíricos. Já na primeira crítica, assinalava Kant o “perigo” na ética que parte da experiência:

Pois, considerando a natureza, a experiência nos dá nas mãos a regra e é fonte da verdade; considerando a lei moral, entretanto, a experiência (infelizmente!) é a mãe das aparências e é condenável no seu mais alto nível retirar dela [da experiência] a lei sobre o que eu devo fazer ou através dela querer limitar [a ação]. (Kant, *KrV*, A 318 s./ B 375 s.).

Kant, então, deixa claro que a experiência remete somente ao conhecimento da natureza, não à Ética ou a qualquer outra ciência social. A universalidade das leis morais não pode ser obtida da experiência, pois a Ética se refere ao normativo, racional do “deve ser” e não ao mundo empírico.

Dilthey critica o conceito de obrigação de Kant ao empreender a análise da consciência moral e propõe outra definição de obrigação.³ A

² As obras de Kant serão referenciadas pelas letras iniciais dos títulos em alemão: *KrV*, *GMS* e *KpV*. A referência bibliográfica completa da edição utilizada encontra-se no final do texto.

³ Os primeiros ataques ao “dever” foram feitos por Friedrich Schiller (Kersting, 1989, pp. 416-418). A lei moral, escreveu Schiller, diminui e acusa a humanidade, por isso ela se configura como uma ética adequada aos servos. Além disso, a lei também não se preocupa com os homens em sua comunidade (*Sie sorge nicht für die Kinder des Hauses*) (Schiller, 1966, p. 33). Depois de Schiller, o jovem G. F. Hegel, afirmou que na lei se estabelece uma relação de dominação, que diminui e dilacera o homem. Também na filosofia tardia do direito, Hegel tem um conceito de obrigação diferente do de Kant, pois o indivíduo é integrado à eticidade. Esta é entendida por Hegel como o conjunto formado pela instituição da família, pela sociedade civil e pelo Estado (Hegel, 1994). Assim é regulado o comportamento individual. Como Hegel diz: “O que o homem deve fazer, quais as suas obrigações, para que ele seja virtuoso, é fácil apontar em uma comunidade (*Gemeinwesen*) – o que ele tem a fazer é o que, em suas relações, está já indicado, dito e

crítica de Dilthey parte da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant, porque nesse texto Kant trata da consciência, enquanto consciência de regras formais do agir. O que Dilthey empreendeu em sua crítica, na tese de habilitação (1864), estava já presente na sua tese de doutoramento (1863/64): ele contrapôs à Ética kantiana (denominada de ética restritiva⁴ – *GS X*, p. 59) uma ética formadora (*bildende Ethik*) e não apenas formalista.⁵

Dilthey define a ética formadora como aquela que não opõe um dever à nossa essência humana, mas que procura entender essa essência a partir do nexos das coisas (*GS XIV*, p. 341, *GS X*, p. 59). A busca por um nexos entre o ser e o dever leva-o para uma análise da eticidade, que expressaria melhor a realização do fim íntimo do homem mesmo (*GS XIV*, p. 341). Essa realização ou formação completa do homem – formação de sua vida anímica – pode ser sintetizada na perseguição do homem pela perfeição (*Vollkommenheit*). É por isso a ética deveria adequar-se à alma humana, que, segundo Dilthey, possui o caráter teleológico.

Assim, a análise de Dilthey não vai apenas estabelecer o que é o dever, mas pretende transformá-lo, dando-lhe uma nova configuração. Dilthey entende o conceito de dever, inicialmente, como uma obrigação e uma predicação moral. Ele tem consciência de que o imperativo kantiano não é dado à consciência como um fato empírico (*GS VI*, p. 5), mas racional, e quer apontar três problemas da análise de Kant.

1) A primeira objeção afirma que Kant mostra a lei moral, mas não efetivamente, pois Dilthey exige uma relação estreita entre a variação do conteúdo da lei com a absoluteidade da forma proposta (*GS VI*, p. 6). Dilthey quer algo que ultrapasse a noção de Kant, que garante a uni-

tornado público” (Hegel, 1994, § 150). O indivíduo, vivendo socialmente, é libertado, segundo Hegel, da dependência dos instintos naturais e, como consequência, da vida social da subjetividade indeterminada, pois, na comunidade, ele experiencia a determinação objetiva de sua ação e alcança outro nível superior, porque é mais determinado; ou seja, alcança a liberdade substancial (Hegel, 1994, § 149). Em outras palavras, o indivíduo, na esfera da eticidade, é libertado da particularidade subjetiva. Na eticidade, mesmo estando sob a pressão desta, o indivíduo pode refletir sobre seus deveres e possibilidades.

⁴ Restritiva porque rejeita e combate a animalidade das pulsões naturais do homem.

⁵ A postura crítica de Dilthey em face de Kant se deu através de Schleiermacher, contra o qual também dirige críticas, tal como a de que Schleiermacher teria apenas tocado muito abstratamente no problema da formação da vida pulsional (*Triebleben*) (*GS X*, p. 59). Por isso, Dilthey pôde dizer que faltava uma Psicologia correta para Schleiermacher, que não teria deixado claro exatamente sob que bases deveria ocorrer a formação das pulsões. Schleiermacher não analisou as relações psicofísicas do homem (*GS X*, p. 59). O princípio da formação da vida pulsional ou como, a meu ver, Dilthey denomina, na sua psicologia estrutural, “desenvolvimento”.

versalidade para a lei moral, unicamente na “forma do dever”. Em decorrência disso, na visão de Dilthey, a consciência moral, para Kant, é apenas geral, resultante de uma indução imperfeita da obrigação absoluta da lei moral, porque a universalidade dela só pode ser provada metafisicamente.

Na verdade, Dilthey pensa que a consciência moral deve ser investigada de modo diferente. A análise da consciência não deve fazer com que ela, pensada *a priori*, receba todos os fenômenos morais do mundo real (GS VI, p. 6). Para Dilthey, tal análise deveria desenvolver-se de modo antitético. Nesse ponto, Dilthey parece propor que os motivos para agir moralmente, que são muitos e variados, devem ser relacionados a formas do dever. O dever (ou a consciência moral) deve ser entendido em geral (*überhaupt*) (GS VI, p. 6).

Dilthey propõe que a análise da consciência moral deva funcionar apenas no âmbito restrito da analogia de nosso próprio interior, isto é, através da experiência interna e da sua observação (GS VI, p. 7). A experiência interna é tomada a partir de um procedimento análogo ao procedimento de um experimento científico, no qual se produzem experimentos em determinadas condições. Após a realização da experiência, comparam-se resultados das mensurações feitas em diferentes momentos. As condições para sua realização podem ser isoladas de outras condições ou a elas relacionadas. Com isso, pensa Dilthey, é possível garantir segurança na realização do experimento (GS VI, p. 7).⁶ Pode-se concluir que Dilthey fala de *Gedankenexperiment* na ética, que permite o agente imaginar e pesar modos diferentes de ação e um julgamento possível para eles em uma determinada situação de um agente.

Para a análise da consciência moral, afirma Dilthey que se deve recortar a ação humana do fluir dos fatos. O motivo dessa ação é objeto da Ética, pois ele indica a substância da vontade. O motivo está sempre sujeito ao julgamento, que tem um procedimento lógico, lembrando uma espécie de raciocínio lógico no âmbito da ética. Mas Dilthey próprio não faz muitos esclarecimentos sobre o uso de argumentos na moral.⁷

⁶ Com relação ao uso do experimento, Dilthey divergiu de Fechner e Helmholtz, que acreditavam não ser possível usar a experimentação para as Ciências do Espírito (GS VI, p. 7).

⁷ Nem em suas preleções sobre Lógica dos anos 1864-1868, nem na *Lógica de Basel* (1867-1868) há referências a este tipo de raciocínio prático. Nas primeiras, encontram-se notas resumidas, tanto sobre o juízo como forma do pensamento discursivo, como sobre as conclusões lógicas – silogismo. Entre os autores estudados por Dilthey, estão Aristóteles, Kant, Fichte, Hegel, Herbart e Schleiermacher. Para Dilthey, então, o juízo lógico é apenas uma forma particular da predicação moral (GS VI, p. 11). É bastante

Dilthey define que o raciocínio moral é composto por uma premissa maior (*Obersatz*), de caráter geral (ou universal) (*allgemeine*), e por premissas menores (*Untersätze*), que são particulares (*partikularen*) e relacionam-se ao juízo moral individual propriamente dito, pois contêm os motivos ou a causa da ação. Aqui, deve-se lembrar que *allgemein* em alemão pode ser tanto universal como geral. Seria bom, para entender-se melhor Dilthey, retomar a distinção bem apontada por Hare (2003, p. 137) entre o geral e o universal. “A generalidade é o oposto da especificidade e é uma questão de grau. A universalidade contrasta em vez disso com a particularidade, e não é uma questão de grau”.⁸ Para Dilthey, se as premissas menores conectam os motivos com as conclusões sobre a substância do agente em uma perspectiva global, então o resultado é o saber sobre a experiência de vida (*Lebenserfahrung*), e seu resultado prático corresponde à sabedoria de vida (*Lebensweisheit*) (*GS VI*, p. 9). Desse modo, pode-se concluir que Dilthey estaria de fato opondo adequadamente premissas universais e particulares, pois todas as experiências de vida são particulares a um agente em uma dada situação.

Kant, por sua vez, quando define os imperativos categóricos na *Fundamentação* usa ora os adjetivos “necessário” (*notwendig*) (BA, 40) em oposição ao contingente, e “imediatamente” (*unmittelbar*) (BA, 43) em oposição a mediato ou relacionando meios e fins como as “regras da destreza” e os “conselhos da prudência”, ora fala em uma “necessidade válida geralmente (ou universalmente)” (*eine allgemein gültige Notwendigkeit*) (BA, 43). Parece não ficar claro em Kant, se ele fala em generalidade ou universalidade.

De modo mais detalhado no seu *Tratado de 1875*, Dilthey afirma que Kant parece ter tido em mente, nas preleções sobre ética de 1765 anteriores à *Fundamentação*, a diferença entre as premissas maiores e menores (*GS V*, p. 31-73). Para Dilthey, nesse texto, ficaria já claro que as primeiras compõem o verdadeiro conteúdo da consciência moral, porque contêm, de forma universal, a razão para a ação, enquanto as premissas

estranha essa formulação, pois não se assemelha aos silogismos práticos de Aristóteles, os quais, segundo Blackburn (1997, p. 361), têm na primeira premissa um tipo de ação desejável, na segunda um exemplo e, na conclusão, uma ação particular. Exemplo: todos os alimentos que contêm vitamina C são saudáveis, esta laranja contém vitamina C; logo, vou comê-la. Na conhecida *Lógica de Basel*, encontra-se uma definição apenas para o juízo lógico: “é uma ligação de conceitos derivados da vontade de conhecimento, em que um sujeito é determinado por um predicado”, expresso por um verbo (*GS XX*, p. 63).

⁸ Ele dá um exemplo bem ilustrativo. As prescrições “Não se deve nunca falar mentira” e “Não se deve nunca falar mentiras para sócios em negócios” são ambas universais, mas a segunda é mais específica que a primeira.

sas menores são apenas contingentes, particulares e seriam equivalentes a imperativos hipotéticos, que pertencem à experiência de vida (*GS V*, p. 70; *VI*, p. 10; Herfurth, 1992, p. 71).

Entretanto, Kant, na *Fundamentação*, não trabalha os juízos morais dessa forma. Embora Dilthey tenha identificado que a premissa maior corresponderia à forma do imperativo categórico, sendo universal e necessária e expressando um fim absoluto, como, por exemplo, o homem é um valor absoluto em si e nunca um meio para outros fins (Kant, *GMS*, BA 40, 43), Kant estabelece diversamente a diferença entre os imperativos nas duas primeiras seções da *Fundamentação*. Os imperativos categóricos e hipotéticos têm naturezas e formas lógicas diferentes. O imperativo categórico é tomado como a norma das normas e tem a forma “Tu deves... !”, enquanto os imperativos hipotéticos dizem apenas “que uma ação é boa para uma possível ou real intenção” (*GMS*, BA 40). Esse último tipo é um princípio material, porque simplesmente relaciona meios com fins para uma ação (*GMS*, BA 64). Os imperativos hipotéticos têm a forma: “Se..., então”.

Entretanto, pensando que o imperativo categórico é a forma para o teste das máximas, poder-se-ia aproximar bastante a distinção de Dilthey ao que Kant propôs. Mas ainda assim não daria para dizer que Kant teria realizado o que pretende Dilthey, isto é, uma junção de normas gerais com princípios derivados da experiência da vida. As máximas subjetivas não são normas particulares. Elas devem pretender universalização e generalização, adquirindo objetividade e necessidade moral.⁹

Para Dilthey ainda, a premissa maior aparece em duas perspectivas ou ângulos: da perspectiva externa do observador e do ângulo interno do agente. Na primeira, manifesta-se como um juízo geral; na segunda, como um dever ou obrigação. O ângulo externo quer-se imparcial; através disso, pretende ser universal e formal. Assim, a premissa representa, como já foi dito, o imperativo categórico de Kant, uma vez que ela ignora as inclinações internas. Na outra posição, estão os moralistas ingleses, que procuram, no interior do homem, motivos em ligação direta com a eticidade. A justiça, por exemplo, faz bem para o indivíduo e para o bem-estar comum (*GS V*, p. 69).

Dilthey mesmo, então, distancia-se dos dois pontos de vista, porque para ele o primeiro é só formal e no segundo não há como separar a predicação moral, quando a obrigação que determina a ação desta-

⁹ Uma dificuldade para essa interpretação da aproximação de Dilthey e Kant entretanto é o fato de Dilthey, por vezes, falar em “premissas maiores”, o que não é o caso do imperativo categórico.

ca-se no meio de todos os motivos para a ação. Dilthey parece querer juntar as duas noções na sua proposta (*GS VI*, p. 11).

Embora isso não fique claro, o que o exame dos dois pontos de vista da premissa maior pode elucidar, deve-se reter uma ideia dessa primeira crítica. Para Dilthey, a premissa maior deve conter um dever universal, as premissas menores devem contemplar outros deveres não absolutos, que pertencem ao mundo real e particular das experiências de vida dos indivíduos concretos na sociedade e na história (*GS V*, p. 70). Fica, então, mais claro como Dilthey, ao contrário de Kant, pretende fugir da partição da vontade kantiana, reunindo um princípio racional e o princípio material.

2) A segunda objeção à ética de Kant é feita por Dilthey dirigindo-se ao fundamento formal da obrigação, que repousa na indissolúvel sensação do bem, da perfeição (*GS VI*, p. 13). Essa condição desemboca na separação da vontade, como já a definimos. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant escreveu: “Não há nada no mundo (...), que possa ser tomado sem restrição como bom, que [não seja] somente uma boa vontade” (*GMS*, BA 1).

Agir bem, como diz esse primeiro princípio da ética kantiana, significa agir segundo a lei da vontade boa, que não tem outro motivo a não ser o dever por respeito à lei. Assim, a moralidade depende da razão que determina o que deve ser. Da vontade, então, foram eliminadas todas as suas inclinações físicas e psicológicas. Por isso, a vontade é, na visão de Dilthey, fracionada por Kant.

O falso desmembramento da vontade está relacionado, para Dilthey, com o segundo e o terceiro princípios da primeira parte da *Fundamentação* (*GS VI*, p. 5). Esses dois princípios estão relacionados, porque, enquanto o segundo princípio postula que a ação por dever tem seu valor na máxima (*GMS*, BA 13), o terceiro afirma que o “dever é a necessidade de agir por respeito a uma lei” (*GMS*, BA 14), sendo, então, ambos referidos à mesma coisa: o dever. Enquanto o segundo princípio é denominado o princípio subjetivo do querer - a máxima, o terceiro se refere ao seu princípio objetivo - a lei prática.

O segundo princípio diz:

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não na intenção que com ela [a ação] se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas apenas do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada (*GMS*, BA 14).

Consequentemente, as intenções ou os propósitos e os seus efeitos como o objetivo e os móveis da vontade não podem, segundo Kant, dar à ação nenhum valor moral. O dever serve aqui como motivo da ação moral, mostrando que qualquer princípio material, como o princípio da “*eudaimonia*”, de Aristóteles, não tem valor realmente moral, pela sua multiplicidade de sentidos e relatividade.¹⁰

Dilthey, entretanto, parece não se convencer com a argumentação de Kant, dizendo que Kant confunde a benevolência com uma espécie de “meiguice frívola”, degradando-a a mera “inclinação” (*GS VI*, p. 14-15).

Para Dilthey, a primeira afirmação, isto é, que a benevolência só eventualmente encontra o bem, é aleatória. A segunda afirmação, ou seja, a de que a inclinação é insustentável do ponto de vista moral, deve ser resolvida, para Dilthey, diferentemente de Kant. Ele conclui também que Kant alcança a terceira proposição sobre a vontade moral “através de um desmembramento errôneo da vontade em intenção e representação da lei, enquanto conteúdo e forma” (*GS VI*, p. 15).

Dilthey coloca também dúvidas na ideia de vontade enquanto forma, para Kant. Como se sabe, para Kant, se fossem baseados em princípios práticos materiais, os fins da ação não seriam morais, pois não estariam fundados em um princípio objetivo da vontade. Em outras palavras, para Kant, a lei universal e necessária do dever nos obriga a agir apenas “por dever”.¹¹ Dilthey contesta essa ideia kantiana de que a vontade, pensada em si mesma no seu valor intrínseco como vontade, é boa. Para Dilthey, mesmo na suspensão do fim, o conteúdo da vontade nunca pode ser eliminado; por isso, ele opõe-se aqui à ideia de Kant de que os fins relativos da vontade sejam suspensos na ação moral, dando a ela a

¹⁰ A “*eudaimonia*” diz que o homem deve agir, buscando o bem, segundo a virtude. Mas o homem só é virtuoso no contexto da coletividade, na sua relação com os outros, na comunidade da “*polis*”. O bem é a finalidade do cidadão particular da “*polis*”. Dilthey explica que, para Kant, ao contrário, a “*eudaimonia*” não pode ser pensada como um fim moral para o homem, pois o instinto indicaria melhor como alcançá-la (*GS V*, p. 14). Mas o instinto, que está presente até nos seres irracionais, não é um traço, completando o raciocínio de Kant, da liberdade e autonomia dos seres racionais. Kant parece não ter percebido a influência necessária do *ηους* na escolha da virtude, ou seja, na determinação da *μεσότης*.

¹¹ “Pois se a valoração não se relaciona com o resultado de uma ação, como se através disso a ação fosse meio e fosse suspensa a fim de ser avaliada em razão dela mesma, [e] se com isso o objetivo, que recai no agente pensado como fim, fosse suspender o valor absoluto da vontade agente, assim estaria a vontade mesma com o seu conteúdo todo, na medida em que ela pode ser pensada como fim. Isso não é, de forma alguma, entretanto, a vontade pensada apenas como forma” (*GS VI*, p. 15).

possibilidade de que, com definição dos fins, existam também elementos materiais.

Na sequência da exposição, Dilthey diz que é impossível elevar a máxima a algo universal sem levar em conta o seu sucesso (*GS VI*, p. 17). Dilthey parece aceitar a moralidade de regras se fosse combinada com uma preocupação consequencialista, ou seja, a preocupação com o efeito das regras no sentido de um utilitarismo normativo, uma vez que fala em “sucesso da vontade racional”. Além disso, afirma que um mundo pensado sem amor e participação, somente segundo a vontade racional junto com suas máximas, seria logicamente possível, tanto quanto seu contrário (*GS VI*, p. 18).

3) Uma terceira crítica¹², e talvez a crítica central de Dilthey a Kant, mas igualmente a Hume, que não será discutido aqui, é que nem a razão nem o sentimento, isoladamente, podem constituir a base para a construção de uma síntese dos dois elementos, de modo a ser o motor da vontade que age moralmente. De um lado, vê Dilthey, que a razão prática por si seria contrária a todas as descobertas no campo da Psicologia e Antropologia da época de Dilthey, no que se refere ao agir humano, porque ela contraria todas as nossas inclinações (*GS VI*, p. 19). Mas sem o pensamento, por outro lado, o sentimento isolado não encontra um meio para julgar.

Para Dilthey, a ética de Kant desconsidera as motivações afetivas. Ele inverte, assim, a crítica de Kant ao uso de motivos para a ação moral. Nesse caso, aproximar-se-ia de um eudaimonismo¹³, porque, além de não aceitar o dualismo entre regras e valores, não aceita uma ética que pretende determinar a ação moral, a partir de juízos absolutos colocados para o indivíduo de fora e quer o sentimento participando da moralidade. Os juízos, diz Dilthey, não estabelecem um nexos, nesse caso, com o conteúdo das aspirações do homem (*GS XIV*, p. 347). O coração humano é livre somente quando a forma de seu agir é apreendida na relação com o conteúdo de suas aspirações e esforços para alcançar algo. Uma lei incompreensível, colocada diante do homem, não traz nenhuma liberdade para ele (*GS XIV*, p. 347). Levando em conta isso, Dilthey vê a necessi-

¹² Numa outra crítica Dilthey questiona a exigência de Kant de identificar o interesse individual, mesmo moral, com as regras universais coletivas, ou que se referem ao coletivo por serem universalizáveis. Não desenvolverei isso aqui.

¹³ “Eudaimonia” ou “Felicidade”, no sentido grego, significa “ter êxito”, “conseguir”, “ser feliz” no sentido da perfeição ética, como resultado de uma vida virtuosa (Peters, 1983, p. 85). O bem moral, na ética social de Dilthey, significa fazer o que contribua para a integração social e não para sua dissociação.

dade de um ponto de coincidência entre razão e sentimento (*GS VI*, p. 20), ao contrário de Kant, que exclui os móveis (subjetivos).

Essa solução foi chamada por Dilthey de formadora, opondo-se à restritiva e limitadora. Assemelha-se também à de Aristóteles que vê no “*nous*” (razão intuitiva) o elemento racional que orienta nosso agir segundo a virtude. A sensação, como aquele elemento do sujeito julgador que está na base de nossos julgamentos morais, na sua forma original, contém a razão genérica e, por isso, pode-se desenvolver. Essa é a forma primeira da consciência moral. “A sensação que surge do fim de nossa essência (*Wesen*); a soma de todas as sensações e assim não como soma, mas como sistema de fins, podemos nomeá-la como nossa organização moral” (*GS VI*, p. 20, § 3). Essa organização, que é a nossa eticidade, só começa quando o nosso fim interno domina nossa vontade, quer dizer, a unidade de nosso espírito agente (*GS VI*, p. 20, § 5).

Em nossa vontade, para Dilthey, conseguimos captar o fim interno de nosso “*Dasein*”, sem especulações e perigos de nos perdermos no ilimitado. O fim da nossa organização moral, afirma Dilthey, nos fala em uma voz viva e penetrante (*GS VI*, pp. 20-21), que não se deixa anestesiar por qualquer teoria moral. Dilthey almeja, por isso, na sequência de sua investigação, falar sobre a forma da consciência moral, uma ética que não se assenta sobre uma exclusão de formas opostas do juízo moral, seja enquanto sensação, seja enquanto proposições gerais da razão.¹⁴ Nesse momento da argumentação, Dilthey apela justamente para as diferentes formas do dever, a fim de combater esse ceticismo moral. Ele nega uma forma única de obrigação, pois “antes, destacam-se, na forma de nossa obrigação, grandes diferenças” (*GS VI*, p. 25).

Dilthey parece aceitar que o juízo moral é necessário, mas não aceita, como foi visto a vontade boa por ela mesma. Concorde com a necessidade dos juízos práticos, que nós formulamos em leis universais. Kant partiu do fato fundamental da vontade boa, mas para Dilthey na consciência moral há um elemento fundante sintético que está na sua base. O sintético pode ser pensado como uma unidade; pode também ser uma multiplicidade e pode ainda ser uma maioria, de modo que a nossa organização moral, tal qual a lógica, possa ser exposta em diferentes partes. Assim, diz Dilthey, essas diferentes sínteses devem corresponder a diferentes formas de obrigação. “As sínteses não devem confundidas

¹⁴ A sensação ou sentimento é apenas a primeira expressão da consciência no sujeito. A segunda é a razão universal (*GS VI*, p. 20).

com motivos (*Beweggründe*)¹⁵ que contêm esses ou aqueles valores. Elas são mais modos práticos de comportamento de nossa vontade que é moral, na medida em que ela se relaciona com o mundo dos valores” (GS X, p. 111). São elementos sintéticos porque ligam a vontade ao mundo dos valores. Dilthey as denomina também de categorias práticas. Essas formas são em número de três: a obrigação, a benevolência e o ideal (ver GS VI, p. 25, § 3, p. 27, § 3; p. 18).

A primeira forma de síntese, a obrigação, está presente nas relações jurídicas, mas vai além das normas jurídicas fixadas. Normalmente essa síntese toca as relações de integridade dos homens. O que é necessariamente obrigação é um dever, que nos compromete (*verbindet*), que tem uma aplicação nas relações empíricas. A fidelidade ao outro, comprometendo-nos com ele, é outro exemplo dessa síntese. Há também muitos outros comportamentos morais que estão sob essa categoria (GS VI, p. 26). Herfurth (1992, p. 79) entendeu que a integridade se relaciona tanto aos outros como ao próprio indivíduo.

A segunda síntese é a benevolência, que não nos incorpora a “uma cadeia de obrigações mútuas”, como diz Dilthey, mas na “livre inter-relação de sensações humanas” (GS VI, p. 26), porque aqui se trata da empatia que sentimos pelo destino dos outros e pelos seus problemas. Sua forma de obrigação correspondente é a generalidade (*Allgemeinheit*), pois é uma “necessidade” que se baseia na sensação de “não poder-se fazer de outro modo” (*ein Nicht-anders-können*) (Herfurth, 1992, p. 78). Assim, ao não podermos tratar os outros diferentemente (tal como deveríamos), os aceitamos tal como o destino nos colocou.

Na linguagem, não encontramos uma forma linguística que traduza exatamente esse “dever”, que está enraizado no sentimento. Até mesmo um observador desinteressado pode perceber quando alguém está em comunidade com outro. Observando as semelhanças entre duas pessoas, que viveram, por exemplo, experiências juntas, ele pode concluir que elas se identificam. A simples aceitação ou rejeição do outro são atitudes muito abstratas. Elas são limitadas para captar o conteúdo da benevolência.

A terceira síntese é a da validade universal (*Allgemeingültigkeit*) determinada por um ideal, que é de perfeição ou “luta por” ou “impulso para” um valor interno (GS VI, p. 27). O impulso para a perfeição está em relação com o conteúdo teórico de nosso espírito. Para cada nível cultural temos um modo diferente de compreender o ideal: seja na intui-

¹⁵ Em Kant, “motivo” é o princípio objetivo prático do querer, puramente formal, de validade absoluta e a base do imperativo categórico (GMS, p. 428).

ção de Deus, na natureza humana ou na finalidade do mundo. O ideal está para nós como a imagem para o escultor, que procura esculpi-la no pedaço de mármore à sua frente (*GS VI*, p. 27). Essas formas ou sínteses são produto da nossa vida, mas, na teoria, elas são disputadas pelos filósofos.

3. O conteúdo da consciência moral

Depois de ter definido a forma da consciência moral como as formas que determinam a vontade, na sua relação com o outro, como universalidade, como validade universal e obrigatoriedade, é preciso entender o que Dilthey denominou de conteúdo da consciência moral, discutido na segunda parte da sua habilitação. Conteúdo da consciência moral são motivos que determinam a ação humana do ponto de vista ético e são causas da nossa ação moral. O efeito desses motivos sobre nós é imensurável, mas eles estão presentes na nossa experiência interna, que gera várias intuições.

Como já mostrei, os princípios práticos de Kant são referentes à vontade e buscam, ao contrário das sínteses de Dilthey, um compromisso formal e apenas racional da vontade para com a lei. Benevolência, integridade e perfeição procuram integrar o aspecto racional e afetivo da vontade ou conciliar a vida com o pensamento na vontade (*GS VI*, p. 20, 43), o que permitiria Dilthey ir além também de Hume e do empirismo alemão presente na época.

Dilthey rejeita, na análise da consciência moral, tanto o Empirismo nas diferentes formas¹⁶ – porque esse não consegue explicar essa consciência – como o Ceticismo, porque não consegue negá-la (*GS VI*, p. 33). O empirismo psicológico cai no erro de querer explicar o juízo moral somente a partir dos modos e processos anímicos (*GS VI*, p. 29, § 3). Dilthey quer explicar a consciência moral e diz que não se pode permanecer na análise da sua forma; é preciso também buscar esclarecer o seu conteúdo, isto é, os motivos.

O mais simples dos motivos é o prazer (*GS VI*, p. 33), que não pode formar um juízo sintético prático *a priori*, porque o prazer, como elemento sintético, não pode ser colocado como conceito mediador entre a ação e o conceito do “bem”. A vontade, enquanto prazer, suspende qualquer ideia de “bem”, diz Dilthey (*GS VI*, p. 34), certamente porque

¹⁶ A primeira é o empirismo psicológico de Friedrich E. Benecke (1798-1854) em *Grundlinien der Sittenlehre* e Johann F. Herbart (1776-1841). A segunda forma é o empirismo da experiência de David Hume (1711-1776).

se pode ter prazer tanto fazendo o bem como o mal para outro. Assim, o prazer é considerado pelo autor como “totalmente insuficiente” (*GS VI*, p. 34).

Dilthey define-se contra A. Schopenhauer e Hermann Lotze (1817-1881) negando que o motivo da compaixão, tanto no seu trabalho de habilitação (1864) como nas suas preleções¹⁷ (1890), possa ser suficiente para determinação do conteúdo da consciência moral. A primeira crítica contra a ética de Schopenhauer está no seu conceito de vontade, porque Schopenhauer vê na vontade o único elemento verdadeiro, suspendendo a diferença entre o eu e o outro (*GS VI*, p. 35).

Isso, a meu ver, significa, indiretamente, que Dilthey, embora assumira a ideia de que o sentimento precisa ser considerado juntamente com a razão, não aceitando a exclusão daquele, não pode assumir com Schopenhauer que a compaixão resolva tudo. Evidentemente, também a vontade em Schopenhauer tem um significado mais amplo, uma vez que ela é o princípio motor também da natureza.¹⁸ A vontade no homem, para Schopenhauer, é apenas uma manifestação da vontade em geral. A diferença entre o homem e a pedra está no fato de que o homem conhece-se como corpo e vontade.

Desse modo, considerando a crítica de Dilthey à teoria moral de Schopenhauer, não há como aceitar a crítica de uma suspensão da diferença entre o eu e outro, porque o próprio Schopenhauer diz que a Moral só tem sentido enquanto o homem pode fazer algo de bom para o outro, para promover seu bem-estar. “Somente esta finalidade”, diz Schopenhauer, “imprime numa ação o selo de valor moral, que, portanto, repousa exclusivamente no fato de que a ação aconteça ou não aconteça para o proveito e contentamento de um outro” (Schopenhauer, 1993a, p. 739).¹⁹ Então não me parece que Schopenhauer promova, com seu conceito de vontade, a eliminação da diferença entre o “eu” e o “outro”. Schopenhauer não nega, conseqüentemente, a pessoa.

Mais consistente, parece-me, entretanto, é a segunda crítica que Dilthey faz a Schopenhauer. A positividade do sofrimento se manifesta na moral schopenhaueriana, como fundamento para o sentimento de compaixão que temos pelo outro. Isso nos leva a ajudá-lo, agindo moralmente. Dilthey contesta, dizendo que isso afeta o nervo inteligente da

¹⁷ Nas preleções, Dilthey chega a repetir o texto da sua tese de habilitação literalmente.

¹⁸ Ver Cacciola (1994, p. 50). Schopenhauer, (1993b), § 19.

¹⁹ Aqui cito Schopenhauer pela edição alemã da Suhrkamp que, no terceiro, volume de obras completas, tem o texto “Sobre o fundamento da Moral”. Esse texto foi publicado em português pela Martins Fontes, 1995.

ação, porque a vontade, ao não considerar a racionalidade humana, permanece passiva (GS VI, p. 39).

Devo aqui concordar com Dilthey, já que prevalece em Schopenhauer o motivo afetivo, e não se pode dizer que todas as pessoas sintam compaixão pelo sofrimento do outro. Quem poderia ter compaixão para com um ditador que comete injustiças e que não tem compaixão pelas suas vítimas?

Dilthey parece concordar com Aristóteles. Para Aristóteles, a “decisão acontece conforme o pensamento e a reflexão” (NE, 1112 a 15-15)²⁰ e é também uma qualidade daqueles que agem voluntariamente, isto é, segundo uma razão própria, e não segundo uma causa externa, a própria pessoa e sua razão, o que, certamente, Kant endossaria. Schleiermacher também reforça o papel da razão, formando e moldando nossa animalidade. Mas sabemos que Dilthey procura motivos que nos movimentem a agir moralmente.²¹ O texto de Dilthey oferece uma dificuldade para ser claramente entendido nesse aspecto. Mas creio que se pode ver a proximidade de Dilthey com Aristóteles, se aceitarmos que a Ética precisa da experiência.

Dilthey, depois de ter rejeitado a ideia de que a ação moral possa ter nos motivos prazer e compaixão uma base sólida, parece procurar em sínteses seu apoio para a moralidade. Elas são, por um lado, os elementos sintéticos procurados [e que] devem mover [a vontade] (GS VI, p. 40). Por outro lado, em outra passagem, Dilthey diz que as sínteses, como a perfeição, que encerra o valor interno da pessoa; como a benevolência, que contém o valor do bem e da personalidade da outra pessoa; como a integridade, que significa o valor da vontade pela sua própria consequência, “não são motivos”, são apenas modos de comportamento da vontade, na medida em que ela é moral. Dilthey chama essas sínteses, também, de categorias práticas (GS VI, p. 43).²²

²⁰ “NE” significa aqui a abreviação para *Nikomachische Ethik*.

²¹ Sobre o que Dilthey efetivamente entende por motivo, parece-me que Herfurth (1992) não dá uma explicação clara. Herfurth oferece uma interpretação incorreta no que diz respeito à identificação dos motivos e confunde novamente forma e conteúdo da consciência.

²² É necessário dizer que Dilthey faz um uso demasiado frouxo do conceito de síntese. Essa falta de precisão dificulta o entendimento do seu texto. Só em um parágrafo ele dá dois sinônimos: diz que são “categorias práticas” e são “modos de comportamento da vontade” (*Verhaltensweise des Willens*) práticas (GS V, p. 43). As sínteses são “base da consciência moral” (GS VI, p. 44). As sínteses são móveis (*Beweggründe*), como os sentimentos. Aqui Dilthey fala na mesma linguagem de Kant, ao se referir ao imperativo categórico no seu sentido subjetivo e objetivo. O imperativo, para Kant, no sentido subjetivo, é um móbil da vontade (*Triebfeder des Willens*) e, no seu sentido objetivo,

O horizonte da Ética amplia-se, segundo Dilthey, na medida em que nós olhamos para o espírito²³ humano, em que surgem as sínteses, isto é, as formas básicas do ser-aí (*Dasein*): a benevolência, a integridade e a perfeição.

A essência da benevolência não é movida pelo prazer, mas pelo bem-estar do outro. A benevolência conduz a vontade para além do seu egoísmo, até o mundo dos valores, libertando o homem da estreiteza em que se encontra (*GS VI*, p. 46). A vontade benevolente expande-se, na medida em que o bem-estar do outro e sua dor são reconhecidos. A benevolência, na sua realização plena, atinge as outras pessoas em seu valor, ela amplia-se e aprofunda-se constantemente na medida do conteúdo do objeto e da visão do sujeito, ligando nossa vontade com o valor de outras pessoas.

A vontade não pode carregar, por meio de seu próprio prazer, o caráter moral. Por isso, ela só o faz através de nosso próprio valor ou do valor do outro. Aí reside uma relação negativa, por causa da reciprocidade. O caráter reflexivo da subjetividade constrói parte do nosso valor próprio, que produz a identidade da consciência consigo mesma. A relação da vontade com a outra vontade constrói a outra parte, possibilitando o estabelecimento dos direitos e dos deveres como a esfera da reciprocidade. Nessa base, diz Dilthey, é que se constrói o mundo moral objetivo: “Na medida em que, assim, a vontade, diante do mundo dos valores, toma-se como obrigada, completa-se ante o mundo moral na ordem dos valores. (...) esse estar-obrigado é a integridade” (*GS VI*, p. 48). A integridade é a síntese que indica o nosso direito e o dever para com os outros.

enquanto lei universal, é motivo da vontade (*Beweggründe des Willens*) (*GMS*, BA 64). Assim, para Dilthey, poderíamos concluir que, se as sínteses não são motivos, isto é, objetivas, necessárias e universais, como a lei moral para Kant, então elas seriam construções a partir da experiência. Kroß (1995, pp. 240-21) parece ter percebido o mesmo problema. Minha opinião é que, ao contrário do que diz Kroß, as sínteses não são totalmente “*a priori*”, porque diria Dilthey então que: “A universalidade da legislação moral enquanto forma da mesma e essa forma enquanto motivo da vontade boa: esse pensamento é a outra parte da ética de Kant. Ela originou-se do pensamento que diz que o sujeito de toda ação moral é a razão prática. Nesse grupo de ideias parece-nos estar o erro de Kant (*GS VI*, p. 17)”. É certo que Dilthey não queria aceitar que somente a razão fosse diretora da vontade. Mas como o sentimento não pode sozinho também nos orientar, prefiro entender as sínteses como formadas de razão e sentimento. Mas seria para Dilthey o elemento racional só a forma da síntese, enquanto o conteúdo seria constituído pelo elemento afetivo – o motivo?

²³ “*Geist*” no original. Esse termo fará parte também dos escritos da última fase produtiva de Dilthey, lembrando sempre a influência de Hegel.

Assim, a vontade está limitada no seu ímpeto de satisfação, e é possível fundar uma sociedade política. Dilthey critica a ideia de vingança de Herbart, tal como ele apresenta em sua ética, porque ela não descreve nenhum comportamento da vontade individual que contribua para o mundo dos valores e porque é um juízo sobre um estado, e não sobre uma ação (*GS VI*, p. 48).

A terceira síntese é chamada também por Dilthey de “síntese do valor interno”, mas, na maior parte dos lugares, Dilthey usa “perfeição”, pois ela encerra a ideia de um desenvolvimento contínuo do homem individual e do Estado. Ela se estende desde a constituição do sentimento moral até a constituição da personalidade da pessoa. Nos homens mais simples, ela atua de forma a fazer com que eles se conservem, interpretando as palavras de Dilthey, na sua dignidade (*Selbstachtung*) (*GS VI*, p. 46).

No final de sua tese de habilitação, Dilthey fala do sentido e do significado das sínteses práticas para a unidade da consciência moral. Partindo das sínteses práticas, Dilthey procura onde pode estar essa unidade. No espírito ela não está, porque as sínteses não são deriváveis, mas, antes, somente do sentido e do significado das sínteses práticas pode surgir essa unidade.

É nas críticas contra Hume, Lotze e Fechner que Dilthey, a meu ver, manifestando-se contra os motivos do amor-próprio, do prazer, deixa transparecer um aristotelismo. Como Aristóteles, por exemplo, Dilthey relativiza o prazer, sem negá-lo totalmente, pois diz: “O prazer nem pode, enquanto motivo, ser totalmente afastado da base de nossa organização ética, nem pode fazer completamente a base dessa organização” (*GS VI*, p. 53). E, bem próximo a Aristóteles, continua sua argumentação: se o prazer fosse o motivo das ações humanas morais, então “como Aristóteles já observou, dever-se-ia desejar o retorno da idade adulta para o tempo da infância despreocupada e totalmente feliz” (*GS VI*, p. 54).

O prazer não é uma virtude de fato. Se o prazer fosse o “bem”, poder-se-ia dizer que o doce nas refeições seria o bem, o que não é a verdade, porque pode prejudicar a saúde (*NE*, 1152 a 20-24). O prazer é bom relativamente, na medida em que aumenta a atividade do homem no trabalho ou no pensamento (*NE*, 1175 a 30-35).

4. Conclusão

1. Como se viu, pelas duas primeiras críticas, que atingem a forma da consciência moral ou o aspecto puramente formal e lógico do dever em Kant, Dilthey reformula a moral de Kant, recolocando o modo como o dever deve ser visto e aplicado.

2. Na terceira crítica, Dilthey faz uma análise do conteúdo da consciência moral. As sínteses seriam as novas formas de relacionar os imperativos da vontade com elementos materiais trazidos pelos valores morais.

3. Quanto à unidade, que deveria surgir das sínteses, então se constata que Dilthey não visa apenas à construção de uma ética individual, uma vez que a organização ética, por ele pensada, não se resume ao indivíduo, mas pensa também uma ética social, para a coletividade humana. Ele diz: “Não se pode explicar a organização ética, como nós tentamos retirá-la da análise da consciência moral, a partir de uma base existente para o homem isolado em seu fechamento” (*GS VI*, p. 52).

4. O motivo (ou base), pelo qual a organização moral é assim, está em que, em cada uma, há um fim colocado para a espécie humana. Dilthey escreveu: “Não somos nós mesmos, cada um por si, que somos a sua [da organização moral] base suficiente, mas o fim que se coloca à natureza com a espécie humana” (*GS VI*, p. 52). Assim, o amor de mãe serve para a manutenção da espécie. Penso, então, que Dilthey vê o homem social ligado, ou, de certo modo, não totalmente separado, a uma teleologia da natureza. Toda a discussão em torno do conceito da vontade indica que essa tese está correta. Como os antigos reconheciam, sobretudo Aristóteles, o lugar do indivíduo na sociedade é também próximo da natureza (*GS VI*, p. 53).

5. Poder-se-ia ainda ver aqui uma conexão entre a Ética com a História²⁴, a Antropologia e a experiência de vida. A História e a experiência de vida ressaltam-se para “esclarecer o significado da organização moral para a espécie humana segundo seu conteúdo. Toda pesquisa humana não conhece tarefa mais elevada e difícil que esta, pois o único estudo da humanidade é [o estudo] do próprio homem” (*GS VI*, p. 55). Isso significa, em outras palavras, que os motivos que levam o homem a

²⁴ Dilthey se opõe à corrente antropológica da “*Völkerpsychologie*” dizendo ainda que, além do elemento sintético necessário para se conceberem leis históricas, devemos considerar o que está contido “não só na natureza da alma, mas [também] (...) na natureza da construção da sociedade e do Estado, na natureza do dinheiro (...), na natureza humana (...)” (*GS VI*, pp. 43-44).

agir e o orientam, seja coletiva ou individualmente, do ponto de vista moral, podem ser retirados do estudo da História ou da experiência humana em geral.

6. Parece-me ainda que as sínteses diltheyanas, como a tabela das virtudes de Aristóteles, relacionando regras com valores, são determinadas social e culturalmente. Se as formas do dever não são sempre e em todos os lugares iguais, os motivos ou conteúdos, que devem mover a vontade em uma relação com as formas e o mundo, também não o são (*GS VI*, p. 25).

7. Se a vontade, então, não pode ser motivada por um dever puramente abstrato, como o foi em Kant, para Dilthey ela deve ser motivada por outros elementos. A solução deve responder à dicotomia instaurada na análise da forma e do conteúdo da consciência moral. Dilthey procurou a solução nos motivos afetivos: na benevolência, o contato com o outro; na integridade, o compromisso, os direitos e os deveres; na perfeição, a força interior que leva o indivíduo a aperfeiçoar-se e constituir-se na comunidade como pessoa e cidadão. Dilthey não ficou na posição de Kant, como afirma Herfurth (1992); buscou transformá-lo, influenciado por Schleiermacher, ao dizer que “a razão é um fim formador ativo em nossa alma” (*GS VI*, p. 20, §2) e que os sentimentos estabelecem um sistema de fins na nossa essência, formando o que denomina de “nossa organização moral” (*GS VI*, p. 20, §3).

Assim, a eticidade, para Dilthey, só começa quando nosso fim interno, sob influência do pensamento, domina nossa vontade, construindo a unidade de nosso espírito agente (*GS VI*, p. 20, §5), “pois no pensamento está a trilha que conduz à realização da unidade da consciência moral. Através dele, somente, é que a vontade é atual para toda ação individual” (*GS VI*, p. 19, §3).

8. Devo admitir que Dilthey não examinou suficientemente o sentimento de respeito que, como bem salientaram Hamm (2003) e Chagas (2007), na esteira de Heinrich (1973), seria a resposta de Kant para o problema da motivação moral. Como se sabe, Kant havia reconhecido que “a mera consciência intelectual não conteria a força motora capaz de tornar eficiente a consciência da lei moral” em carta a Marcus Herz de 1773 (Chagas, 2007, p. 2).²⁵ Esse fato poderia, contudo, por si só, ter

²⁵ Em minha opinião, entretanto, poder-se-ia concluir que o sentimento de respeito continua a ser um mais problema do que uma solução, porque, além de representá-lo em definições por vezes incompatíveis (Hamm, 2003, p. 79), Kant acaba nos deixando a dúvida se ele é causa ou efeito da lei moral. Ultrapassa o âmbito deste trabalho desenvolver esse argumento.

justificado o empreendimento de Dilthey em buscar uma abordagem da ética que tivesse uma base motivacional fora da razão.

Referências bibliográficas

- ARISTOTELES. *Die Nikomachische Ethik*. Trad. Olof Gigon. Zürich/München: Artemis/dtv. 1991.
- BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- CHAGAS, F. C. “O problema da motivação moral em Kant”, *Kant e-prints*. Série 2, v. 2, n. 1, pp. 1-15, jan-jun 2007.
- DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*. Hamburg: Felix Meiner, 1992. (Ed. Bilíngue: Latim-Alemão).
- DI NAPOLI, R. B. *Ética e compreensão do outro*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- DIETRICH, R. *Die Ethik Wilhelms Diltheys*. Gießen, 1937. Tese de doutorado.
- DILTHEY, W. “Kritik der ethischen Principien Schleiermachers”. In: *Gesammelte Schriften* Vol. 14. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1985. pp. 339-357.
- _____. “System der Ethik”. In: *Gesammelte Schriften* Vol. 10. 4. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1981.
- _____. “Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat”. In: *Gesammelte Schriften* Vol. 5. 8. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1990. pp. 31-73.
- _____. “Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins”. In: *Gesammelte Schriften* Vol. 6. 6. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1978. pp. 1-55.
- DORNER, A. “Geleitwort”. In: SCHLEIERMACHER, F. *Werke*. ed. por O. Braun e J. Bauer. Hamburg: Felix Meiner, 1927.
- HAMM, C. “Princípios, motivos e móbeis da vontade na filosofia prática kantiana”. In: DI NAPOLI, R. B et al. (orgs.), *Ética & justiça*. Santa Maria: Palotti, 2003. pp. 67-82.
- HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 7. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- HEINRICH, D. “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”. In: PRAUSS, G. (org.). *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, pp. 223-254.
- HERFURTH, T. *Diltheys Schriften zur Ethik: Der Aufbau der moralischen Welt als Resultat einer Kritik der introspektiven Vernunft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.
- HÖFFE, O. “Ethik des kategorischen Imperativs”. In: PIPER, A. (ed.). *Geschichte der neueren Ethik*. Tübingen/Basel: Franke, 1992a. v. 1, pp. 124-150.
- _____. “Methoden der Ethik”. In: *Lexikon der Ethik*. 4. ed. München: Beck, 1992. pp. 181-185.
- HUME, D. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- JORGENSEN, P. H. “Sein und Sollen”. In: JORGENSEN, P. H. *Die Ethik Schleiermachers*. München, 1959. pp. 142-167.
- KANT, I. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. 11. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. 11. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. 11. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- KERSTING, W. “Pflicht”. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1989. v. 7, pp. 405-433.
- KROSS, M. “Kritik der ethischen Vernunft: Zu Wilhelm Diltheys Vorlesung ‘System der Ethik’ aus dem Jahre 1890”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. v. 9, pp. 235-269, 1995.
- PALACIOS, J. M. “La esencia del formalismo ético”, *Revista de Filosofía*, v. 4, n. 6, pp. 335-349, 1991.
- PATON, H. J. “Achtung”. In: *Der kategorische Imperativ: Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Berlin: W. de Gruyter, 1962. pp. 63-70.

- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- RADEKER, M. “Einleitung des Herausgebers: Das System Schleiermachers”. In: DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften XIV (Leben Schleiermachers II: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. pp. xxv-liv.
- SCHILLER, F. “Über Anmut und Würde”. In: *Werke*, 1966.
- SCHLEIERMACHER, F. D. *Ethik (1912/13)*. Hamburg: F. Meiner, 1990.
- SCHOLTZ, G. “Ethik [Schleiermachers]”. In: *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1984. p. 114-126.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. In: *Sämtliche Werke*. 4. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993b. v. 1.
- _____. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: *Sämtliche Werke*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993a. v. 3.
- _____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über die Ethik*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

Resumo: O artigo propõe-se a apresentar e explicar três críticas de W. Dilthey à teoria moral kantiana com relação à motivação moral. Pelas duas primeiras críticas, que atingem a forma da consciência moral ou o aspecto puramente formal e lógico do dever em Kant – sua universalidade e validade universal –, Dilthey reformula a moral de Kant, reinterpretando o conceito de *dever* e a sua aplicação. O dever é definido por meio de sínteses que devem corresponder às diferentes formas de obrigação. Elas são modos práticos de comportamento de nossa vontade em sua relação com a moral, na medida em que elas se relacionam com o mundo dos valores. As sínteses seriam as novas formas de relacionar os imperativos da vontade com elementos materiais trazidos pelos valores morais. Na terceira crítica, Dilthey faz uma análise do conteúdo da consciência moral, mostrando que a vontade, se não pode ser motivada por um dever puramente abstrato, como o foi em Kant, precisa de outros motivos como a benevolência, a integridade e a perfeição.

Palavras-chave: motivação moral, dever, consciência moral, W. Dilthey, I. Kant.

Abstract: The present work aims at presenting and explaining the three criticisms of W. Dilthey on the Kantian moral theory concerning moral motivation. Regarding the first two criticisms, which reach the form of moral consciousness or the purely formal and logic aspect of Kant's moral obligation – his universality and universal legitimacy, Dilthey reinvents Kant's principles reinterpreting the concept of *moral obligation* and its enforcement. The moral obligation is defined by means of syntheses which must correspond to the different sorts of obligation. These syntheses are practical ways of behavior of our will when connected with morality, as they relate to the world of values. The syntheses would be the new ways of relating the imperative will to material elements brought by moral values. In the third criticism, Dilthey analyzes the content of moral consciousness, showing that will can't be motivated by a purely abstract moral obligation, as in Kant, it needs other motives such as benevolence, integrity and perfection.

Keywords: moral motivation, moral obligation, moral consciousness, W. Dilthey, I. Kant.

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 por email, 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 negrito, itálico, sobrescrito, subscrito. 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/espaco/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 pareceristas 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

