REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

volume 2 número 1

Artigos

Breve consideração sobre o problema da tese da aprioridade do espaço e do tempo
Prof. Dr. Juan A. Bonaccini

Uma tipologia do amor na filosofia kantiana
Maria de Lourdes Borges

Por que a reflexão transcendental é um dever?
Vera Cristina de Andrade Bueno

Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da Filosofia crítica?
Julio Cesar Ramos Esteves

Kant, crítico de Herder
Inácio Helfer

O mal radical e a possibilidade da conversão ao bem
Edgard José Jorge Filho

O princípio de bivalência e do terceiro excluído em Kant
Zeljko Loparic

Moral y derecho en la filosofía jurídico-política kantiana
María José Rossi

Resenha

Pierre Kerszberg, *Critique and Totality*
Prof. Nythamar Fernandes de Oliveira

Studia Kantiana

volume 2 número 1

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

volume 2 número 1
setembro de 2000
ISSN 1518-403X

Editor

Ricardo Terra
(Universidade de São Paulo)

Editor administrativo

Luiz Carlos P. D. Pereira
(Universidade Federal do Rio de Janeiro/
Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro)

Comissão editorial

José Henrique Santos
(Universidade Federal de Minas Gerais)

Valério Rohden
(Pesquisador – CNPq)

Zeljko Loparic
(Universidade Estadual de Campinas)

Conselho editorial

Antonio Marques
(Universidade de Lisboa)

Balthazar Barbosa Filho
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Christian Hamm
(Universidade Federal de Santa Maria)

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)

Marco Zingano
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

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)

Vera Cristina Andrade Bueno
(Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro)

Endereço para correspondência

Ricardo R. Terra

Depto. de Filosofia da FFLCH da USP
Av. Prof. Luciano Gualberto 315
05508-900 São Paulo SP
tel (011) 38183761 fax (011) 2112431
e-mail: ricardor@usp.br

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

**volume 2 número I
setembro de 2000
ISSN 1518-403X**

Nota de apresentação

O segundo número de Studia Kantiana ainda publica parte dos trabalhos apresentados no II Congresso Kant Brasileiro, realizado em Itatiaia, RJ, em dezembro de 1997.

Entrementes o Prof. Dr. Luiz Carlos P. D. Pereira, em razão de inúmeros encargos, solicitou sua substituição como Editor-executivo da revista. Já a partir deste número assume como Editor o Prof. Dr. Ricardo Terra, da Universidade de São Paulo. A Sociedade Kant Brasileira expressa ao ex-Editor, que continua Coordenador de Publicações desta entidade, o reconhecimento pelo seu admirável desempenho, na plena certeza de que o novo Editor saberá consolidar o empreendimento, que já alcançou uma ilimitada acolhida.

Gostaríamos de agradecer o fundamental apoio da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro para a publicação do segundo número da Studia Kantiana.

Prof. Dr. Valério Rohden

Presidente da Sociedade Kant Brasileira

Studia Kantiana

volume 2 número 1
setembro de 2000
ISSN 1518-403X

Artigos

7 **Breve consideração sobre o problema da tese da aprioridade do espaço e do tempo**
Prof. Dr. Juan A. Bonaccini

19 **Uma tipologia do amor na filosofia kantiana**
Maria de Lourdes Borges

35 **Por que a reflexão transcendental é um dever?**
Vera Cristina de Andrade Bueno

53 **Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da Filosofia crítica?**
Julio Cesar Ramos Esteves

71 **Kant, crítico de Herder**
Inácio Helfer

87 **O mal radical e a possibilidade da conversão ao bem**
Edgard José Jorge Filho

105 **O princípio de bivalência e do terceiro excluído em Kant**
Zeljko Loparic

139 **Moral y derecho en la filosofía jurídico-política kantiana**
María José Rossi

Resenha

153 **Pierre Kerszberg, *Critique and Totality***
Prof. Nythamar Fernandes de Oliveira

Breve consideração sobre o problema da tese da aprioridade do espaço e do tempo

Prof. Dr. Juan A. Bonaccini
(UFRN/UFPB)

Em outro trabalho recente[1] foi feito um exame pormenorizado das razões apresentadas por Kant em favor da chamada tese da incognoscibilidade das coisas em si (TI), a qual, como se sabe, constitui a espinha dorsal do Idealismo Transcendental[2]. Argumentou-se, dentre outras coisas, que a referida tese é justificada inicialmente na Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*[3] como uma conseqüência de outra, a saber, a tese da não-espácio-temporalidade das coisas em si (TNET)[4]. Isto implica dizer, por outras palavras, não somente que o conceito de coisa em si é derivado negativamente do conceito de fenômeno, mas ainda que a força da demonstração repousa na força da tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo (TIT): se espaço e tempo *não* fossem transcendentalmente ideais, ou seja, se não fossem intuições puras perfazendo a forma da nossa sensibilidade, eles poderiam tanto ser conceitos gerais relativos às coisas em si, expressando as relações que elas mantêm entre si (Leibniz), quanto coisas reais em si ou propriedades das mesmas (Clar-

1 Bonaccini, (1997). Vide também (1998).
2 Ibidem (1997), Segunda Parte, Cap. 1. Cf. Paton (1951: II, 462), Strawson (1966: 21ss,38ss) Buroker (1991: 315), Allison (1983: 3-16).
3 Kant (1976).
4 Bonaccini (1997: 177-8,205n5) e (1998). Autores como Allison (1983: 102-03,112/237-241), Baum (1991:72ss), Buroker, (1981: 99-100), Frangiotti (1994:141ss), Meerbote (1974: 169ss) e Rogerson (1993: 3) concordam em seu sentido eminentemente negativo.

ke/Newton)[5]; nesse caso, porém, não se poderia defender a TNET com sucesso, posto que ela pressupõe por sua vez a TIT: as coisas não poderiam ser nem espaciais nem temporais em si mesmas (TNET), *porque* espaço e tempo são *formas puras da intuição* e *condições subjetivas da nossa sensibilidade* (TIT). *Se* a TIT e TNET valem, *então* não podemos conhecer as coisas em si, reza o argumento, dado que *unicamente* podemos conhecer qualquer coisa *sob* as condições do espaço e tempo e as coisas em si são as coisas consideradas *em abstração* dessas condições (TI)[6]. Donde se pode depreender que a TIT aparece como uma *alternativa* que supõe por sua vez ter demonstrado o fracasso das teses apresentadas por newtonianos e leibnizianos acerca do estatuto espaço e do tempo[7]. Assim, se esse "fracasso" não ocorresse, não seria forçoso que espaço e tempo fossem intuições puras perfazendo a forma da nossa sensibilidade, pois qualquer fraqueza na força da TIT redundaria em não poder derivar-se TNET, nem a TI desta última, e então o Idealismo Transcendental ruiria[8]. O argumento explorado naquele trabalho (Bonaccini, 1997) deixava isso claro ao mostrar que *uma* das inferências que Kant efetua para demonstrar a TIT compromete toda a demonstração[9].

A questão que se coloca não é de pouca monta: com as razões que oferece para dar sustento à TIT Kant pretende argumentar com sucesso contra as concepções do espaço e do tempo de Leibniz e Newton. Mas se não fosse bem-sucedido seria incapaz de demonstrá-la. Impor-se-ia assim, aparentemente, mais uma conseqüência: *seria perfeitamente possível*, pelo menos em princípio, *que a concepção de espaço e tempo de Newton ou de Leibniz (ou mesmo outra concepção alternativa à de Kant), pudesse ser sustentada sem ter de pagar o ônus cobrado pelo Idealismo Transcendental.* Seria possível admitir então não somente que em algum sentido podemos conhecer coisas consideradas em si mesmas, independente das condições subjetivas que perfazem a estrutura da nossa percepção, mas ainda e sobretudo: que espaço e tempo não são meras condições formais ou epistêmicas da sensibilidade.

É justamente por isso que o argumento segundo o qual Kant não argumentou com sucesso contra Leibniz e Newton em favor de TIT

deveria ser aprofundado[10]. Aqui, entretanto, só se pode apresentar um sumário do mesmo.

De início cabe indagar: o que é afirmado pela tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo? Que espaço e tempo não podem ser coisas em si nem suas propriedades, nem tampouco conceitos gerais acerca de suas relações, porque são intuições a priori que exprimem a forma pura da nossa sensibilidade e operam como condições necessárias da possibilidade dos sentidos (externo e interno), servindo por isso de fundamento a certos conhecimentos sintéticos a priori. Essa tese é defendida por Kant sobretudo na Exposição Transcendental, que pressupõe notoriamente a validade dos resultados da Exposição Metafísica. Ora, o

5 Cf. Kant (1976: A23/B37-8); Leibniz (1979: 174ss, 187ss,193ss); Newton (1966: I, 6) e (1979: 8-13). Allison mantém uma interpretação diferente, em franca polêmica com Paton (1983: 81ss).

6 Assim Allison (1983: 241) e Prauss (1989: 34ss).

7 Isso fica claro não somente pelas alusões de Kant na Estética Transcendental (p. ex. em A23/B37-8; A26-7/B42-3; A30-1/B46-7; A32-3/B49; A44/B61-2; B71-2, etc.), mas pelas objeções que alguns autores, tanto contemporâneos de Kant como hodiernos ergueram, dentre as quais é famosa a chamada da "dritte Möglichkeit" ou "dritte Alternative" (H. A. Pistorius, J. Maass, A. Trendelenburg, etc.), hoje conhecida como o problema da "neglected alternative". Sobre este último aspecto vide: Allison (1983: 81ss,111ss); Baum (1994: 63ss); Bonaccini (1997: 179-188); Buroker (1981: 93ss) e (1991: 315-39); Guyer (1993: 362ss); Vaihinger (1922: II, 132,134ss, 143ss, 290-326); Falkenstein (1989: 267ss).

8 Bonaccini (1997: 171-197). Uma apresentação sumária desta linha de argumentação encontra-se em Bonaccini, 1998. A ordem das razões no argumento kantiano segue uma estratégia que consiste numa série de teses que são provadas dedutivamente a partir de uma primeira, que é precisamente a tese da aprioridade. A seqüência das teses é a seguinte: aprioridade; singularidade; idealidade; não-espácio-temporalidade e incognoscibilidade das coisas consideradas nelas mesmas.

9 No "II Congresso Kant" (Itatiaia, RJ, dez/97) o Prof. H. Allison (Boston University) ergueu três objeções contra a versão deste argumento que foi lá apresentada (Bonaccini, 1998): a) não foi discutido o passo 1. da Exposição Metafísica do espaço e do tempo; b) Kant não precisaria provar que as alternativas de Leibniz e Newton são contraditórias, como fora alegado em 1998; c) o que significa 'transcendentalmente' senão "sob condição de"?, e se não é isso justamente o que é provado pelos passos 1. e 2. da Exp. Metafísica. Duas – (a) e (c) – já foram previstas de algum modo e respondidas (uma no próprio 1998, e ambas em Bonaccini, 1997). A outra – (b) – não parece invalidar o argumento, mas sua formulação em 1998, e por isso merece uma resposta mais aprofundada, que pretendemos oferecer aqui. Cf. a nota 20. Veja-se ainda Bonaccini (2000).

10 Considera-se metodologicamente, *em princípio*, que as teses pesadas por Kant nas exposições metafísica e transcendental são fiéis aos argumentos dos newtonianos e dos leibnizianos, e que as teses destes últimos são por sua vez fiéis a Newton e a Leibniz.

que prova para Kant esta última? Que espaço e tempo são intuições puras a priori (mas não intelectuais). Se ela o provar, Kant terá *subsídios* para dizer que essas intuições são as formas puras da sensibilidade que permitem fundamentar a possibilidade de certos conhecimentos sintéticos a priori, como p. ex. na Geometria. Como se vê, todo o argumento que serve de base à TIT vai ser decidido na Exposição Metafísica.

Tanto na Exposição Metafísica do espaço como na do tempo, apesar de suas diferenças entre si[11], o argumento pode ser resumido em duas teses fundamentais: a da aprioridade (TA) e a da singularidade (TS). Cada uma destas teses funciona simultaneamente como um contra-argumento face aos opositores de Kant e como premissa do argumento que sustenta a TIT. Com efeito, a TA quer demonstrar que espaço e tempo não são conceitos *empíricos* concernentes a coisas reais nem suas propriedades são abstraídas da experiência (posição análoga à de Newton/Clarke)[12],

11 Faz-se referência aqui principalmente à ed. B. Sobre as diferenças entre as ed. A e B, bem como sobre as diferenças entre a exposição metafísica do espaço e a exposição metafísica do tempo, vide Bonaccini (1997: 171-78,181-197).

12 Kant (1976: A23/B38), Newton (1966), Leibniz (1979: 176-185). Ainda que este ponto possa parecer controverso (sobre isso Vaihinger, 1922: II, 156ss, 368ss., 414ss.), há indícios de que Kant poderia ter compreendido Newton dessa forma a partir de certas afirmaçoes dos *Principia* e não somente via Clarke. Veja-se por exemplo o "Scholium" da oitava definição (VIII): "I. Absolute, true, and mathematical time, of itself, and from its own nature, flows equably without relation to anything external, and (...) is called duration (...): relative, apparent, and common time, is something sensible and external (whether accurate or unequable) measure of duration by the means of motion (...). (...) II. Absolute space, in its own nature, without relation to anything external, remains always similar and immovable. Relative space is some movable dimension or measure of the absolute spaces; which our senses determine by its position to bodies (...)" (Newton, 1966: 6). Em ambos os casos as passagens sugerem que podemos observar algo que é dito relativo e inferir ou abstrair a partir deste o que não pode ser observado, o que é dito absoluto. Veja-se ainda o comentário de F. Cajori (Newton, 1966, *Appendix*, p. 639s). Cf. a Terceira e a Quarta Réplicas de Clarke a Leibniz (Leibniz, 1979: 179ss., 187ss) e Broad (1981: 158-161). Isto não exclui que Kant *também* pudesse ter por alvo Locke ou Hume, já que o ataque dirige-se a uma tese empirista, e não leibniziana, como pensaram Caird, Vaihinger, Cohen, Erdmann (Vaihinger, 1922: II, 156s.), e mais recentemente Allison (1983: 84). As explicações de Kant no § 7 da Estética, à luz das questões colocadas em B37 mostram que aqui a discussão é com Leibniz e Newton, e não só com Leibniz, como parece defender Allison. Se a discussão é com ambos, e se os passos que discutem a TS são claramente contra os leibnizianos, os passos 1. e 2. só podem ser contra Newton e os newtonianos.

mas *representações necessárias a priori*; e a TS quer demonstrar que, se bem que espaço e tempo sejam representações a priori, todavia não são *conceitos* discursivos ou universais acerca das relações entre as coisas (posição análoga à Leibniz[13]), mas *intuições* puras a priori. Assim, se é lícito dizer que todo o argumento se decide na Exposição Metafísica, também é lícito dizer que o seu nervo está na TA. Posto que mesmo na hipótese de que a alegação que suporta a TS fosse válida, a TS seria *insuficiente* para provar que espaço e tempo são intuições *a priori.* Porque supondo que a TS fosse um bom argumento para provar que não são conceitos por serem representações singulares[14], e portanto intuições, sempre se poderia alegar com toda razão que *sem a TA estas intuições bem poderiam ser empiricamente dadas ou abstraídas da experiência.* Isso seria suficiente para que a TIT não se sustentasse. Cabe portanto examinar brevemente a TA[15].

Kant sustenta a TA com duas alegações (1. e 2.)[16]: 1) espaço e tempo não poderiam ser conceitos empíricos abstraídos da experiência das coisas porque sempre devemos pressupô-los de antemão para fazer a

13 Leibniz, Terceira Carta a Clarke, §§4-6 (1979: 176-7), Quinta Carta a Clarke, §§ 26ss (Ibidem, p. 197ss). Sobretudo o § 47 (Ibid., p. 201).

14 Nos passos 3. e 4. do espaço e 4. e 5. do tempo. Vale lembrar que para Kant conceitos não são representações singulares, mas universais. Vide a *Logik* (Jäsche) (Kant,1982: VI, 521). Cf. Allison (1983: 90ss) e Frangiotti (1994: 141-44).

15 O Prof. Guido de Almeida levantou uma objeção contra este argumento na VIII Semana de Filosofia (Natal, UFRN, 23 a 27 de novembro de 1998), quando uma primeira versão do presente trabalho fora apresentada pela primeira vez: poderíamos resolver as dificuldades levantadas pela presente análise se admitíssemos que Kant, na verdade, já teria provado a tese da aprioridade em A20/B34, ao diferenciar a matéria da *forma* do fenômeno e "mostrar" que a última só pode ser dada *a priori*. Em resposta, devo dizer que no contexto da passagem Kant introduz *definições,* a partir das quais se deve operar daí em diante. Mas definições não são *demonstrações.* A formulação de Kant parece sugerir um argumento, após a frase "...nenne ich die Form der Erscheinung". Com efeito, a construção: "[D]da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen...so...die Form derselben muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereitliegen...", sugere uma dedução lógica. Porém, não apenas Kant está oferecendo definições que ninguém é obrigado a aceitar, notadamente um newtoniano ou um leibniziano, mas a alegação é praticamente uma *petitio* (cf. Vaihinger, II, 71): não é evidente que aquilo que organiza a "matéria" seja "forma", nem que esta seja a priori. Ambas as coisas requerem uma demonstração.

16 Kant (1976: A23-4/B38-9 e A30-1/B46).

experiência de qualquer coisa; 2) espaço e tempo são representações necessárias a priori, uma vez que podemos representá-los vazios de qualquer coisa mas não podemos representar qualquer coisa que não exista no espaço e no tempo.

O primeiro passo (1) não pode valer como um argumento por si só, pois a razão que apresenta constitui precisamente *o que devia provar*: que não é um conceito empírico, mas uma representação que precede as experiências (i.e. a priori). Não basta dizer que não é um conceito empírico *porque* é uma representação a priori. Do fato de ser preciso pressupor espaço e tempo para ter experiência de coisas não se segue necessariamente que eles sejam a priori no sentido kantiano. Segue-se apenas sua *prioridade empírica*. Como ainda não foram provadas nem a TIT, nem a TNET, nem a TI, nada impede considerar a possibilidade de que a experiência que se faz das coisas as evidencie sendo espácio-temporais em si[17]. Isso bastaria para explicar o porquê de ter que pressupor espaço e tempo *sem* ter que admitir a tese de Kant: visto que as coisas estão no espaco e duram ou variam no tempo, não é possível fazer quaisquer experiências das mesmas sem pressupor espaço e tempo em alguma medida. Isso significa que o passo (1) não é suficiente para provar a TA, razão pela qual, antes de ser considerado como uma petição ou como um argumento insuficiente, pode ser encarado como o mero enunciado da TA a ser provado em (2). Neste sentido, o "argumento" da aprioridade (TA) poderia ser formulado assim: a experiência só é possível sob condição da pressuposição do espaço e do tempo (1), *uma vez que* se trata de *representações necessárias a priori* (2). Resta saber se (2) pode alegar algo conclusivo em favor da TA, a saber, se oferece uma razão para que essa necessidade seja de caráter apodítico, i.e., *pura a priori*. A razão oferecida por Kant consiste em alegar que *se espaço e tempo não fossem representações necessárias a priori, então poderíamos imaginar objetos que não ocupassem espaço e não fossem submetidos ao devir do tempo do mesmo modo como podemos imaginar o espaço e o tempo vazios de objetos.* Com isto tem-se agora muito mais do que o enunciado da tese; tem-se um argumento. A questão é saber se funciona, porque o ponto alegado continua sendo o mesmo prefigurado em (1), qual seja, a pretensa "anterioridade" das representações sobre os objetos. Mas, será que basta alegar a impossibilidade de (seres racionais finitos) representar*mos* qualquer objeto fora do espaço e do tempo — ao mesmo tempo que podemos nos representar o espaço e o tempo sem objetos —, portanto a necessidade subjetiva de *nos* representar*mos* o espaço e o tempo "antes" dos objetos, para demonstrar que estes são "representações necessárias a priori"?

Para responder à questão é preciso distinguir primeiramente as **condições da definição** de uma representação "necessária a priori" (pura a priori) das **condições da demonstração** da mesma. Uma representação *só* será "necessária a priori" *se*, no mínimo[18], *for*: a) pura; b) universal; c) formal. Para *provar* que uma representação *é* "necessária a priori", porém, *é preciso* provar (no mínimo[19]): a) que ela é pura; b) que ela é universal; c) que ela é formal. Isto significa que para provar a TA é preciso que a razão oferecida em (2) dê conta de pelo menos estas três condições. Isto é, que a razão oferecida em (2) implique necessariamente a satisfação das condições a), b), e c). Mas parece que isto é impossível. De fato, da "necessidade" de *nós*, seres racionais finitos, "ter*mos* que pressupor" o espaço e o tempo, a qual se tornaria patente na "possibilidade de representar*mos*" espaço e tempo vazios de objetos *e* "na impossibilidade de representar*mos*" objetos que não sejam espácio-temporais, segue-se unicamente que *certos* seres *temos* uma necessidade *empírica* e *subjetiva* de experimentar as coisas "de antemão" no espaço e no tempo. Isso *não implica necessariamente* que espaço e tempo sejam representações formais, puras

17 Sigo aqui a estratégia adotada num outro trabalho (Bonaccini, 1999-2000) que apresenta uma versão melhorada do argumento apresentado antes (Bonaccini, 1997b). De resto, um defensor da "neglected alternative" num sentido forte poderia ainda retrucar que nem a TI, nem a TNET, nem a TIT são suficientes para eliminar a possibilidade de coisas em si espácio-temporais.

18 Para o presente escopo não é preciso elencar todas exaustivamente, pois mesmo que se esquecesse alguma, bastaria que alguma destas três condições mínimas não fosse prenchida para que Kant não provasse a TA.

19 No caso em questão, ainda teria que ser provado que se trata mesmo de uma representação (face aos defensores da tese do espaço absoluto).

e universais. Prova de que essa "necessidade" não implica *forçosamente* nenhuma dessas condições mínimas, somente sob as quais podemos dizer que X e Y (i.e. "espaço" e "tempo") são Z (i.e. "representações necessárias a priori"), é a possibilidade de voltar contra Kant o seu próprio argumento: pode-se dizer coerentemente que se as coisas em si fossem espácio-temporais ou se o espaço e o tempo fossem entes reais neles mesmos *também* teríamos que pressuppor o espaço e o tempo de antemão para fazer a experiência de qualquer coisa e não poderíamos nos representar nada fora do espaço e do tempo, ainda que pudéssemos *mediante abstração* imaginar um espaço e um tempo em geral vazios. O que acarreta necessariamente que (2) não pode provar a TA por não implicar necessariamente a), b), c). Pelo menos fica evidenciado que a condição a) não foi satisfeita porque o argumento serve apenas para atestar a prioridade das representações em questão, não sua aprioridade. Donde se segue, em última instância, que Kant apresenta *outra* alternativa, mas *não prova* contra Leibniz e Newton que a sua é a melhor[20]. Isto se deve a que o princípio que deveria fundamentar a tese da aprioridade (de cujo sucesso depende a validade da TIT, da TNET, e da TI) não pode desempenhar sua função com êxito.

20 Com esta formulação está apresentada a estratégia de resposta à objeção (b) do Prof. Allison, mencionada na nota acima. Com relação às outras duas, a objeção (a) não é justa, porque o primeiro argumento *foi discutido* em 1998, ainda que brevemente, mostrando-se sua dependência com relação ao segundo, e sua insuficiência por si só para provar o que Kant precisa nesse passo. Quanto à objeção (c), ela *seria* justa, *caso não se tivesse mostrado com boas razões que Kant só pode provar que espaço e tempo são "condições epistêmicas"*, para usar uma expressão cara a Allison (1983: 10), *se e somente se for provada a* TIT. Mas visto que esta tese depende logicamente da TA, que é precisamente a que possui um fundamento de prova insuficiente, percebe-se que a objeção (c) ignora o *punctum quaestionis*.

Referências

ALLISON, H. E. (1983) Kant's Transcendental Idealism. *An Interpretation and Defense*. New Haven/London: Yale University Press.

BAUM, M. (1991) "Dinge an sich und Raum bei Kant", in: Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses (Kürfurstliches Schloss zu Mainz, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn: Bouvier.1991), Sektion B/II.1, pp. 63-72.

BONACCINI, J. A. (1997) O conceito de coisa em si no idealismo alemão. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro,1997.

—. (1998) "Concerning the Relationship Between Non-Spatiotemporality and Unknowability of Things in Themselves in Kant's *Critique of Pure Reason*", trabalho apresentado no *II Congresso Kant Brasileiro* (Itatiaia, RJ, 7 a 11 de dezembro de 1997) e no *Twentieth World Congress of Philosophy* (Boston: MA, USA, August 10th-16th, 1998), publicado *On Line* nas atas deste último congresso (http://www.bu.edu/wcp/Papers/ModeBona.htm).

—. (2000), "A Short Account of the Problem of the Apriority of Space and Time", in: Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin, W. de Gruyter, 2000 (no prelo).

BROAD, C.D. (1981), "Leibniz Last Controversy with the Newtonians", in: R. S. Woolhouse (Ed.) (1981), Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science, New York: Oxford University Press, pp. 157-74.

BUROKER, J.V. (1991) "The Role of Incongruent Counterparts in Kant's Transcendental Idealism", In: J. Van Cleve & R. E. Frederick (Editors) The Philosophy of Right and Left. *Incongruent Counterparts and the Nature of Space*. Dordrecht: Kluwer Ac. Publ., pp. 315-339 (agradeço esta valiosa referência bibliográfica à solicitude de um colega da UFRGS, o Sr. Rogério Passos Severo).

—. (1981) Space and Incongruence. *The Origins of Kant's Transcendental Idealism*. Dordrecht: Reidel.

FALKENSTEIN, L. (1989) "Kant's Argument for the Non-spatiotemporality of Things in Themselves", in: Kant-Studien 80, pp. 265-83.

FRANGIOTTI, M.A. (1994) "The Ideality of Time", In: Manuscrito, a. XII, v. 2, pp. 135-58.

GUYER, P. (1987) Kant and the Claims of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, I. (1976) Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymond Schmidt. Hamburg: F. Meiner. 1930/Durchgesehener Nachdruck von 1976.

—. (1982) Werkausgabe in zwölf Bänden. 3. Auflage. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt a/M: Suhrkamp.

LEIBNIZ, G.W. von. (1979) Correspondência com Clarke. Tradução e Notas de C. Lopes de Mattos. São Paulo: Abril/Col. "Os Pensadores",

pp. 167-232.

MEERBOTE, R. (1974) "The Unknowability of Things in Themselves", In: L. W. Beck (Editor) Kant's Theory of Knowledge. Dordrecht: Reidel, pp 166-174.

NEWTON, I. (1966) Mathematical Principles of Natural Philosophy and his Sistem of the World. Translated by Florian Cajori. Berkeley: University of California Press. (2 Vol.).

—. (1979) Princípios Matemáticos de Filosofia Natural. Trad. (incompleta) de C. Lopes de Mattos e P. R. Mariconda, in: LEIBNIZ, G.W. von (1979), pp. 1-22.

PATON, H. J. (1951) Kant's Metaphisic of Experience: *A Commentary of the First Half of the* Kritik der reinen Vernunft. N. York: Macmillan. 2a. Ed. (2 Vol.).

PRAUSS, G. (1989) Kant und das Problem der Dinge an sich. 3. Aufl. Bonn: Bouvier.

ROGERSON, K. (1993) "Kantian Ontology", In: Kant-Studien 84, pp. 3-24.

STRAWSON, P. H. (1966) The Bounds of Sense. *An Essay on Kant's Critique of Pure Reason.* London: Methuen &Co.

VAIHINGER, H. (1922) Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft (2 Vol.).

Resumo

O presente trabalho tem por alvo, em primeiro lugar, demonstrar que existe uma relação lógica e epistemológica essencial entre as teses kantianas da incognoscibilidade, da não-espácio-temporalidade e da idealidade transcendental do espaço e do tempo na Estética Transcendental da Crítica da razão pura. Em segundo lugar, sustenta que as três teses em questão dependem lógica e epistemicamente do sucesso da exposição metafísica do espaço e do tempo. Em terceiro, que o nervo do argumento na exposição metafísica reside na chamada tese da aprioridade do espaço e do tempo. Por fim, os textos em questão são analisados para demonstrar que o argumento de Kant é insuficiente para provar a tese da aprioridade frente a newtonianos e leibnizianos.

Abstract

In the present paper is defended first the thesis there exist a logical and epistemic relationship among the Unknowability, the Non-spatiotemporality and the Transcendental Ideality Theses in the Transcendental Aesthetic of the *Critique of Pure Reason.* It is argued then, on the one hand, that all of them depend epistemically and logically on the success of the metaphysical expositions of space and time, and on the other that the strenght of the whole argument in the metaphysical expositions is grounded on the Apriority Thesis. Finally, the texts of the metaphysical expositions of space and time are analyzed and is maintained that the argument for the Apriority Thesis could not prove what Kant needs to in order to prove that his thesis is better than the Newtonian and the Leibnizian ones.

Uma tipologia do amor na filosofia kantiana

Maria de Lourdes Borges
UFSC

1) O amor-simpatia da *Fundamentação*[1]

A simpatia ou compaixão pela sorte alheia, enquanto um dos sentimentos que leva a beneficência, é tematizada no já conhecido exemplo da *Fundamentação.* Ao explicar em que consiste a diferença entre agir conforme o dever e por dever, Kant nos apresenta o interessante exemplo do filantropo, distinguindo aquele que possui um "íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta" do que faz caridade por dever:

> "Admitindo que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda compaixão pela sorte alheia, e que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia o não tocava porque estava bastante ocupado com a própria; se agora, que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a ação sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral." (G, 4:398)

1 Tomaremos simpatia como tradução para *Teilnehmung*, ao invés de compaixão, visto que esta refere-se principalmente ao partilhar da dor alheia, enquanto o termo simpatia é mais abrangente, referindo-se tanto à participação na alegria, quanto na dor de outrem.

Podemos distinguir claramente neste caso uma ação realizada conforme o dever da realizada por dever, a primeira é a realizada pelo filantropo simpático à miséria alheia; a segunda, realizada pelo filantropo insensível ao sofrimento de outrem. A diferença entre uma e outra é que o móbil da primeira são inclinações sensíveis, enquanto a segunda é realizada pelo respeito à lei. Kant considera que, se a compaixão pela sorte alheia for um móbil da ação, não há nesta verdadeiro valor moral. Se nós considerarmos esse exemplo à luz da história da Filosofia, vemos que ele é claramente provocativo. Afirmar que a ação benevolente do homem que não é tocado pela miséria alheia é exatamente aquela que possui valor moral obviamente acentua a diferença de Kant com os empiristas, tais como Hume e Hutcheson, os quais atribuem, ao sentimento natural da simpatia ou compaixão, o papel de móbil virtuoso.[2]

Ainda que, aparentemente, o exemplo do filantropo na Fundamentação indique que a mera presença de sentimentos morais torne uma ação correta moralmente sem valor, a análise de comentadores, tais como Barbara Herman e Christine Korsgaard concedem que a mera presença da simpatia não torna uma ação sem valor moral, desde que o respeito tivesse sido um móbil suficiente para a realização da ação. Herman considera que não seria defensável a idéia de que a ausência de inclinações fosse uma condição necessária para a moralidade de uma ação: "A aparente conseqüência desta visão.... seria no mínimo perturbadora, enquanto ela consideraria uma ação por dever realizada de forma ressentida ou com rancor preferível a um ato similar realizado com afeição e prazer".[3] Korsgaard igualmente sustenta que, quando a simpatia estiver presente, mas a pessoa for motivada de forma suficiente pelo dever, sua ação tem valor moral e "inclusive sua simpatia inata contribuirá para o prazer que ela terá com a ação".[4]

A tese defendida, tanto por Herman quanto por Korsgaard — qual seja, que se a simpatia não é o móbil de uma ação moral, a mera presença desta não diminui o valor moral de uma ação — é corroborada pela diferença que Kant estabelece entre o princípio da utilidade e o apreço de Hutcheson à simpatia enquanto sentimento moral. Na *Fundamentação*, ao analisar o papel da simpatia em Hutcheson, Kant defende que esse sentimento é mais próximo da moralidade do que o princípio da utilidade, que apenas nos ensinaria a calcular melhor. Ainda que ambos sejam princípios empíricos e não forneçam a adequada pureza e formalidade de um princípio moral, ao menos o sentimento moral "apresenta à virtude a honra de atribuir a ela, imediatamente, o prazer e a estima que temos", ao invés de admitir "que não é pela sua beleza, mas pelas suas vantagens que estamos a ela ligados". (G, 4:443)

Na *Crítica da Razão Prática*, a necessidade de fundar a moralidade num princípio prático não-material leva, obviamente, à recusa do papel de móbeis morais aos sentimentos tais como amor, benevolência e simpatia. O objetivo nesta obra é provar, ao menos a possibilidade da razão ser capaz de nos constranger a agir moralmente, a despeito de bons ou maus sentimentos e nos dar a forma de tal princípio prático. Provar que a razão pura pode ser prática é provar que ela pode, sozinha, determinar a vontade. Nós falharemos em prová-lo, caso a vontade seja sempre dependente de condições empíricas. Se a vontade provar que é sempre fundada em sentimentos ou paixões, isto significaria que a razão pura não pode ser prática e que a causalidade de liberdade é impossível. Tanto a *Fundamentação,* quanto a *Crítica da Razão Prática* têm como objetivo a obtenção do imperativo categórico ou da lei moral, respectivamente, numa tentativa de provar que a razão pode determinar a vontade, sem o auxílio móbeis empíricos. Neste contexto, compreende-se a crítica à simpatia e sentimentos benevolentes em geral, visto que estes

2 Hume duvida inclusive da existência de uma criatura, na qual a simpatia estivesse completamente ausente, a qual ele denomina um "monstro de fantasia". "Pode-se mesmo dizer que não há tal humana criatura, para quem a aparência de felicidade não provocasse prazer (onde não houvesse lugar para inveja ou vingança), e a aparência de sofrimento, inquietação". Hume, D., *An Essay Concerning the Principles of Morals*, ed. J.B.Schneewind, Indianópolis, Hacket Publishing Company, 1983, p.52.

3 Herman, B. *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, Cambridge Univeristy Press, 1993, p. 1.

4 Korsgaard, C. *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge university Press, p.59.

seriam empíricos e contingentes, não podendo ser tomados como fundamento de determinação da vontade, tanto objetivo (motivo), quanto subjetivo (móbil), sendo, portanto, inapropriados para a moralidade fundada na razão.

A mesma simpatia que não possuía valor moral intrínseco na *Fundamentação*, aparece na *Doutrina da Virtude* como um sentimento de prazer e desprazer que deve ser utilizado para promover a benevolência, podendo-se constituir num móbil.

> "A alegria por simpatia [*Mitfreunde*] e compaixão (*sympathia moralis*) são sentimentos sensíveis de prazer e desprazer (os quais são chamados de estéticos) em relação ao estado de alegria e dor de outrem. A natureza implantou em nós a receptividade a estes sentimentos. Mas usá-los para promover a benevolência ativa e racional é ainda um dever particular, mas apenas condicional, chamado dever de humanidade (*humanitas*)." (MS, 6:456)

Nesta citação, Kant admite explicitamente a possibilidade do uso da simpatia como um incentivo, um meio para ativar ações benevolentes. Mais do que isso, usar sentimentos sensíveis é um dever chamado dever de humanidade. Parece-nos que somos confrontados com uma modificação na compreensão do papel da simpatia como móbil. Haveria realmente uma mudança na ótica kantiana quanto ao papel dos sentimentos de simpatia nos anos 90, em textos tais como a *Doutrina da Virtude* (1797)?

2) O amor na Doutrina da Virtude

O próprio Kant admite que uma *Doutrina da Virtude*, como parte de uma metafísica dos costumes, deve poder admitir um sistema de conceitos independentes da intuição empírica:

> "Se há uma filosofia sobre algum objeto (um sistema de conhecimento racional a partir de conceitos), então deve haver para esta filosofia um sistema de conceitos racionais puros, independentes de toda condição da intuição, isto é, uma metafísica." (MS, 6:375)

O filósofo que quer construir uma metafísica dos costumes procura conceitos puros racionais, independentemente de condições empíricas. Para ser fiel ao espírito da *Metafísica dos Costumes*, nós deveríamos obter, na *Doutrina da Virtude*, um sistema a partir de conceitos puros racionais:

> "Se renunciarmos a este princípio e, para determinar os deveres, partimos do sentimento patológico, ou puramente estético, ou ainda sentimento moral (prático-subjetivo, ao invés de objetivo), ou seja, partirmos da matéria da vontade, da finalidade, e não da forma da vontade, ou seja, da lei, para determinar a vontade: então não encontraremos nenhum fundamento metafísico para a Doutrina da Virtude, pois o sentimento, independentemente do que o provoca, é sempre físico" (DV, 6:376)

Uma Doutrina da Virtude, sendo parte de uma metafísica dos costumes, não pode ser fundamentada em sentimentos, visto que sentimentos são sempre físicos, relacionados à dor e ao prazer. Apesar deste alerta feito no *Prefácio*, encontramos o dever de amar como um primeiro capítulo (*Do dever de amar a outros homens*) da primeira seção *(Dos deveres do homem em relação aos outros como homens*) da segunda parte *(Dos deveres de virtude em relação a outros homens*) da *Doutrina da Virtude.* Como podemos inserir o amor nesta obra que não pretende determinar deveres a partir de sentimentos patológicos, estéticos ou morais? Um outro problema que aqui ocorre é a possibilidade de uma construção a priori que contenha uma teoria da virtude, pois virtude é usualmente definida como algo que pertence ao domínio dos costumes. Aristóteles define virtude como uma *héxis proairetiké*, ou seja, um costume de agir delibera-

damente. Se aceitarmos esta definição, uma teoria das virtudes pertenceria ao domínio prático-técnico. Mas Kant parece procurar introduzir uma metafísica dos costumes no domínio prático puro. É este realmente o caso?

Para responder a esta questão, será necessário compreender corretamente a concepção de uma metafísica dos costumes como aquela doutrina que contem em si princípios de aplicação da lei universal à "natureza particular dos seres humanos, à qual é conhecida somente pela experiência". (MS, 6:217) O outro lado da metafísica dos costumes é uma antropologia prática, a qual refere-se às condições humanas da aceitação ou rejeição da lei moral. Isso não significa, alerta Kant, "que uma metafísica dos costumes deve ser baseada numa antropologia", mas "que deve ser aplicada a esta.". (MS, 6:217) Na *Fundamentação*, Kant distinguia nitidamente entre uma metafísica dos costumes, que nos dá "as leis de acordo com as quais tudo deve acontecer" e uma antropologia prática, que dá "as leis de acordo com a quais tudo acontece". (G, 4:388) Doze anos mais tarde, porém, a idéia de uma metafísica dos costumes inclui em si um certo conhecimento empírico sobre a natureza humana, sem a qual não seria possível determinar um sistema concreto de deveres para os seres humanos. Allen Wood analisa corretamente esse deslocamento na concepção de metafísica dos costumes que ocorre entre 1785 e 1797, no que toca a uma rígida separação entre a parte empírica e pura da ética:

> "Ao deslocar o conteúdo de uma metafísica dos costumes em direção ao empírico, Kant não está abandonando ou modificando sua tese fundamental de que o princípio fundamental da moralidade é totalmente a priori e não toma nada da natureza empírica dos seres humanos. Ele está apenas restringindo sua tese anterior de que uma metafísica dos costumes refere-se apenas 'à idéia e aos princípios de uma vontade pura possível e não as ações e às condições do querer humano em geral'. Em outras palavras, Kant não considera mais que a metafísica dos costumes é composta apenas por um conjunto de princípios morais puros. (...) Ela é, ao contrário, um sistema de deveres que resultam quando o princípio moral puro é aplicado à natureza empírica do homem."[5]

A aplicação dos princípios morais puros à natureza empírica do homem nos fornece as virtudes, definidas como fins que são, ao mesmo tempo, deveres. Kant enumera dois fins que se constituem em deveres: a própria perfeição e a felicidade alheia. Estes dois objetivos nos levam a dois diferentes tipos de deveres: os deveres do homem relacionados a ele mesmo, deveres do homem relacionados a outrem, entre os quais encontramos o dever de amar, que consiste em promover a felicidade de outrem. Todavia, este amor virtuoso não é um amor relacionado ao prazer da posse do outro, mas uma máxima de fazer o bem:

> "Não entendemos aqui o amor como **sentimento** (*Gefühl-ästhetisch*), isto é, como um prazer (*Lust*) experimentado pela perfeição de outros homens, não o compreendemos como **amor de satisfação** (*Liebe des Wohlgefallens*) (porque os outros não podem nos obrigar a ter sentimentos), mas deve ser concebido como uma máxima de **benevolência** (*Wohlwollen*) (enquanto prática), que tem como conseqüência a **beneficência** (*Wohltun*). (DV, 6:449) (grifo meu).

Kant refere-se, não ao amor de deleite (*amor complacentiae*), mas ao amor de benevolência (Wohlwollen, *amor benevolentiae*), visto que este poderia ser exigido como dever, mas não o primeiro, pois seria contraditório que alguém fosse obrigado a sentir prazer. O amor de benevolência, exatamente por não ser direto, admite algo próximo ao cultivo aristotélico, disposição que pode ser despertada pelo hábito. Kant escreve:

> "Desta forma, o dito 'ame o seu próximo como você mesmo', não significa que se deve imediatamente amá-los e, posteriormente, devido a este amor, fazer o bem para ele. Significa, ao contrário, que voce deve fazer o bem aos seres humanos, e sua beneficência produzirá amor com respeito a eles (como uma aptidão à inclinação em geral)." (DV, 6:402)

5 Wood, A, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 196.

Por esta razão, Kant procura distinguir a virtude do amor do amor que nos dá prazer ou satisfação, ainda que seja um prazer pela perfeição de outrem. Além disso, não podemos ter um dever de amar, se amor fosse entendido como um sentimento ou prazer, porque o dever não nos pode constranger a ter sentimentos, nem pode a lei moral nos obrigar a amar alguém.

O dever de amar deve ser entendido como uma máxima de benevolência, que consiste, não em querer o bem dos outros sem contribuir praticamente para isso, mas numa benevolência prática, ou beneficência, que consiste a propor-se como fim o bem do outro. A *máxima de benevolência* engendrará, por sua vez, os *deveres de beneficência* (dever de ajudar os necessitados a encontrar sua felicidade) e de *reconhecimento* (dever de honrar uma pessoa devido a um favor que recebeu) e de simpatia (*Teilnehmung*). Kant aceita que participar da dor ou da alegria de outrem é, sem dúvida, um sentimento, recaindo, aparentemente num fundamento de determinação prático material para a moralidade. A introdução do sentimento de simpatia deve ser, todavia, interpretado, não como um fundamento de determinação da ação, mas como um sentimento natural que nós devemos utilizar como meio para tornar efetiva a benevolência. Será nosso dever, portanto, cultivar em nós os sentimentos de simpatia, ainda que a lei moral não se ancore nesses, mas na pura razão.

Na *Doutrina da Virtude*, Kant nos apresenta uma teoria moral mais complexa sobre o papel dos sentimentos relacionados à simpatia. Ainda que a simpatia possa ser o móbil de uma ação moral (ou um incitamento ao amor prático), isso não significa que todo compartilhar de sentimentos é positivo. Podemos vê-lo na divisão da humanidade em *humanitas practica*, "a capacidade e a vontade de compartilhar os sentimentos dos outros", e *humanitas aesthetica*, "a receptividade, dada pela própria natureza, de sentir a alegria e a tristeza em comum com outros". (DV, 6:456) A primeira é desejável, mas não a segunda, porque a primeira é livre e depende da vontade, enquanto a segunda espalha-se naturalmente entre as pessoas "como a susceptibilidade as calor ou a doenças contagiosas". (DV, 6:457)

A razão do elogio à *humanitas practica* e crítica à *humanitas aesthetica* é que a compaixão, quando não acompanhada por uma ação prática, é uma forma de aumentar o mal no mundo. Se um amigo está sofrendo e eu não posso fazer nada para diminuir sua dor, não há tal dever de ser simpático aos seus sentimentos, porque isso apenas me faria aumentar o sofrimento e os males do mundo.

Kant sem dúvida reconhece a possibilidade de que sentimentos de simpatia possam fazer o papel de incentivo moral, quando a representação do dever por si só não for suficiente, "visto que simpatia é ainda um dos impulsos que a natureza em nós implantou para fazer o que a representação do dever não poderia não realizar por si só" (DV, 6:458). A simpatia soma-se ao móbil moral (respeito) para realizar a ação moral. Se a representação da lei não for suficiente para realizá-lo, é um dever promover nossos bons sentimentos naturais para adicionar um móbil natural a um móbil moral racional. Indo, portanto, além do espírito da *Fundamentação*, Kant admite que a simpatia, devidamente cultivada para responder às situações corretas, possa ser o móbil de uma ação moral que é realizada pelo motivo do dever. Neste caso, o dever deve ser compreendido em dois níveis: primeiro, um dever de realizar a ação moral; segundo, um dever derivado de utilizar sentimentos naturais quando a consideração sobre a correção da ação não é suficiente para acionar a ação.

O papel que Kant atribui à simpatia é, portanto, de um sentimento moral provisório, o qual pode auxiliar na realização de boas ações, quando o sentimento de respeito pela lei moral ainda não se encontra suficientemente desenvolvido. Conforme analisa Nancy Sherman, esta é uma moralidade *faute de mieux*, ou seja, um tipo de moralidade provisória: "é uma moralidade de tipo inferior, uma moralidade infantil que será finalmente substituída no progresso do indivíduo".[6] Nancy Sherman, todavia, admite que sentimentos tais como simpatia, compaixão e amor

6 Sherman, N., "The Place of Emotions in Kantian Morality", in: Flanagan, O & Rorty, A. O. *Identity, Character and Morality, Essays in Moral Psychology*, Cambridge, MIT Press,p.158.

possuem um papel perceptivo em Kant, ou seja, que "nós ainda necessitamos das emoções patológicas para decidir onde e quando esses fins [da lei moral e de suas esferas da justiça e da virtude] são apropriados."[7]

Sherman parece estar correta e fiel aos textos quando examina o papel provisório de sentimentos tais como compaixão, amor, simpatia, visto que Kant realmente admite uma função para estes na realização das ações morais, quando o mero respeito pela lei não for ainda forte o suficiente para desencadear a ação. O papel perceptivo, contudo, é mais duvidoso, visto que a idéia de que emoções são cegas parece permanecer uma constante na obra kantiana, sem variações da *Fundamentação* à *Doutrina da Virtude*. A crítica da simpatia como móbil de uma ação moral do filantropo residia, não na condenação da simpatia enquanto tal, mas na idéia de que ela, por si mesma, não poderia dizer qual a ação moralmente relevante. Um bom exemplo dado pela literatura contemporânea é fornecido por Barbara Herman: ouvimos alguém gritar por ajuda para carregar algo pesado, o ajudamos e, posteriormente, viemos a saber que se tratava de um ladrão roubando uma escultura de um museu de arte.

Para que a simpatia possa fazer o papel de móbil moral, ela dever ser treinada e controlada pela vontade, a qual informará também quando esta deve ser 'ativada'. E essa é a razão pela qual humanidade é dividida em humanidade livre e não-livre. A humanidade livre (*humanitas practica*) é a capacidade e a vontade de usar os sentimentos de simpatia para promover a felicidade de outrem, o que inclui um procedimento de decidir em que casos eu devo "acionar" esses sentimentos. O estóico, que decide que não acionará seus sentimentos de simpatia, age desta forma, porque não há nada que possa fazer para ajudar seu amigo; todavia, se houvesse algo prático que pudesse ser feito, ele ativaria seus sentimentos de compaixão, visto que estes teriam como conseqüência uma real ação beneficente. Conseqüentemente, nesta nova visão da simpatia apresentada na *Doutrina da Virtude*, esta é passível de controle pela razão, o que

7 Ibid., p.159

discorda da abordagem apresentada na *Fundamentação*, que é confirmada pelas anotações de Mrongovius das *Lições de Antropologia*, ministradas em 84/85. Segundo tais anotações, uma das razões que faz a simpatia ser inapropriada como móbil é sua inscrição sensível: "se a [simpatia com a alegria e dor] torna-se afeto, o ser humano torna-se infeliz. O ser humano torna-se, através da simpatia, apenas sensível e não ajuda os outros". (AntMrongovius, 25:1348)

A fim de que a simpatia seja efetiva e torne-se beneficência devemos ir a hospitais e outros lugares, onde vejamos o sofrimento alheio; é um dever, nos diz Kant, "não evitar lugares onde se encontram os pobres que passam necessidades, mas procurá-los" (DV, 6: 457). Este *habitus* não visa desenvolver personalidades irrefletidamente compassivas, mas o treinamento dos nossos sentimentos de compaixão e simpatia para que possam ser utilizados posteriormente como meios de fazer o bem concretamente. Contudo, os sentimentos de amor, simpatia e compaixão são, em si mesmos, cegos moralmente, dependendo de princípios morais para serem acionados na situação correta.

3) Desejo, afeto e paixão: as modalidades antropológicas do amor

Na *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático* (1798) Kant apresenta-nos sua divisão dos apetites ou inclinações em geral como pertencentes ao sentimento de prazer e desprazer e faculdade de desejar. À faculdade de desejar pertenceriam os instintos, propensões, inclinações e paixões (Ant, 7:265); à faculdade do sentimento de prazer ou desprazer, pertenceriam os afetos.

Um primeiro e primitivo nível do amor poderia ser atribuído ao instinto, segunda divisão da faculdade de desejar. O instinto de acasalamento seria comum aos seres humanos e animais e desejo sexual em si não possuiria nada relacionado à moralidade ou promoção da dignidade. Na *Doutrina do Direito*, Kant define a união sexual como um uso que um ser humano faz dos órgãos e capacidades sexuais do outro; "neste ato",

afirma, "um ser humano faz de si uma coisa o que entra em conflito com o direito de humanidade de sua pessoa". (MS, 6:278) A única forma de restituir sua personalidade é, ao ser adquirido como uma coisa, possuir o outro igualmente como coisa. A diferença entre a prostituição e o casamento, conforme nos explica Allen Wood, consiste no fato de que o casamento preserva o direito de humanidade apenas por adicionar o aspecto contratual, que dá o direito ao usado de usar o outro igualmente: "No casamento, o outro tem o direito de usar seus órgão sexuais, mas você tem também o direito de usar os dele e, mais do que isso, você possui a exclusiva posse deste uso (um direito nunca usufruído pelas prostitutas ou seus clientes).[8]

A este primeiro nível instintivo e natural do amor, segue-se um segundo, denominado de afeto, um sentimento tempestuoso e passageiro, o qual torna difícil a reflexão e deliberação sobre ação. O amor-afeto deve ser diferenciado do amor-paixão[9], visto que a paixão, ainda que violenta, pode coexistir com a razão e "é deliberativa a fim de atingir sua finalidade" (Ant, 7:252). Kant explica metaforicamente as diferenças entre afeto e paixão, as quais valem igualmente para outras emoções:

> "O afeto procede como a água que rebenta uma barreira, a paixão como um rio que cava cada vez mais fundo no seu leito. O afeto age sobre a saúde como um ataque de apoplexia, paixão como uma consumação ou atrofia. O afeto é como um intoxicante que nos faz dormir, ainda que seja seguido, no outro dia, por uma dor de cabeça, mas a paixão deve ser vista como resultado da ingestão de veneno..." (Ant, 7:252).

Pode-se ver aqui que o amor-afeto difere do amor paixão quanto à intensidade, duração e grau de periculosidade. O primeiro é mais intenso, porém dura menos e é menos perigoso do que o segundo. Por esta razão, Kant afirma que, onde há muito afeto, há pouca paixão, visto que emoções tempestuosas esgotam-se rapidamente, o que não permite a fria avaliação da situação vivida e a deliberação sobre meios para atingir o fim: "O afeto é sincero e não se deixa dissimular, a paixão geralmente se oculta" (Ant, 7:253). Enquanto o afeto é uma genuína explosão de emoções, a paixão pode, por sua vez, coexistir com a dissimulação. A inocência do amor-afeto comparado com o ardil do amor-paixão pode ser constatado na seguinte situação:

> "Um apaixonado sério é acanhado, canhestro e pouco à vontade na presença da amada. Aquele, todavia, que, tendo certo talento, apenas se faz de apaixonado, pode desempenhar seu papel tão naturalmente que ele pega a pobre [moça] enganada em sua armadilha; isso porque seu coração está despreocupado, sua mente esta límpida e ele está no pleno comando do livre uso da sua destreza e força para imitar a aparência do apaixonado muito naturalmente." (Ant, 6:265)

O amor afeto assemelha-se mais ao apaixonar-se ou enamorar-se de alguém, denotando um amor romântico, incontrolável quanto as suas manifestações e cego em relação aos seus objetos: "Aquele que ama (*liebt*) pode manter a sua visão intacta, porém aquele que se apaixona (*verliebt*) é cego em relação aos defeitos do objeto amado, ainda que o último recobrará sua visão uma semana depois do casamento" (Ant, 7:253). A emoção de uma pessoa apaixonada assemelha-se, portanto, aos afetos kantianos. O termo paixão é reservado para atitudes mais deliberativas, podendo coexistir com a mais ardilosa dissimulação, desde que isso, como no exemplo acima, possa contribuir para obter um determinado objeto de desejo. Por essa razão, Kant afirma que as paixões não são como os afetos; estes, ao menos, convivem com uma boa intenção de aperfeiçoamento, aquelas rejeitam qualquer tentativa de melhora. Tal é o caso quando uma pessoa age conforme um forte afeto, o que caracteriza apenas uma fraqueza da vontade, enquanto a paixão pressupõe uma máxima

8 Wood, A, op. cit. p. 258.

9 O termo *Affekt* será traduzido por afeto, enquanto o termo *Leidenschaft* como paixão. Reservarei emoções para um termo genérico que englobe tanto sentimentos morais, quanto afetos e paixões.

de agir de acordo com um princípio prescrito segundo sua inclinação. A paixão do amor, todavia, possui uma vantagem frente às outras paixões, tais como ambição, vontade de poder e cobiça, as quais são doenças da razão porque possuem um caráter permanente, já que, segundo Kant, "- não são jamais satisfeitas" (Ant, 7:266). A paixão do amor, ao contrário, cessa quando o desejo, ou o amor físico, é satisfeito. Se é possível enlouquecer devido à obsessão das outras paixões, o ditado "enlouqueceu de amor" contém algo de inverossímil, pois quem enlouquece devido à recusa do ser amado, já estava anteriormente perturbado a ponto de ter escolhido a pessoa errada como objeto de seus afeto e desejo. Tal era o caso, comum na época de Kant, de pessoas que se apaixonavam por outras de nível social superior: "apaixonar-se por uma pessoa de uma classe social mais alta e esperar desta a loucura de um casamento não é a causa, mas a conseqüência de uma prévia perturbação". (Ant, 7:217)

Ainda que mesmo as formas mais violentas de amor não sejam tão prejudiciais à moralidade quanto às paixões da ambição, cobiça e vontade de poder, o amor, quando não ligado à benevolência e simpatia, é um fenômeno no mínimo distinto da moralidade, visto que implica um sentimento entre pessoas desiguais. Ou, como escreve Kant numa das *Reflexionen* agrupadas no *Nachlass* sobre Antropologia : "Nós precisamos mais ser honrados do que amados, mas nós também precisamos algo para amar com que não estejamos em rivalidade. Então amamos pássaros, cachorros ou uma pessoa jovem, inconstante e querida." (R 1471, 15:649)

Ainda que, aparentemente, essa afirmação denuncie um preconceito da época relativamente à inferioridade feminina, numa outra anotação, Kant afirmaria que "Homens e mulheres possuem uma recíproca superioridade um em relação ao outro". (R 1100, 15:490) Ainda que a superioridade de cada um seja relativa a aspectos diferentes, a recíproca desigualdade é o que estimula e promove o amor como afeto ou paixão. Somada à dificuldade de controle pela razão, o fato destes sentimentos necessitarem de uma idéia de desigualdade indica que seu *locus* é estranho à moralidade, a qual consiste em considerar o outro como igual e promover sua felicidade.

4) Conclusão

As várias figuras do amor assumem uma posição diversa na filosofia kantiana, algumas apresentando valor moral, outras consideradas opostas à realização dos propósitos morais. O amor de benevolência pode ser considerado um princípio prático; um dever de fazer o bem e ajudar o próximo, a partir do qual o afeto pelos outros pode, inclusive, ser despertado. Isso ficou claro na análise do texto kantiano, onde nos é dito que não é necessário amar sensivelmente e, devido a isso, fazer o bem, mas fazer o bem e, através deste hábito caridoso, despertar sentimentos de simpatia pelo seu humano. O sentimento de simpatia pode, por sua vez, também ser utilizado pelo agente para impulsionar ações morais nas quais o respeito pela lei moral não era móbil suficiente. Tem-se, neste, caso, não uma negação do exposto na *Fundamentação*, na qual o valor moral de uma ação residia no fato do móbil desta ter sido o respeito, mas uma moral provisória que, empiricamente, pode e deve utilizar esses sentimentos de prazer e desprazer pela sorte alheia para fomentar boas ações, até a nossa razão ter amadurecido o suficiente para não mais precisar delas.

Relativamente aos afetos e paixões, embora ambos sejam criticadas como doenças da razão, os efeitos negativos do amor-afeto são menores do que a persistência e inversão de máximas na paixão. Contudo, visto que a paixão do amor está ligada ao desejo físico que busca sua realização, ela não tem a persistência das outras paixões culturais, já que, uma vez atingido seu objetivo, ela se extingue. Ainda assim, tais sentimentos não se constituem em auxiliares sensíveis da ação moral, visto que o amor-afeto ou amor-paixão são despertados a partir de uma idéia de desigualdade estranha à moralidade.

Por fim, é importante frisar que a tematização de sentimentos, inclinações e paixões na *Doutrina da Virtude* e *Antropologia* não contradiz o espírito da *Fundamentação*, visto que a ação com verdadeiro valor moral ainda é aquela cujo móbil é o respeito à lei, o que não nos impede de utilizar provisoriamente nossa parte sensível para os propósitos da razão.

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar os vários tipos de amor tematizados na filosofia kantiana. Começaremos pela simpatia da Fundamentação, passando ao amor de benevolência na Doutrina da Virtude, onde dever de amar é o primeiro dos deveres de virtude em relação aos outros. A introdução de um sentimento tal como amor parece, à primeira vista, estranho ao sistema kantiano, visto que, neste, a ação moral deveria ser executada por dever e não devido a inclinações sensíveis.

Mostraremos como a introdução do dever de amar, que implica deveres derivados de beneficência (Wohltätigkeit), reconhecimento (Dankbarkeit) e simpatia (Teilnehmung), não compromete a pureza da lei moral. Ainda que a origem a priori da lei moral continue válida, a Metafísica dos Costumes trata da moral aplicada a seres sensíveis racionais, para os quais alguns sentimentos podem ser úteis na realização de ações morais, quando o respeito pela lei não é um móbil suficiente. Por fim, faremos uma comparação entre o amor-virtude e três outros tipos de inclinações: o desejo, a amor-afeto e o amor-paixão, utilizando os escritos sobre Antropologia.

Abstract

In this paper I shall analyze the various kinds of love in Kant's philosophy. I begin with the sympathy of the *Groundwork* and the love of benevolence of the *Doctrine of Virtue*, where the duty of love is the first of the duties of virtue to others. The introduction of a feeling like love seams to be, at first sight, stranger to the Kantian system, since the moral action should be performed from duty and not from sensible inclinations.

I will show that the duty of love, which leads to derivative duties of beneficence, gratitude and sympathy, does not jeopardize the pureness of moral law. Even if the *a priori* origin of moral law is still valid, the *Metaphysics of Morals* deals with morality as applied to rational sensible beings, for whom some feelings could be useful for the accomplishment of moral actions, when respect is not a sufficient incentive. Finally, I use the *Lectures on Anthropology* to compare the virtue of love with three other kinds of inclinations: desire, love-affect and love-passion.

Por que a reflexão transcendental é um dever?

Vera Cristina de Andrade Bueno

PUC-RIO

O Apêndice à Analítica Transcendental da *Crítica da razão pura* (CRP) reza que a "reflexão transcendental é um dever (Pflicht) a que ninguém, que pretenda *a priori* formular qualquer juízo sobre as coisas, se pode eximir" (A263 B319).[1] No Prefácio Kant adverte que o dever da filosofia é "dissipar a ilusão proveniente de um mal-entendido, mesmo com o risco de destruir uma quimera tão amada e enaltecida" (AXIII). De acordo com o que o próprio Kant nos ensina, a ilusão reside no fato de o filósofo pressupor que pode formular, *a priori*, juízos sobre as coisas, sem ter antes investigado se é possível, e até que ponto é, formular tais juízos. Ainda que **naturalmente** tenhamos tendência a formular juízos dessa maneira, no entanto, não resolvemos tão naturalmente assim os embaraços com os quais nos defrontamos, se comparamos, uns com outros, os juízos que não foram precedidos por uma reflexão transcendental. Certamente, encontremos outras passagens nas quais Kant se refere ao dever do filósofo. Neste texto, porém, tratarei apenas da reflexão transcendental como procedimento a ser adotado por todo aquele que quer filosofar corretamente. E isso, por várias razões.

Primeiro porque, no meu entender, ela é o procedimento mais simples, se se quer pôr em prática os resultados da investigação kantiana.

1 As citações da *Crítica da razão pura* são da tradução portuguesa para a Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª edição, Lisboa, 1994.

Em sua investigação sobre a situação da metafísica, Kant parte do seguinte diagnóstico: por um lado, a metafísica é uma ciência indissoluvelmente ligada à racionalidade humana, às suas questões e às suas exigências de respostas finais, isto é, respostas que possam dar conta de suas indagações de uma forma completa; por outro lado, o que a metafísica tem para exibir relativamente a essa exigência é um pretenso conhecimento que ainda não conseguiu se estabelecer como ciência, pois não consegue, apesar das sucessivas tentativas, dar as respostas finais tão almejadas. Suas respostas são sempre provisórias, pois acabam sendo substituídas por outras, por sua vez, também provisórias. Como a metafísica tem suas origens nas exigências racionais, essa origem leva Kant — antes de continuar propondo respostas a essas exigências — a fazer uma investigação sobre a razão para decidir a respeito da pretensa capacidade de dar respostas últimas. Nessa investigação, Kant conclui que, fazendo algumas distinções entre as diversas faculdades racionais, é possível dar conta das pretensões erguidas. No entanto, uma modificação terá de ser feita no que concerne à satisfação possível das exigências da razão: a negação da possibilidade de dar uma resposta final no que diz respeito à completude da série dos objetos a serem conhecidos, completude que leva à pressuposição de que é possível o conhecimento de objetos que se situam fora do domínio da experiência. Mas, negar essa possibilidade não significa banir tais objetos da razão humana. O pressuposto kantiano é o de que a razão é um todo completo, em que cada parte desempenha uma função específica e, ao mesmo tempo, está numa harmonia com o todo. Se as coisas se passam dessa maneira, ainda que os objetos da razão pura não possam ser conhecidos, eles podem ter, ainda assim, uma função prática: determinar a vontade. Em sua totalidade a razão está estruturada em sensibilidade, entendimento e razão (em sentido restrito). É em seu sentido mais restrito que razão é capaz de ser prática. A divisão da razão em faculdades possibilita a constituição de dois domínios de objetos: o domínio dos objetos sensíveis, fenomenais, constituído pelo entendimento e a sensibilidade em conjunto; e o dos objetos inteligíveis, noumenais, constituído pela razão prática. A reflexão transcendental é, então, o procedimento a ser adotado se se pretende filosofar corretamente: ela possibilita que se distinga a origem de cada representação da razão em seu sentido amplo. Com isso ela avalia as condições da validade de seu uso, estabelecendo as condições em que cada representação, seja do entendimento seja da razão, pode ter validade objetiva. Com isso, a reflexão transcendental, através do reconhecimento dessas distinções, tem condições de dar à metafísica o *status* que ela tanto almeja: a saber, o de uma ciência que responde de forma satisfatória às exigências da razão humana.

Em segundo lugar porque a reflexão transcendental anuncia um procedimento que, mais tarde, na *Crítica da faculdade do juízo* (CFJ), vai desempenhar um papel central e da maior importância no aprofundamento e ampliação da filosofia crítica de Kant. É verdade que esse procedimento não será mais chamado de "reflexão transcendental", mas de "juízo reflexionante".[2] Se na CRP Kant ensina que a reflexão transcendental é um procedimento necessário para a validade de um juízo, na CFJ, Kant parte do pressuposto de que as pretensões de validade do juízo já estão estabelecidas, não só para os juízos teóricos mas também para juízos práticos — nesse caso de acordo com os ensinamentos da *Crítica da razão prática* (CRPr) — e que o juízo, precedido pela reflexão transcendental, é condição da objetividade das representações nele contidas. Como para Kant, as condições de determinação das representações são as condições de sua objetividade, são essas mesmas condições que possibilitarão a Kant justificar, agora não mais a objetividade, mas a pretensão à universalidade dos juízos que se fundam no sentimento de prazer e desprazer que os objetos percebidos despertam em nós. Assim, a faculdade de julgar, através do juízo reflexionante, vai ser a faculdade que, por suas características próprias de mediação, identifica no sentimento de prazer e

2 Cap. IV da Introdução à *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio: Forense Universitária, 1993; e cap. V "Primeira introdução" in: *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Organização Ricardo Terra. Trad. Rubens Torres Filho, Ricardo Terra e outros. São Paulo: Iluminuras, 1995.

desprazer — não apenas em relação a objetos isolados, mas também em relação aos objetos relacionados entre si e com o todo da natureza — uma pretensão à universalidade.[3] O que me parece digno de atenção, nisso tudo, é o fato de a reflexão estar vinculada ao juízo e às relações corretamente possíveis de serem estabelecidas entre as suas representações. Esse fato é mais um dado que nos faz ver o quanto juízo e reflexão são, para Kant, modos de agir do ser racional indispensáveis à filosofia. Assim, é sempre instrutiva a investigação de um procedimento que acabou se mostrando sólido e eficaz no que concerne à proposta crítica de Kant.

Em terceiro lugar porque a reflexão transcendental é introduzida ao leitor apenas no Apêndice à Analítica. Como temos tendência a considerar um apêndice como tendo uma importância secundária numa obra, o que está nele contido é considerado acessório e mesmo sem grande importância. Assim, levar em conta a necessidade da reflexão transcendental é também reconhecer o papel que os apêndices desempenham nas obras científicas em geral e, em especial, o papel que o Apêndice à Analítica desempenha no todo da CRP.

E, finalmente, porque, ao tratar da reflexão no Apêndice, Kant estabelece uma comparação entre sua proposta filosófica e as de Leibniz e Locke e ainda chama atenção para uma analogia possível com a de Aristóteles. O trabalho aristotélico ao qual Kant se refere é o dos *Tópicos*. Kant parece insinuar que, diferentemente de Leibniz e de Locke, há na proposta aristotélica, nos *Tópicos*, algo análogo ao que ele propõe, no Apêndice, com a reflexão transcendental: ambos entendem que os embaraços nos quais os filósofos se vêem envolvidos é decorrente da falta de distinção dos elementos que entram na constituição dos juízos filosóficos e com isso, os juízos exprimem teses que, sem uma investigação sobre a formação desses juízos, podem acarretar posteriormente problemas, se esses juízos forem comparados uns com outros.[4]

No que se segue, retomarei, de modo mais detalhado o primeiro, o terceiro e o quarto ponto. O segundo, por não ser tratado por Kant no Apêndice, nem mesmo na Analítica da CRP, deixarei para outra ocasião. Quanto ao primeiro, retomarei, em especial, as passagens que melhor expõem o pensamento kantiano, não só aquelas do Apêndice sobre a reflexão transcendental, mas também as da *Dissertação*, em que Kant ainda não tinha sentido, de modo tão premente, nem a necessidade nem a importância de uma crítica do entendimento e da razão. Com isso, procurarei mostrar que, ainda que parte das exigências feitas na CRP já tenham sido anunciadas na *Dissertação* no que diz respeito à sensibilidade, no que diz respeito ao entendimento e à razão, no entanto, Kant ainda adota uma atitude condizente com a metafísica racionalista: a aceitação da possibilidade de se conhecer as coisas supra-sensíveis, os noumena. Quanto ao terceiro ponto, retomarei a explicação que Renate Broken dá para o papel exercido por um apêndice numa obra dos séculos XVII e XVIII, o que nos ajuda a entender porque Kant trata da reflexão transcendental no Apêndice à Analítica. Veremos que não se trata de um lugar propriamente secundário, mas aquele no qual os pontos defendidos no

3 Na carta a K.L. Reinhold de 28 e 31 de dezembro de 1787, Kant escreve o seguinte: "Minha convicção interna cresce, à medida em que descubro, ao trabalhar em tópicos diferentes, não só que meu sistema se mantém auto-consistente, mas também quando, algumas vezes, não conseguindo vislumbrar a maneira correta de investigar um certo assunto, me dou conta de que preciso apenas olhar para o quadro geral dos elementos do conhecimento [que tracei] e para as faculades mentais que lhes pertencem, para descobrir elucidações que não esperava. Estou agora trabalhando na crítica do gosto e descobri um tipo de princípio *a priori* diferente daqueles observados". Carta 313, AK, 10, 513-515, apud Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p.14.

4 De acordo com a Lógica de Viena, baseada nas aulas dadas em 1780, época em que escrevia a *Crítica da razão pura*, Kant distingue "juízo" de "proposição". Segundo o texto da Lógica, a tradição ensina que uma proposição é a expressão verbal de um juízo, é um juízo "vestido" de palavras. Mas, segundo Kant, é impossível fazermos um juízo sem palavras. Assim, a suposta anterioridade do juízo sobre a proposição é interpretada da seguinte maneira, por Kant: o juízo seria o momento em que a relação entre as representações envolvidas é problemática e ainda não se decidiu como ela deverá ser estabelecida. Uma vez a relação decidida e já se está em condições de fazer a asserção, então, o juízo torna-se uma proposição. "No juízo, testo minha proposição, julgo antes de defendê-la". Cf. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant – Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 374. AK, 24:934. Nos *Tópicos*, Aristóteles emprega a expressão grega *logos*, que foi traduzida para o inglês por *proposition*. Cf. *Aristotle II – Prior Analytics – Topica*, Coleção Loeb, Cambridge University Press, 1989. Nessa obra, Aristóteles trata das proposições problemáticas. Como, tanto para Kant quanto para Aristóteles, o assunto em questão é o caráter problemático das proposições, e para manter a unidade do texto, uso de "juízo" em vez de "proposição".

seio de um argumento são reintroduzidos no contexto histórico que lhes deu origem. Quanto ao quarto ponto, apresentarei, apenas, as conclusões que tirei a partir da leitura do Apêndice e dos *Tópicos*.

1) A reflexão transcendental e os problemas da metafísica

Para desenvolver o primeiro ponto, gostaria de começar do início do Apêndice, onde Kant define reflexão. Diz ele:

> a **reflexão** (*reflexio*) não tem nada a ver com os próprios objetos para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas as quais podemos chegar a conceitos (A260 B316).

Essa definição introduz o leitor no domínio sobre o qual versa a reflexão: o das condições subjetivas. Aqui não se tratará dos objetos do conhecimento, mas antes deles, das próprias faculdades que nos possibilitam chegar a conceitos. Essa definição é quase a mesma que Kant dá em seus cursos de lógica e que encontramos na *Lógica* de Jäsche (&6).[5] Que a reflexão seja necessária para a formação de conceitos significa que os conceitos não nos são dados na forma de conceitos, ou seja, enquanto universais, mas que são formados por nós. Mesmo o fato de admitir conceitos puros não leva Kant a admitir que eles sejam dados já prontos em sua universalidade, isto é, que sejam inatos. À reflexão que nos possibilita formar conceitos, como ensina o parágrafo 6 da *Lógica* de Jäsche, Kant chama de reflexão lógica. Ela possibilita que, a partir de representações dadas, o entendimento — por meio da comparação, reflexão e abstração — forme os conceitos dessas representações.

No entanto, não é a essa reflexão que Kant se refere como sendo o dever do filósofo, pois, por serem espontâneas, essas atividades são naturalmente realizadas por todos os homens. Se a reflexão transcendental é um dever para o filósofo, ela não é um procedimento espontâneo, mas

obrigatório. À reflexão obrigatória para o filósofo, Kant chama, na CRP, de transcendental. É a reflexão que distingue um tipo de representação de outro, em função de sua origem: na sensibilidade ou no entendimento. A primeira parte da CRP, a Doutrina Transcendental do Elementos, trata da distinção entre essas duas faculdades e suas respectivas representações. Talvez valha a pena, ainda que com o risco de repetir o que todos já sabem, expor, em linhas bem gerais, o que é mais importante na doutrina da sensibilidade e o que é mais importante na doutrina do entendimento.

A Estética transcendental é a doutrina que lida com a sensibilidade, a faculdade receptiva, que possibilita que sejamos afetados pelas coisas.[6] O mais importante e inovador, diferente de tudo o que até então se pensou sobre uma faculdade receptiva, é o fato de haver nela, além dos dados empíricos, as intuições empíricas, elementos puros, inteiramente *a priori*, as intuições puras. Essas intuições dão forma não só à multiplicidade dos dados provenientes do sentido externo, mas também àquela proveniente de nós mesmos. A forma do sentido externo é o espaço e a do sentido interno, o tempo. Até então, espaço e tempo nunca tinham sido pensados desse modo, isto é, como formas *a priori* da sensibilidade.

A Analítica transcendental é a doutrina que lida com o entendimento, faculdade ativa, que relaciona as representações umas com as outras.[7] A relação entre as representações pode ser estabelecida tanto a partir de um procedimento analítico, que confere clareza às representações, quanto a partir de um procedimento sintético, que confere unidade e objetividade a uma pluralidade de representações dadas (intuições e conceitos).[8] Admitir para o entendimento uma função sintetizadora e

5 *The Cambridge Editions of the Works of Immanuel Kant – Lectures on Logic*. Editado e traduzido para o inglês por Michael Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.592-593.

6 CRP (A19-49 B33-73).

7 CRP (A50-259 B74-315).

8 Ainda que tenha mencionado tanto o procedimento analítico quanto o sintético, na CRP, Kant não está interessado no procedimento analítico, mas, apenas, no sintético. Cf. CRP (A13-14 B27-28 e A154-155 B193-194).

objetiva é algo novo. Para a Leibniz e também para Locke, a tarefa do entendimento é a de compor e esclarecer as representações complexas em representações mais simples.[9] Com esse procedimento ganha-se maior clareza, mas nenhum dado propriamente novo. Para Hume, a síntese entre representações ainda que acrescente uma nova representação àquelas previamente dadas, é incapaz de atribuir às representações validade objetiva.[10] A novidade trazida por Kant é a de que não só, em sua atividade sintetizadora (entre conceitos e intuições), o entendimento é capaz de dar validade objetiva a essas representações, mas também que, fora dessa atividade e desses dois tipos de representação, não é possível conhecimento algum. Assim, Kant nega ao entendimento a possibilidade de que essa faculdade possa, por si só, ter acesso a algum objeto, ou seja, intuí-lo, o que alguns filósofos, inclusive o próprio Kant, chegaram, como veremos, a admitir. Por sua vez, a sensibilidade, também por si só, é incapaz de conhecimento, mas, em função de sua capacidade de receber representações, pode dar ao sujeito a matéria que, através da atividade sintetizadora do entendimento, se constituirá no objeto conhecido.[11]

Assim, a reflexão, ao se voltar para as condições subjetivas, teria acesso a pelo menos duas e não a apenas uma faculdade subjetiva.[12] Isso quer dizer que, além das relações espontâneas entre as representações que pertencem a uma mesma faculdade, a CRP exige que se leve em conta as relações entre representações de faculdades diferentes. Nas palavras de Kant:

> o ato pelo qual confronto a comparação das representações em geral com a faculdade do conhecimento onde aquela se realiza, e pelo qual distingo se são comparadas entre si como pertença do entendimento puro ou da intuição sensível é o que chamo de **reflexão transcendental** (A261 B317).

Por sua vez,

> poder-se-ia dizer que a **reflexão lógica** é uma simples comparação, pois nela se abstrai totalmente da faculdade de conhecimento a que pertencem as representações dadas, sendo portanto tratadas como homogêneas no que respeita o seu lugar no espírito; mas a **reflexão transcendental** (que se dirige aos próprios objetos) contém o princípio da possibilidade da comparação objetiva das representações entre si, porque a faculdade de conhecimento a que pertencem não é a mesma. Esta reflexão transcendental é um dever a que ninguém, que pretenda *a priori* formular qualquer juízo sobre as coisas, se pode eximir (A263 B319).

Depois de ter definido a reflexão transcendental e de tê-la distinguido da reflexão lógica, Kant dá as razões pelas quais ela é um dever: ela dá as condições de validade àquele que quer emitir juízos sobre os objetos, pois ela possibilita que se leve em conta a faculdade a que pertence a representação, ponto fundamental para aquele que quer julgar correta-

9 Cf., de Leibniz, *New Essays on Human Understanding*. Edição e tradução para o inlgês de P. Remnant e J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p.54; e, de Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. P. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1979, Livro II, Cap. XXVIII, 18, p.360.

10 Cf., de Hume, *Treatise of Human Nature*. Ed. P. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1990, Livro I, Parte IV, Sec. VI, p.269-260.

11 Agradeço a Julio Esteves não só a leitura que fez da versão anterior de todo o texto, mas principalmente a sugestão que deu para essa parte, que trata do papel exercido pela entendimento.

12 Digo pelo menos duas, porque poderia, de modo igualmente correto, dizer três ou quatro. O número das faculdades racionais varia, dependendo da extensão que atribuirmos a cada uma delas. Quanto mais extensas forem, menor será o seu número, quanto menos extensas, maior. Assim, se, por exemplo, tomamos o entendimento no sentido amplo, contendo também a imaginação, e se, além disso, entendemos que a razão não é senão o entendimento em seu uso não sensível, temos duas faculdades de conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. Mas podemos entender também, como Kant, tanto na CRP, na CRPr, assim como na CFJ, a razão como sendo uma faculdade distinta do entendimento. Nesse caso, as faculdades são em número de três, se levamos em conta a sensibilidade (sensibilidade, entendimento e razão). O que me parece importante é que a distinção entre entendimento e sensibilidade não é apenas de uso, mas de natureza. Aquilo de que uma faculdade é capaz a outra é inteiramente incapaz. No sentido em que admitimos a impossibilidade de redução de uma faculdade à outra, em função de suas capacidades diferentes, as faculdades humanas são apenas duas. Kant, na CFJ, argumenta ainda sobre a possibilidade de um outra faculdade, que relaciona as faculdades entre si: a faculdade de julgar. Nesse caso, as faculdades "superiores"da razão seriam três: entendimento, faculdade de julgar e razão.

mente. Pois, do contrário, podemos reunir duas ou mais representações, como se faz num juízo, e supor que, por estarmos relacionando uma representação com outra, estamos, de fato, referindo-nos a algum objeto. Mas se as representações que utilizamos são apenas representações do entendimento, isto é, conceitos, é impossível uma relação com o objeto. Como vimos, só a sensibilidade, através das intuições, e não o entendimento, nos permite ter acesso ao real, ou seja, a uma representação que indica que algo nos afeta e que, portanto, possibilita que nossos juízos tenham realidade objetiva.

Ora, a questão da relação das representações *a priori* com os objetos ocupou Kant durante muito tempo. Em sua carta a Marcus Herz, em fevereiro de 1772, Kant já se refere a ela. Que as representações empíricas se refiram a objetos, é fácil de se constatar, diz Kant, pois elas dependem dos próprios objetos para que as possamos ter. Mas como explicar que representações que não têm origem em nenhuma experiência, como os conceitos puros, possam referir-se a objetos?

Na *Dissertação* de 1770, Kant já estabelecera a distinção entre o que pertence à sensibilidade e o que pertence ao entendimento. Em cada uma dessas faculdades, Kant distingue ainda a matéria da forma. O espaço e o tempo são formas puras da sensibilidade e o entendimento divino é a forma dos objetos sobres os quais versam os conceitos puros do entendimento, em especial as substâncias e as relações entre elas.[13] Assim, se entendemos a forma como aquilo que organiza a matéria, Kant argumenta, a forma de uma faculdade não pode ser aplicada à matéria da outra. O que a sensibilidade nos dá é a forma espacio-temporal, que vale apenas para nossas sensações e não para as coisas que estejam fora dela. Kant, na *Dissertação*, entende que o problema da metafísica reside no fato de não se ter separado devidamente o domínio das representações sensíveis daquele das representações inteligíveis. Assim, propunha ele que, ao julgarmos, tomássemos o cuidado de não atribuirmos predicados que pertencem à sensibilidade a sujeitos (do juízo) que pertencem ao entendimento. Confundir os dois domínios significaria justamente incorrer nos embaraços semelhantes aos da metafísica, os quais têm de ser resolvidos. Juízos

bem fundados objetivamente deveriam aplicar predicados sensíveis a sujeitos sensíveis e predicados inteligíveis a sujeitos inteligíveis. Na Seção 5, &24 dessa obra Kant diz o seguinte[14]:

> Se o predicado é um conceito da sensibilidade, ele será apenas a condição de um conhecimento sensível possível e, assim, estará em harmonia com o sujeito de um juízo cujo conceito é igualmente sensível. Mas se o predicado fosse aplicado a um conceito do entendimento, tal juízo seria válido apenas do ponto de vista de leis subjetivas. Portanto, o predicado não pode ser predicado e afirmado objetivamente de um conceito, ele mesmo, do entendimento; ele pode ser predicado *apenas como a condição, na ausência da qual a condição sensível de um conceito dado não pode ocorrer*. Mas uma vez que as ilusões do entendimento, produzidas por um uso dissimulado de um conceito da sensibilidade, empregado como se fosse uma marca característica proveniente do entendimento, podem ser chamadas de (por analogia com o sentido aceito do termo) *falácia de subrepção*, a confusão do que pertence ao entendimento com o que é sensível consistirá na *falácia metafísica de subrepção* (um *fenômeno intelectualizado* [*intellectuato*], (se a expressão bárbara puder ser perdoada). Desse modo, chamarei de axioma *híbrido*, que tenta ignorar o que é sensível como se isso [que é sensível] pertencesse necessariamente a um conceito do entendimento, um *axioma subrético*. E, na verdade, esses axiomas espúrios deram origem a princípios que iludem o entendimento e que impregnaram toda a metafísica.

Na nota dessa passagem Kant diz ainda o seguinte:

13 *The Cambridge Edition on the Works of Immanuel Kant. Theoretical Philosophy 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, seção 3, &13, p.391; seção 4, &16 p.401e &20, p.403.

14 Idem, seção 5, &24, p.407-408.

> Na distinção de princípios que apenas asserem leis para os condições sensíveis daquelas que também dizem alguma coisa sobre os objetos eles mesmos, o uso desse critério é frutífero e fácil. Pois, se o predicado for um conceito do entendimento, sua relação com o sujeito do juízo, não importa quão o sujeito for pensado sensivelmente, denota sempre uma marca característica que se aplica ao objeto ele mesmo. Mas *se o predicado for uma conceito da sensibilidade*, uma vez que as leis do conhecimento sensível não são condições das coisas elas mesmas, não será válido para o *sujeito, que é pensado pelo entendimento*, de um juízo, e assim não será possível asseri-lo objetivamente.

Na *Dissertação*, portanto, Kant separa bem os dois domínios e chama atenção para a necessidade de não confundirmos um domínio com o outro; além disso, admite a possibilidade do conhecimento intelectual das coisas elas mesmas. Na CRP, no entanto, ele impõe um limite aos conceitos puros do entendimento: eles só podem, de fato, fazer referência a algum objeto real, se forem atribuídos a uma representação possível de ser sensivelmente intuída, pois, por si sós são incapazes de qualquer intuição, isto é, de nos pôr em contato imediatamente com algum objeto. Se é a sensibilidade que pode dar ao entendimento os elementos para que se constituam os objetos do conhecimento, só na Analítica da CRP Kant vai dar a resposta para a pergunta formulada na carta a Herz. Como exige a Analítica, o que garante validade objetiva às representações originárias do entendimento, os conceitos puros, é o fato de estarem ligadas às representações puras da sensibilidade, ou seja, às intuições: o espaço e o tempo. E para que, além disso, tenham realidade objetiva, têm de estar preenchidas por uma matéria: as sensações, do contrário, ainda que possam orientar o próprio sujeito, não se referem a objeto algum. Ora, só é possível estabelecer a distinção entre um uso objetivo e um uso meramente subjetivo das representações puras, se se estabelece a distinção entre as naturezas dessas representações e se leva-se em conta, em seu uso, seu caráter complementar. É nesse sentido que a reflexão transcendental é um dever pois ela, ao levar em conta a origem das representações, possibilita que se reconheça

não só a diferença entre elas, mas também a necessidade de estarem juntas quando se trata de juízos sobre os objetos. Por não se dar conta desse tipo de distinção, a metafísica tradicional se viu envolvida nos embaraços que a tornaram no campo de batalha ao qual Kant se refere no Prefácio da CRP.

2) O papel do Apêndice numa obra filosófica dos séculos XVII e XVIII

Temos tendência a considerar um apêndice, numa obra, como a parte que contém o que não é fundamental, o que não tem importância, no que diz respeito ao todo da obra. No entanto, Renate Brocken, ao explicar o papel que exerce um apêndice numa obra científica do século XVII, faz com que revisemos essa tendência. Ainda que afirme que um apêndice não contém o essencial para o esclarecimento de uma teoria, Brocken admite que os apêndices têm uma função análoga a dos escólios presentes nos trabalhos teóricos dos séculos XVII e XVIII.[15] O escólio esclarece o que, no corpo da argumentação, foi deixado de lado devido ao rigor que se exige de uma demonstração. Assim, um apêndice tem a função de dar os exemplos que foram deixados de lado e dar as provas dos ganhos do novo modelo teórico, em relação aos modelos anteriores, ou seja, fazer tudo o que for necessário para que os resultados de uma demonstração sejam inseridos no contexto histórico que lhes deu origem. Esse procedimento — adotado pela matemática, que se apoia no rigor da demonstração — é seguido pela filosofia racionalista e adotado por Kant.

Assim, no interior da Analítica, Kant procura argumentar sobre as relações entre os distintos elementos constituidores da racionalidade

15 Cf. Renate Brocken, *Das Amphiboliekapitel der "Kritik der reinen Vernunft" – Der Übergang der Reflexion von der Ontologie zur Transcendentalphilosophie*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Dokorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln. Köln, 1970, pp: 5-10.

humana. Uma vez estabelecidas as distinções, Kant expõe seus argumentos para justificar como eles se relacionam entre si, de modo a tornar válida a pretensão de conhecimento de objetos. Ora, no decorrer da argumentação, é abandonada a referência a todo o contexto histórico que deu origem a apresentação do novo modelo. O Apêndice, portanto, é o lugar da obra em que esse contexto é reintroduzido, mas agora para ser comparado com os ganhos obtidos com o novo modelo. É nesse sentido que Kant se refere a Leibniz, a Locke e a Aristóteles.[16] Diferentemente dos dois primeiros, no entanto, a referência a Aristóteles pode ser interpretada como o exemplo de um procedimento a ser adotado, não fosse o mau uso que dele fizeram os oradores e os mestres nas escolas (A268 B324). Estes, em vez de verem, como Aristóteles pretendia, o procedimento dos *Tópicos* como um procedimento sério para lidar com os juízos problemáticos, tomaram as regras propostas por Aristóteles como regras que serviam apenas para se sair vencedor numa discussão, dissociando-o do fato de que o procedimento proposto é fundado no uso lógico de nossa razão e que, portanto, não se trata de um procedimento arbitrário, mas de um procedimento que deve ser seguido por todo ser racional, se ele quer sair vencedor num debate, e um vencedor que pode tornar públicas as regras que possibilitaram tal feito. Por sua vez, a referência a Leibniz e a Locke trata das limitações inerentes aos respectivos modelos teóricos desses filósofos, concernentes às diferentes possibilidades de nossa razão e de suas respectivas funções. Assim, é pelo fato de haver uma possível semelhança entre o que Kant propõe com a reflexão transcendental e o que Aristóteles propõe nos *Tópicos*, que me proponho a tratar dela de um modo especial. É o que farei a seguir.

3) A reflexão transcendental e o procedimento aristotélico nos *Tópicos*

Como vimos, no texto em que trata da reflexão transcendental, Kant relaciona esse procedimento àquele de Aristóteles nos *Tópicos*.[17] Sabemos que nessa obra Aristóteles procura dar as regras para bem conduzir a argumentação que parte de juízos problemáticos, isto, é, os juízos prováveis, e não aquela que parte de juízos evidentes (os axiomas). O que garante a pretensão de validade de um juízo provável é o fato de aquele que o defende conseguir não se contradizer num debate filosófico. Nos *Tópicos*, Aristóteles dá as regras que devem ser obedecidas para que isso seja possível. É verdade que nos *Tópicos* trata-se de uma tópica lógica na qual, uma vez começado o debate, as regras não levam mais em conta o conteúdo material do juízo, mas sim aquilo que ficou decidido sobre esse conteúdo a partir do juízo inicial, isto é, os diversos papéis que o predicado pode ter em relação ao sujeito do juízo. E é em relação a essa forma inicial que não pode haver contradição. A analogia que penso poder ser estabelecida entre Kant e Aristóteles funda-se no fato de que, para ambos, um juízo é composto, no mínimo, de duas representações: uma que exerce o papel de sujeito e outra que exerce o papel do predicado. Mas se essa composição é necessária para se formar um juízo, apenas ela não é suficiente para dar conta de todas as relações possíveis a partir dessa composição. Nem para Kant nem para Aristóteles isso resolve todos os problemas nos quais um juízo pode estar envolvido. É verdade que alguns problemas podem surgir se não levarmos em conta a distinção entre o papel desempenhado pelo sujeito e o desempenhado pelo predicado. No entanto, engana-se aquele que pensa que basta estarmos atentos para a diferença entre esses respectivos papéis para resolvermos todos os pro-

16 CRP A270 B326, A276 B332 e A271 B327, respectivamente.

17 Para o desenvolvimento dessa parte, faço uso do primeiro livro dos Tópicos in *Aristotle II – Prior Analytics – Topica*, Coleção Loeb, Cambridge University Press, 1989; e também da interpretação que P. Aubenque faz dessa obra em "La dialectique aristotélicienne" 9-31, apresentada no Convegno: *L'atualita della problematica aristotelica*, Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele, Padova, 6-8 aprile, 1967. Padova, Antenore, 1970, 200p. Nessa apresentação Aubenque entende a dialética aristotélica como um procedimento aplicado às proposições prováveis, não científicas. Aubenque entende que a dialética é o procedimento adequado para o filósofo lidar com as proposições problemáticas, pois ela possibilita a classificação de uma proposição e indica a forma segundo a qual deve ser tratada. Nesse sentido, filosoficamente, ela é mais importante e anterior a uma demonstração, que parte da proposição verdadeira, pois a decisão se uma proposição é verdadeira ou não, ou se ela é problemática, cabe à dialética.

blemas inerentes ao uso do juízo. Essa aparente simplicidade do juízo engana aquele que vai fazer uso dele. Em várias passagens, ambos os filósofos apontam para problemas que, em última análise, decorrem desse equívoco. Assim, para Aristóteles, apesar de sempre determinar o sujeito de um juízo, o predicado pode determiná-lo genericamente (como um gênero lógico, isto é, como a classe mais ampla em que o sujeito pode estar inserido), pode determiná-lo de modo bem preciso (como uma definição), como uma propriedade do sujeito (como um predicado que só cabe a esse sujeito, ainda que não seja uma definição do sujeito) e como algo acidental ao sujeito (algo que determina o sujeito mas não faz parte de sua essência). Ora, se não se está a par dessas diferenças lógicas nas predicações, aquele que vai defender um juízo num debate filosófico pode se ver em situações embaraçosas, principalmente se seu opositor souber dessas diferenças.

De modo análogo, segundo Kant, como vimos, um juízo, para o qual se ergue uma pretensão de validade, tem de levar em conta não só o papel lógico do sujeito e do predicado, mas, igualmente, a **origem** dos conteúdos que vão preencher essas funções lógicas, ou seja, seu papel transcendental. Sem levar tais distinções em conta, os juízos vão incorrer nos erros que, segundo Kant dão origem aos problemas da metafísica. Para ambos os filósofos, por se tratar do estabelecimento de regras para o uso correto dos juízos, tanto os *Tópicos*, quanto a reflexão transcendental, são procedimentos reconstrutivos e críticos, elaborados a partir dos erros cometidos. Ora, uma vez o mal diagnosticado, o que se tem a fazer é aplicar o procedimento que possa evitá-lo: no caso de Aristóteles, as regras estabelecidas nos oito livros dos *Tópicos*, no caso de Kant, aquelas propostas pela reflexão transcendental que, por sua vez estão baseadas nos ensinamentos da Analítica Transcendental. Por tudo isso, a reflexão transcendental desempenha um papel essencial para que a metafísica se constitua como uma ciência que possa erguer suas pretensões de validade. Por isso ela é um dever para o filósofo que precisa de distinções para pensar, conhecer e agir corretamente.

4) Considerações finais

Através da análise do conceito de reflexão transcendental (1), do esclarecimento do papel do apêndice numa obra filosófica do século XVIII (2), e da comparação possível com o procedimento aristotélico nos *Tópicos* para lidar com as proposições problemáticas (3) procurei responder à pergunta inicial, a saber: "por que a reflexão transcendental é um dever?" O primeiro ponto é o que, de fato, responde à pergunta: ele esclarece a necessidade de se estabelecer uma distinção entre as representações em função da faculdade cognitiva na qual têm origem. O segundo e o terceiro procuram mostrar até aonde vai a importância desse procedimento. O segundo ponto, por mostrar qual o papel de um apêndice, situa a importância e a novidade da reflexão transcendental em relação à história do problema que ela procura resolver, e o terceiro procura chamar atenção para o fato de que Aristóteles já se preocupava com os distintos papéis que as representações desempenham nos juízos, assim como nos embaraços causados pelo fato de não se levar em conta essas distinções. É verdade que as distinções às quais Aristóteles se refere são lógicas, enquanto que as que Kant se refere são transcendentais. Isso no entanto, não impede que Kant reconheça o empenho de Aristóteles em procurar um procedimento para lidar com juízos que, apesar de problemáticos, não podem, pura e simplesmente, ser descartados da filosofia.

Resumo

O artigo trata do procedimento da reflexão transcendental e de seu uso na filosofia crítica de Kant, em especial na *Crítica da razão pura* (CRP). Ele parte do pressuposto de que se a reflexão lógica, utilizada na formação dos conceitos, pode ser considerada um procedimento espontâneo, a reflexão transcendental, pelo contrário, é uma obrigação para todo aquele que quer julgar corretamente. Uma vez essa distinção estabelecida, o artigo procura dar as razões pelas quais a reflexão transcendental é um dever. Ele leva, também, em consideração o fato de esse procedimento fazer parte do Apêndice à Analítica da CRP e chama atenção para o papel que os apêndices desempenham nas obras científicas dessa época. Com isso, o artigo trata da inserção da reflexão transcendental no contexto histórico ao qual ela pertence.

Abstract

The paper focuses on the procedure of transcendental reflexion and its use in Kant's critical philosophy, particularly in the *Critique of Pure Reason* (CPR). Its presupposition is that if logical reflexion, used in concepts formation, can be considered as a spontaneous procedure, transcendental reflexion, on the contrary, is an obligation to everyone that wants to judge correctly. Once this distinction is established, the paper considers the reasons why transcendental reflection is a duty. Finally, it takes into consideration the fact that this kind of reflection be a part of the Appendix to the Analytic of the CPR, and calls attention to the role that appendixes play in the scientific works of this time. In doing this, the article deals with the insertion of transcendental reflexion in the historical context in which it belongs.

Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da Filosofia crítica?

Julio Cesar Ramos Esteves
UERJ

Este artigo é a continuação de um artigo anterior, que já se encontra publicado,[1] no qual procurei mostrar que Kant não tinha nenhum interesse em compatibilizar tese e antítese da 3ª Antinomia da *CRP*.[2] E a razão pela qual Kant não podia ter nenhum interesse em compatibilizá-las é simplesmente a seguinte: tanto o defensor da tese quanto o da antítese da 3ª Antinomia não são nada além de representantes da filosofia **dogmática**, para cuja **crítica** e demonstração da **falsidade** o capítulo sobre as Antinomias da Razão Pura foi destinado. Assim, quando os intérpretes se esforçam por mostrar que tese e/ou antítese podem ser verdadeiras, eles estão confundindo proposições defendidas com base em premissas metafísico-dogmáticas no seio da cosmologia racional com o tratamento da relação entre natureza e liberdade da vontade a partir de premissas da filosofia crítica. Desse modo, partindo do suposto de que Kant pretendia e tinha de compatibilizar natureza e liberdade neste último contexto, a interpretação tradicional simplesmente acaba por projetar essa intenção na pro-

1 Cf. Julio Esteves, "Kant tinha de compatibilizar tese e antítese da 3ª Antinomia da 'Crítica da Razão Pura'?", in: *Analytica*, Rio de Janeiro, volume 2, nº1, 1997, p. 123 e segs.

2 Utilizo as siglas usuais nas citações: *CRP*, para a *Crítica da Razão Pura*; *CRPr*, para a *Crítica da Razão Prática*; *CFJ*, para a *Crítica da Faculdade de Julgar*; *FMC*, para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Além disso, quando necessário, uso as letras A e B para indicar a paginação da primeira e segunda edição de alguma dessas obras; Ak., para a paginação da "edição da Academia" (Berlin, W. de Gruyter).

blemática propriamente cosmológica. Neste artigo, pretendo mostrar que esse é o equívoco fundamental, ou seja, que mesmo no contexto da filosofia crítica Kant também não quer compatibilizar natureza e liberdade. Naturalmente, não pretendo negar que ele tenha em vista uma compatibilização em algum sentido. Os textos da *CRP* e de outras obras fornecem passagens que demonstram claramente essa sua intenção. Afirmo apenas que aquilo que Kant tem de compatibilizar propriamente, o sentido de tal compatibilização e a maneira pela qual o idealismo transcendental é introduzido com tal objetivo foram mal compreendidos.

Antes de passar para minha proposta de interpretação, façamos um pequeno resumo e crítica da interpretação tradicional. Segundo os intérpretes, a suposta intenção compatibilista de Kant poderia ser levada a cabo mediante recurso à distinção geral fenômeno/coisa em si. Assim, partindo do princípio segundo o qual fenômenos não são coisas em si, é lícito afirmar que eles podem ser considerados tanto em relação com outros fenômenos como também em relação com fundamentos (*Gründe*) não-fenomenais.[3] Analogamente, poderíamos considerar a atividade causal de todo e qualquer fenômeno seja do ponto de vista puramente fenomenal, descrito nos termos do princípio de causalidade natural, de acordo com as condições temporais, seja do ponto de vista noumenal, que abstrai das condições de determinação causal temporal. Reciprocamente, poderíamos considerar todo e qualquer efeito no fenômeno ou bem com relação a sua causa igualmente fenomenal, ou bem com relação a essa mesma causa quando considerada como coisa em si.[4] Assim, a causalidade de todo fenômeno apresentaria um duplo caráter, i.e. um duplo *modus operandi*, inteligível e empírico, dependendo do modo de consideração.

Kant chama a atenção para o fato de que esse duplo modo de considerar os objetos dos sentidos e sua atividade causal não contradiz nenhum dos conceitos que temos de fazer de uma experiência possível.[5] As razões pelas quais não contradiz são pelo menos duas. Em primeiro lugar, porque o conceito de uma coisa em si ontologicamente independente das condições *a priori* do conhecimento é uma das condições da experiência fixadas pela reflexão transcendental.[6] Em segundo lugar, no

que tange em particular à consideração da causalidade inteligível, é preciso notar que ela simplesmente não entra em questão ao nível da explicação empírica. E isso porque não encontramos entre os efeitos no fenômeno nada que obrigue a supor uma efetiva "intervenção do inteligível sobre o sensível". Assim, todos os fenômenos têm de ser considerados como encontrando suas condições necessárias e suficientes em nada além de outros fenômenos no tempo. Daí se segue que, embora abstraia completamente das condições de determinação causal temporal, a consideração da causalidade inteligível e atemporal da coisa em si jamais se choca ou contradiz a explicação causal dos fenômenos submetidos às condições do tempo: as duas espécies de causalidade simplesmente **não competem entre si.**

Ora, segundo a interpretação tradicional, a possibilidade de atribuir uma causalidade livre em sentido transcendental a determinados agentes no interior da natureza, sem que isso cause qualquer dano à conexão dos fenômenos segundo o determinismo causal estrito, fundar-se-ia numa simples aplicação desse esquema geral a uma subclasse dos fenômenos, a saber, as ações humanas. Desse modo, embora nossas ações, enquanto ocorrências no espaço e no tempo, tenham de ser consideradas como submetidas às condições da experiência impostas pela Segunda Analogia, nada impede considerá-las também em relação com uma causalidade inteligível e isenta das condições temporais e, por conseguinte, livre. Além disso, como essas duas espécies de modo de considerar a causalidade jamais teriam a oportunidade de **competir** entre si, seria possível acomodá-las relativamente a uma ação determinada, sem qualquer contradição ou conflito.

---

3 *CRP* A 537/B 565

4 *CRP* A 538-39/B 566-67

5 *CRP* A 538/B 566

6 A concepção da coisa em si como algo que afeta nossa sensibilidade e funciona nessa medida como uma condição **material** da experiência humana, à qual temos de atribuir tudo o que não pode ser antecipado pelas condições subjetivas *a priori* do conhecimento, i.e. tudo o que é irredutivelmente empírico na experiência, encontra sua expressão mais clara em *CRP* A 494-95/B 522-23.

Contudo, esse esquema geral da solução compatibilista é posto em questão por Lewis White Beck. Este último se pergunta se, em sua tentativa de compatibilizar as duas espécies de causalidade, Kant teria realmente se distanciado do compatibilismo tradicional, o qual é por ele tão contundentemente criticado.[7] Com efeito, não é de se admirar que proliferem cada vez mais interpretações da liberdade em Kant, como as de Ralf Meerbote e Hud Hudson,[8] que buscam aproximá-lo de versões de um compatibilismo inspirado no monismo anômalo davidsoniano. Não tenho tempo para me ocupar com estas últimas, aqui. Contudo, se tiver sucesso em mostrar que Kant não tinha de compatibilizar natureza e liberdade, terei retirado o pressuposto fundamental de tais interpretações.

Segundo Beck, a tentativa de compatibilizar natureza e liberdade mediante a aplicação da distinção transcendental fenômeno/coisa em si teria criado dois problemas diametralmente opostos. Em primeiro lugar, se a possibilidade de conciliar natureza e liberdade assenta diretamente na distinção transcendental, compreendida como uma distinção entre modos de consideração dos objetos do conhecimento de um modo geral, então, de acordo com Beck, Kant provou demasiado. Pois, se, como o próprio Kant concede, todo e qualquer fenômeno ou agente causal fenomenal, e não apenas os agentes humanos, pode e deve, por princípio, ser considerado como tendo um fundamento transcendental inteligível, e se é justamente este último que permite falar em liberdade no contexto das ações humanas, então, se há liberdade em alguma parte, há liberdade em toda parte do mundo fenomenal. Em suma, a aplicação direta daquela distinção válida para os fenômenos de um modo geral parece comprometer a teoria kantiana com uma espécie de "panlibertarianismo", levando à absurda conseqüência de termos de imputar e responsabilizar coisas e processos no mundo fenomenal, com relação aos quais não faz sentido falar de imputação.

Entretanto, Beck afirma que, paradoxalmente, Kant também provou muito pouco.[9] Podemos dizer, interpretando, que essa segunda objeção consiste no seguinte. De que adianta garantir a possibilidade da liberdade mediante recurso ao fundamento inteligível, se Kant insiste em

afirmar que essas mesmas ações supostamente livres continuam podendo e tendo de ser ao mesmo tempo consideradas como outros fenômenos quaisquer e, portanto, como causalmente necessitadas por condições fenomenais antecedentes? Pois, com essa insistência, Kant parece querer dizer que, ao fim e ao cabo, o que ocorre é exatamente o que teria ocorrido, se só houvesse causalidade natural. A liberdade parece não poder afetar ou modificar em nada o que acontece no curso da natureza. É importante salientar que não se trata do problema de determinar em cada caso particular, se a liberdade fez ou faz **realmente** diferença. O que a solução compatibilista parece tornar difícil compreender é a **possibilidade** da liberdade fazer uma diferença. É isso o que podemos depreender de passagens como esta dos *Prolegômenos*:[10]

> Mas eu digo: **a lei da natureza permanece**, quer o ser racional seja causa dos efeitos do mundo sensível a partir da razão e, por conseguinte, pela liberdade, quer não os determine a partir de princípios racionais. Pois, no primeiro caso, a ação acontece de acordo com máximas, cujo efeito no fenômeno será sempre conforme a leis constantes; no segundo caso, e a ação não acontece segundo princípios da razão, então ela está submetida às leis empíricas da sensibilidade, e em ambos os casos os efeitos estão conectados segundo leis constantes (...).

Suponhamos, para efeitos de argumentação, que o que Kant entende nesse contexto por "causalidade a partir de princípios da razão", e que ele identifica com "causalidade pela liberdade", seja o agir moral, i.e. o agir

7 Cf. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960, p. 190.

8 Cf., a esse respeito, R. Meerbote, "Wille and Willkür in Kant's Theory of Action", in: *Interpreting Kant*, Moltke S. Gram (ed.), Iowa City: The University of Iowa Press, 1982, pp. 138-63. Cf. também H. Hudson, *Kant's Compatibilism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.

9 Cf. L. W. Beck, "Five Concepts of Freedom in Kant", in: *Philosophical Analysis and Reconstruction, Festschrift* para Stephan Körner, 1987, p.42.

10 Cf. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 53, Ak. 4:345-46.

com base num princípio da razão prática puro *a priori* . Ora, o que essa passagem pareceria dar literalmente a entender é que, independentemente dos princípios de determinação da vontade do ser racional, quer sejam princípios puros *a priori*, quer sejam inclinações sensíveis, tudo o que ocorre, ocorre segundo a lei da natureza, e nem mesmo a lei moral pode fazer uma diferença. Ora, Beck e, junto com ele, todos os intérpretes tradicionais concordam que é esse justamente o objetivo de Kant: encontrar um lugar para a liberdade, sem causar dano à conexão dos fenômenos segundo a causalidade natural, dando assim uma solução conciliatória para as pretensões erguidas pelos filósofos dogmáticos na 3ª Antinomia e, mais importante, para as pretensões erguidas pelos princípios de sua filosofia teórica e prática. Entretanto, contra o programa de Kant, Beck coloca o seguinte dilema:

> Se a posse da liberdade noumenal faz uma diferença na uniformidade da natureza, então não há uniformidade; se não faz diferença, então, chamá-la de "liberdade" é uma vã pretensão.[11]

Segundo Beck, só haveria uma saída para o dilema: Kant não pode querer ter as duas coisas, a saber, natureza e liberdade, pelo menos da maneira em que pretende tê-las. Pois, a não ser que quisesse tornar a liberdade num apêndice inútil e ocioso, Kant teria de renunciar em parte aos compromissos teóricos assumidos na Segunda Analogia. Em sua essência, a proposta de Beck consiste em interpretar as posições defendidas na 3ª Antinomia da *CRP* à luz da Antinomia entre a explicação teleológica e a mecânica na *CFJ*.[12] Assim, Beck pretende se manter fiel a uma suposta intenção compatibilista de Kant, interpretando o conflito entre natureza e liberdade como um conflito metodológico, mais exatamente, como um conflito entre **máximas reguladoras**, e não entre princípios constitutivos. Ora, interpretadas como princípios metodológicos, natureza e liberdade não **competiriam** entre si, já que o problema estaria reduzido à questão de determinar os diferentes contextos em que cada uma é a cada vez aplicada.[13]

Contudo, embora tenha apontado para problemas reais, a solução oferecida por Beck não é satisfatória. Pois não se pode assimilar o princípio da Segunda Analogia da *CRP*, um princípio constitutivo e que diz respeito ao juízo determinante, a uma máxima do juízo reflexionante da *CFJ*, a um princípio que simplesmente regula nossa reflexão sobre os objetos. Como o próprio Beck reconhece, não é possível encontrar qualquer apoio textual na *CRP* que permita tal assimilação. De todo modo, o interessante na proposta de Beck é que ela visa assegurar aquela pretensão de determinação à causalidade livre e **excludente** da necessidade natural, que diz respeito diretamente ao clássico problema da liberdade da vontade e às práticas ordinárias de imputação de ações. Pois são exatamente estas últimas que parecem se tornar irremediavelmente injustificadas, dada a insistência kantiana em considerar todas as ocorrências no mundo fenomenal como submetidas ao princípio de causalidade natural. Pois, se, de acordo com Kant, todas as ações voluntárias, p.ex., o ato corriqueiro de uma mentira maldosa,[14] "antes mesmo que ocorram, estão predeterminadas no caráter empírico do ser humano",[15] como poderíamos sustentar que o agente em questão é realmente livre para fazer diferente e responsabilizá-lo moralmente? Assim, é a noção de uma determinação completamente espontânea e **excludente de toda necessitação natural**, que é o que está em jogo quando responsabilizamos uma pessoa por uma mentira maldosa, não obstante, por exemplo, a infância infeliz que ela possa ter tido, que se perde inteiramente com a insistência na consideração dessa mesma ação como um mero fenômeno. Para dar con-

11 Cf. *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, p. 192: "*If the possession of noumenal freedom makes a difference to the uniformity of nature, then there is no uniformity; if it does not, to call it 'freedom' is a vain pretension*".

12 *CFJ* § 70.

13 Do mesmo modo que a teoria ondulatória dos elétrons e a teoria dos mesmos como partículas não se excluem entre si, pois tudo depende dos seus diferentes contextos de aplicação (cf. "Five Concepts of Freedom in Kant", p.47).

14 *CRP* A 554-55/B 582-83

15 *CRP* A 553/B 581

ta dessa noção e poder compatibilizá-la com a lei da natureza, Beck julga necessário enfraquecer as pretensões de validade desta última.

Sem dúvida, as objeções de Beck são pertinentes. Contudo, é possível localizar nos textos claros indícios de que Kant antecipou esses problemas e buscou dar soluções. No que tange a um suposto "panlibertarianismo", é evidente que Kant tem de indicar **critérios** que permitam delimitar uma única subclasse de fenômenos como objetos apropriados de imputação e com relação aos quais unicamente faz sentido e é relevante apelar para o fundamento inteligível. Mas que espécie de critérios poderia ser? Como seria possível demarcar uma subclasse de fenômenos na qual unicamente vislumbraríamos pelo menos a possibilidade da existência de uma atividade causal livre e inteligível?

Podemos dizer que Kant esbarra aqui com um problema análogo ao encontrado por uma teoria da liberdade compatibilista. Com efeito, na medida em que parte do suposto de que tudo, inclusive uma causalidade livre, é natureza, o compatibilismo tem de dar conta do fato de que delimitamos uma única subclasse de processos naturais como objetos apropriados de imputação. Ora, uma vez que o idealismo transcendental traz consigo a implicação de que na base de tudo na natureza podemos supor um fundamento inteligível, e já que é este último que abre espaço para atribuir a liberdade transcendental a (determinadas) substâncias na natureza, Kant também tem de responder como é que delimitamos uma única subclasse de fenômenos como objetos apropriados de imputação. Ora, já que está descartada a possibilidade de acesso ao próprio fundamento inteligível, só resta a Kant uma saída, a saber, recorrer a algo de algum modo **empiricamente acessível**.

Ora, na *Dialética* da *CRP*, Kant faz afirmações que mostram claramente que ele teve consciência da primeira objeção posta por Beck e da única espécie de resposta que poderia ter. Com efeito, Kant afirma que, embora possamos supor um caráter inteligível como "a causa transcendental do caráter empírico"[16] exibido por todo e qualquer agente causal fenomenal, "podemos nos despreocupar quanto a [esse] tipo de fundamento (*Grund*)",[17] "a não ser na medida em que aquele é indicado pelo

caráter empírico como seu **sinal** (*Zeichen*) **sensível**".[18] Ora, prossegue Kant, ainda que "não encontremos na natureza inanimada ou meramente animal nenhuma razão (*Grund*) para pensar um outro poder (*Vermögen*) qualquer como condicionado de um outro modo que não o meramente sensível",[19] há determinados agentes causais fenomenais que, "mediante simples apercepção (*durch bloße Apperzeption*)", atribuem a si mesmos um modo de operação e de ação "que não pode ser imputado (*gezählt*) à receptividade da sensibilidade".[20] Pois,

> que a razão tenha causalidade ou que, pelo menos, nós a representemos para nós como tendo causalidade, resulta com clareza dos **imperativos** que nos impomos, como regras às forças que os executam, em tudo o que tange às questões práticas. O **dever** (*Sollen*) expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos (*Gründen*) que não ocorre alhures em toda a natureza.[21]

Assim, a subclasse de manifestações fenomenais que possibilita tornar o apelo ao fundamento inteligível algo **operacionalizável** e **não-indiscriminado** é aquela delimitada pelas (pretensas) ações dos agentes racionais feitas com base em imperativos. Ora, algumas versões mais refinadas do compatibilismo concordariam que a capacidade de agir refletidamente com base no que a razão representa como bom seja o critério distintivo de processos imputáveis na natureza.[22] Entretanto, o agir refletido é o ponto de encontro e, ao mesmo tempo, o divisor de águas das

16 *CRP* A 546/B 574
17 *CRP* A 545/B 573
18 *CRP* A 546/B 574, grifado por mim.
19 *CRP* A 546/B 574
20 *CRP* A 547/B 575
21 *CRP* A 547/B 575
22 Como, p.ex., a versão recentemente apresentada por Ernst Tugendhat (cf. "Der Begriff der Willensfreiheit", in: K. Cramer et alt. (Hg.), *Theorie der Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987. pp. 373-93.

duas concepções. Pois, embora admita que a atribuição de liberdade e imputabilidade a determinados agentes no interior da natureza exija critérios empiricamente acessíveis, Kant se recusa a admitir que seja possível dar uma explicação empírico-naturalista de ações supostamente livres. Pelo contrário, segundo Kant, "o dever não tem qualquer significado quando se tem diante dos olhos apenas o curso da natureza".[23]

Mas em que sentido o agir segundo imperativos da razão é algo empiricamente acessível? Pois não é uma doutrina kantiana que uma causalidade da razão e pela liberdade não pode ser provada (nem falsificada) pela experiência, já que contradiz as condições da experiência possível? Entretanto, é preciso mais uma vez ter presente que não se trata de um critério que permita determinar se e quando há casos particulares de ações realmente livres. Isso é, de fato, impossível. Pois, mesmo quando uma ação particular é feita pela pura e simples conformidade à própria "lei da liberdade", i.e. a lei moral, nunca podemos estar certos de que ela tenha sido realmente um produto autêntico da liberdade. É que o fato do agente não encontrar nenhum interesse empírico condicionando a ação não exclui *a priori* que ele exista. Porém, isso tudo é irrelevante para o problema de Kant, que consiste em ter de aduzir critérios, necessariamente de algum modo empiricamente acessíveis, que sirvam para a delimitação de uma única subclasse de agentes fenomenais, nos quais se pode discernir pelo menos a **possibilidade real** de uma atividade causal livre e inteligível.

Sem dúvida, minha interpretação parecerá muito heterodoxa, e parecerá mais ainda diante de uma outra objeção possível, muito mais grave que a primeira. Pois como Kant se refere à "apercepção", i.e. à consciência que o agente racional tem de si mesmo, poder-se-ia imaginar que eu esteja supondo que haja aqui um apelo a uma instância introspectiva, p.ex., à experiência que cada um de nós pode fazer ao resistir aos impulsos sensíveis, a qual eu estaria propondo como o critério empiricamente acessível e demarcador da imputabilidade e do recurso conseqüente ao fundamento inteligível. Contudo, isso não se coaduna com a concepção kantiana de filosofia como um "conhecimento racional por conceitos dados *a priori*".[24] Por conseguinte, "não podemos tomar a referência à consciência de si do agente como o aporte de uma base introspectiva, logo empírica, para sua análise conceitual".[25]

Essa objeção pode auxiliar a compreender o que quero dizer quando afirmo que o critério tem de ser algo "de algum modo empiricamente acessível". Para começar, é preciso admitir que a referência à apercepção nesse contexto não pode ter nada a ver com um apelo a uma instância introspectiva empírica qualquer. Com efeito, segundo Kant, a filosofia se ocupa não com conceitos empíricos, mas sim com a análise e elucidação de conceitos dados *a priori*. Com essa definição da tarefa filosófica, Kant vem ao encontro de uma longa tradição, segundo a qual a filosofia tem a ver com a totalidade, mais exatamente, com a totalidade da nossa compreensão. Assim, a filosofia analisa aqueles conceitos **indispensáveis**, que nós "sempre já" compreendemos quando compreendemos alguma coisa. Por seu turno, a análise kantiana se desenvolve ora a partir da compreensão de nós mesmos como sujeitos conscientes de representações, na filosofia teórica, ora a partir da compreensão de nós mesmos como sujeitos conscientes de ações, na filosofia prática, visando estabelecer os conceitos indispensáveis nelas contidos. Desse modo, a referência à apercepção, i.e. à consciência de si do agente racional é apenas a referência a algo dado previamente à análise e reflexão filosófica e que lhe serve como ponto de partida. Contudo, no que tange ao modo como a reflexão filosófica pode se exercer, podemos constatar uma divergência da filosofia kantiana frente a algumas outras maneiras de filosofar. Pois Kant nega que esses conceitos dados *a priori* sejam acessíveis à análise por uma espécie de introspecção ou intuição interna, seja ela empírica ou, como se sabe, muito menos intelectual. Desse modo, só resta a Kant admitir que os conceitos contidos, p.ex., na autocompreensão do agente racional, são

23 *CRP* A 547/B 575
24 *CRP* A 728/B 756
25 Cf. Guido A. de Almeida, "Liberdade e Moralidade segundo Kant", in: *Analytica*, Rio de Janeiro, volume 2, n.1, 1997.

unicamente acessíveis mediante o emprego de expressões lingüísticas correspondentes. Em suma, a referência à apercepção e à consciência de imperativos constitui um apelo a **certas maneiras de usar e compreender** determinados conceitos, as quais são **intersubjetiva** e **publicamente** acessíveis. É exatamente nesse sentido que a consciência de agir segundo imperativos pode ser dita ser "algo de algum modo empiricamente acessível" e, como diz Kant, "o sinal (*Zeichen*) sensível de um caráter inteligível".

Porém, resta a segunda objeção feita por Beck, segundo a qual Kant teria provado muito pouco. Na verdade, a resposta à primeira objeção torna mais aguda a segunda. Pois a admissão de que temos critérios que permitem selecionar uma determinada subclasse de fenômenos, a saber, as (pretensas) ações dos seres racionais, unicamente aos quais é lícito atribuir uma causalidade pela liberdade, não obriga a reconhecer no mesmo passo que há uma subclasse de fenômenos que apresenta uma **diferença específica**? Como é que Kant pode continuar afirmando que, não obstante, essa subclasse de fenômenos não se distingue essencialmente das demais e se encontra igualmente submetida à lei da natureza? Será que Kant de fato admitia que a causalidade da razão não pode fazer nenhuma diferença na natureza? Além disso, se Kant parte da autocompreensão do agente racional com o fito de estabelecer os conceitos indispensáveis nela contidos, e se conclui que o "ser racional **só** pode agir sob o pressuposto da idéia da liberdade",[26] não é estranho que continue a insistir que o agir racional tenha de ser considerado como causalmente determinado?

Deve-se notar que esse problema resulta da aplicação imediata da distinção transcendental, cujo sentido é originariamente definido na reflexão sobre os objetos do conhecimento sensível, ao agir racional, tal como pressupõem os intérpretes. Assim, supõe-se que um perfeito paralelismo entre os dois casos exija dizer que, do mesmo modo que todo agente causal fenomenal pode ser considerado ora em relação ao fundamento inteligível e livre, ora como submetido à necessidade natural, também o agir racional teria de poder ser assim considerado.

Contudo, há indicações de que Kant não tenha procedido a uma simples aplicação da distinção transcendental ao caso das ações do

seres racionais. Na verdade, que Kant tenha tido consciência das dificuldades de proceder a uma simples alternância da distinção transcendental do contexto dos objetos do conhecimento em geral para uma aplicação às ações humanas em particular, é algo que pode ser claramente ilustrado com base numa passagem da *CRPr*. É que, nessa passagem, Kant dá de fato a impressão de pretender conciliar liberdade e natureza mediante o esquema geral da distinção transcendental, como alegam seus intérpretes, detendo-se, contudo, antes de consumar sua intenção. O sentido que podemos depreender dessa passagem é o seguinte: considerada de uma maneira abstrata e geral, a distinção transcendental permitiria assegurar a possibilidade de atribuir liberdade a um item fenomenal existente no tempo, sem abrir mão da necessidade natural, "mas na **aplicação**, quando se as une em uma e mesma ação e, portanto, quando se quer explicar essa união, surgem grandes dificuldades, que parecem tornar inviável uma tal união".[27] E, na alínea seguinte, começamos a compreender em que residem propriamente as dificuldades de aplicação daquela distinção, na qual Kant até então não detectara nenhum problema, quando relacionada aos objetos do conhecimento em geral, ao caso particular das ações humanas.

> Quando, a propósito de um homem que comete um furto, digo que essa ação é, segundo a lei natural da causalidade, uma conseqüência necessária a partir dos princípios de determinação do tempo precedente, então era impossível que pudesse ser omitida; como pode, pois, o juízo (*Beurteilung*) em conformidade com a lei moral fazer uma modificação (*Änderung*) nisto e pressupor que a ação teria podido omitir-se porque a lei diz que ela teria devido omitir-se, i.e. como pode chamar-se inteiramente livre (*ganz frei*) aquele que, no mesmo momento e em relação à mesma ação, encontra-se contudo submetido a uma necessidade natural inevitável?[28]

26 Cf. *FMC* Ak. 4:448, grifo meu.
27 *CRPr* A 170-71/Ak. 5:95-6, grifado por mim.
28 *CRPr* A 171/Ak. 5:95

Como a passagem acima permite depreender, as dificuldades suscitadas pela tentativa de aplicação da distinção transcendental geral ao caso particular das ações humanas consistem no fato dela exigir considerá-las **também** como meros fenômenos, i.e. como causalmente determinadas, o que, no final das contas, torna difícil compreender como é que a avaliação moral pode pressupor ser capaz de fazer qualquer **modificação** ou, em outras palavras, uma **diferença**, no curso dos acontecimentos. Pois, para poder supor ser capaz de fazer uma diferença no curso dos acontecimentos, o agente teria de poder ser considerado como inteiramente livre (*ganz frei*). Ora, é justamente o pensamento da liberdade com **exclusão da necessitação causal natural** o que é impossibilitado por aquele esquema geral da distinção transcendental. Diante de tais dificuldades, o próprio Kant antecipa, no restante da alínea, o que seria a solução mais natural, a saber, o recurso ao compatibilismo, rejeitando-o, contudo, sob a alegação de que este último nada mais tem a oferecer senão a liberdade de um "virador de espeto de grelhar"("*die Freiheit eines Bratenwenders*").[29]

Além disso, na *Dialética* da *CRP*, podemos encontrar declarações de Kant a respeito da causalidade da razão, que estão em flagrante contraste com declarações como aquela dos *Prolegômenos*. Pois Kant diz, p.ex., que, quando ponderamos as ações de um ponto de vista prático (*in praktischer Absicht*), "achamos, ou pelo menos acreditamos achar, que as idéias da razão realmente provaram ter causalidade com respeito às ações do homem enquanto fenômenos, e que estas aconteceram porque foram determinadas não por causas empíricas, mas sim por princípios (*Gründe*) da razão".[30] Kant acrescenta que nossos juízos de imputabilidade estão fundados justamente nessa pretensão de que a razão pode fazer uma diferença, "pois que, nesse caso, talvez **não deveria ter ocorrido** tudo aquilo que **ocorreu** de acordo com o curso da natureza e que teria inevitavelmente de ocorrer segundo seus fundamentos empíricos".[31] E tratando do exemplo da mentira maldosa, Kant afirma que nossa "censura se funda sobre uma lei da razão por meio da qual se encara esta última como uma causa que, sem levar em conta todas as condições empíricas mencionadas [p.ex., uma infância infeliz, etc.], poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem (...), [de tal modo] que, agora, no momento em que mente, ele é totalmente culpado".[32]

Podemos agora questionar também o outro pressuposto da interpretação tradicional, a saber, que natureza e liberdade podem ser compatibilizadas, já que não competem entre si. Pois, para que isso fosse correto, pelo menos duas condições teriam de ser satisfeitas. Em primeiro lugar, seria preciso que Kant não tivesse concedido nenhuma possibilidade da razão, enquanto poder governado por regras completamente distintas das regras naturais, ter causalidade com relação aos fenômenos. Eis por que as tentativas de aproximar a teoria da liberdade kantiana de versões contemporâneas do compatibilismo se esforçam por mostrar que, quando fala do caráter inteligível da causalidade da razão, Kant estaria apenas procurando simplesmente assegurar que nossas ações caiam sob uma espécie de descrição que **prescinde** do determinismo causal, e não introduzir uma nova força produtiva na natureza. Contudo, os textos acima mostram claramente que Kant concebe a razão como um poder distinto com eficácia causal. Em segundo lugar, não seria possível falar de uma competição entre natureza e liberdade, se, tal como ocorre com a distinção transcendental posta em conexão com agentes causais fenomenais em geral, não fosse possível, por assim dizer, "discernir um canal de conexão entre o inteligível e o sensível". Pois, como vimos, nenhum agente causal na natureza nos obriga a recorrer a uma suposta atividade causal inteligível, para dar conta dos seus efeitos no fenômeno. Entretanto, esse esquema não é válido para o agir segundo imperativos, que está ligado à consciência de si como agente racional, justamente porque ele é o critério empiricamente acessível da possibilidade real da atividade de uma causalidade inteligível, à qual determinados efeitos são atribuídos no mundo fenomenal. Como vimos, é esse "sinal sensível de um caráter inteligível" que permite escapar da obje-

29 Cf. *CRPr* A 174/Ak. 5:97
30 Cf. *CRP* A 550/B 578.
31 Id. ib.
32 *CRP* A 555/B 583

ção do "panlibertarianismo", mas, por aí mesmo, também nos obriga a admitir que as duas espécies de causalidade estão em franca competição e em oposição contraditória no mundo fenomenal.

Nessa altura, estamos em condições de compreender o problema de Kant, i.e. o que ele tem de compatibilizar propriamente e em que sentido ele tem de proceder a isso. Kant não pode querer compatibilizar natureza e liberdade, porque a única maneira de fazê-lo é enfraquecendo as suas pretensões de validade. O compatibilismo enfraquece as pretensões do agir racional e da liberdade, negando que representem uma força causal distinta operando na natureza. Em sua proposta de compatibilização, Beck por sua vez acaba por enfraquecer as pretensões do princípio de causalidade natural, transformando-o num princípio regulativo. Entretanto, não encontramos nenhuma indicação de que Kant estivesse disposto a nada disso. Pelo contrário, quando se volta para as ações racionais assumindo o ponto de vista prático, Kant concede que a causalidade a partir de princípios da razão e da liberdade pode fazer uma diferença. Contudo, quando assume o ponto de vista teórico, Kant se mantém firme na validade do princípio de causalidade natural como um princípio constitutivo.

Podemos dizer que Kant reconheceu que os princípios de sua filosofia teórica e de sua filosofia prática fazem afirmações que estão irremediavelmente em oposição contraditória entre si, i.e. que natureza e liberdade estão num conflito insolúvel. O que ocorre no interior da filosofia kantiana é algo semelhante ao que Thomas Nagel chamou de problema da oposição e conflito entre os pontos de vista objetivo e subjetivo sobre nossas ações.[33] Com efeito, do ponto de vista subjetivo, nossas ações são consideradas, pelo menos em alguma medida, como dependendo de nós e como nos podendo ser imputadas justificadamente. Do ponto de vista objetivo, nossas ações são consideradas como outros eventos quaisquer e como completamente determinadas por condições causais antecedentes. Ora, Kant também reconhece que esses dois pontos de vista são insuperavelmente incompatíveis e que estão em oposição contraditória entre si. Contudo, diferentemente de Nagel, que mantém uma atitude cética diante do conflito, Kant afirma que se podem aduzir **razões** em prol

de ambos os pontos de vista. Assim, de um lado, ele admite que o ponto de vista subjetivo tem razão ao erguer a pretensão de que certos eventos no mundo fenomenal dependem exclusivamente da causalidade da razão e, de outro lado, que o ponto de vista objetivo tem razão em encarar tudo segundo a causalidade natural. Assim, o problema de Kant é mostrar como é possível afirmar ao mesmo tempo que tudo no mundo fenomenal ocorre sem exceção segundo a lei da natureza e que nem tudo no mundo fenomenal ocorre segundo a lei da natureza. Ou seja, Kant não pretende mostrar que natureza e liberdade não são contraditórias entre si, pois, definitivamente, Kant não é um compatibilista. Kant quer antes mostrar que não é **autocontraditório** reconhecer que princípios que estão em oposição contraditória são igualmente justificados. Com efeito, Kant escreve que

> com respeito a um mesmo ente, por exemplo, a alma humana, **eu** não poderia ao mesmo tempo dizer que sua vontade é livre e que está submetida à necessidade natural, i.e. que é não-livre, sem cair numa evidente contradição.[34]

E, de fato, para mostrar não que liberdade e natureza são compatíveis entre si, mas sim para mostrar que não é incompatível sustentar ao mesmo tempo e com respeito ao mundo fenomenal que tudo cai sob a causalidade natural e que nem tudo cai sob a causalidade natural, que o idealismo transcendental na versão "dois pontos de vista" é introduzido. Pois Kant pode dar igualmente razão ao ponto de vista subjetivo e objetivo, porque ambos não passam justamente de **pontos de vista** que podemos assumir diante de nossas ações.

33 Cf. "Subjective and Objective", in: *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 196 e segs.

34 *CRP* B XXVII, grifado por mim.

Resumo

Em contraposição a uma interpretação muito difundida, buscarei defender neste artigo a tese de que Kant não pretende mostrar que natureza e liberdade são compatíveis. E a razão pela qual Kant não poderia empreender a tentativa de reconciliá-las reside no fato de que isso só é possível, na medida em que se renuncia à pretensão de que seus princípios são igualmente constitutivos. Ora, uma vez que Kant sustenta a concepção segundo a qual natureza e liberdade são constitutivas de determinadas séries no mundo fenomenal, a saber, as ações humanas, então ele tem de admitir que seus princípios estão competindo pela autoria delas no mundo sensível. Em suma, de acordo com Kant, natureza e liberdade fornecem explicações causais opostas dos mesmos fenômenos e são, por conseguinte, rivais e mutuamente contraditórias. Desse modo, buscarei mostrar que, em lugar de uma impossível reconciliação de proposições contraditórias, Kant quer antes mostrar por meio do idealismo transcendental que não é autocontraditório afirmar que princípios contraditórios são igualmente verdadeiros.

Abstract

In opposition to the widespread interpretation, I will argue in this paper that Kant does not mean to show that nature and freedom are compatible. And the reason why Kant could not undertake to reconcile them is that the only way to do it is by renouncing the claim that their principles are likewise constitutive. Now since Kant holds firmly the view that nature and freedom are constitutive of determined series in the phenomenal world, viz., the human actions, then he must admit that their principles are competing for the authorship of them in the sensible world. In short, according to Kant, nature and freedom give opposite causal accounts of the same phenomena and are therefore rivals and mutually contradictory. In this way, I will argue that, instead of an impossible reconciliation of contradictory propositions, Kant wants rather to show by means of the transcendental idealism that it is not selfcontradictory to claim that contradictory principles are likewise true.

Kant, crítico de Herder

Inácio Helfer*

Desde a publicação dos primeiros volumes das *Idéias para uma filosofia da história da humanidade* de Herder, em 1784, Kant toma posição em relação a este pensamento, criticando a falta de "rigor lógico na determinação de conceitos" e a ausência "de uma discriminação meticulosa e uma justificação de princípios".[1] Para o filósofo de Königsberg, a Filosofia da História de Herder se apresentava como um discurso mal-fundado, porque se deixava guiar mais por "vagas visões" do que por "conceitos precisos", mais pela "suposição" do que pela "observação de leis", segundo um modo que ao final das contas era um resultado da "imaginação levada pelas asas da metafísica ou dos sentimentos" e não era guiada por uma "razão ousada nos seus desígnios, mas prudente na execução, de modo que ela chegue a um bom termo na sua tarefa."[2] Kant tomou uma posição crítica em relação a esta filosofia que no seu fundamento não tinha a pretensão de estabelecer uma relação entre a política na sua historicidade (como sucessão empírica de acontecimentos) e o *sistema* (como "sistema doutrinal do conhecimento da natureza e da liberda-

* Doutor em Filosofia. Professor e pesquisador de Filosofia na UNISINOS e UNISC.

1 Cf. Kant, Compte rendu de l'ouvrage de Herder: Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité – citado: *Compte rendu* –. In *Opuscules sur l'histoire*. Tradução de S. Piobetta, introdução, notas, bibliografia e cronologia por Philippe Raynaud. Paris: Flammarion, 1990, p. 91.

2 Cf. *Ibid.*, p. 107.

de"[3] e que determinam as possibilidades e os limites de cada faculdade de conhecer), perspectiva sem a qual todo esforço de um discurso que se quer coerente seria vão. Somente a definição de um "terreno sólido" na filosofia poderia servir de campo para o estabelecimento de um verdadeiro discurso e, de fato, a ausência do mesmo, aos olhos de Kant, seria a sua maior falha. A filosofia de Herder se apresentava assim como uma pretensão à filosofia porque "o que para ele se chama Filosofia da História, de fato pode parecer antes de tudo outra coisa que habitualmente nós designamos por esta denominação".[4] Apesar do esforço herderiano de estabelecer um vasto olhar sobre a história da humanidade para procurar as leis interiores que regeriam o seu movimento, segundo Kant este trabalho ainda não poderia ser elevado ao grau de um discurso filosófico, porque não estava fundado sobre princípios e conceitos precisos; se tratava de poesia[5]; faltava para ele a visão sistemática.

Com efeito, a filosofia de Kant e, no nosso caso, a filosofia da história[6], reivindicava o caráter de sistemática[7]. Contra a pretensão aventureira daqueles que queriam pensar a história como um domínio sem relação com um "terreno sólido", Kant vai propor a leitura da mesma como fazendo parte de um sistema. Para Kant não se trataria de uma reflexão motivada por simples interesses pessoais; do mesmo modo, escrever uma filosofia da história não significava estabelecer uma reação a acontecimentos políticos, como se pudéssemos afirmar que o Kant-cidadão subordinasse suas especulações ao filósofo-Kant, hipótese contradita, como bem sabemos, pelo fato de que o primeiro escrito de Kant sobre a história foi redigido três anos após a publicação da primeira edição da *Crítica da razão pura*, em plena fase produtiva e crítica dos anos 80[8]. Kant não elaborou também uma teoria crítica do conhecimento, uma teoria moral e uma metafísica, para justificar suas posições políticas. Sua filosofia da história, constituída por um conjunto de proposições que visam mostrar os fundamentos *morais* e *ideais* da sucessão, é, ao mesmo tempo, uma resposta necessária aos problemas teleológicos que ele se colocava pensando a teoria do conhecimento e o pensamento moral. Como é conhecido, da insuficiência da capacidade de conhecer as *causas* dos objetos da experiência (as "causas eficientes"), Kant vai concluir sobre a necessidade de uma "direção" racional, *a priori*, sobre o plano da teoria, do trabalho da pesquisa exigindo o progresso metódico da ciência; no nível mais elevado da moral, onde Kant encontra limites intransponíveis para pensar o agir moral de seres racionais e finitos enquanto indivíduos, o pensamento finalista será a garantia no plano da possibilidade de uma vida com sentido: a liberdade, a sobrevivência da alma e a existência de Deus, dão um sentido para o ser finito no seu esforço enquanto ser ra-

3 Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger* – citado: *C 3* –. Tradução de Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay et Jean-Marie Vaysse, Paris: Folio/Gallimard, 1985, p. 31.

4 *Compte rendu*, p. 91.

5 Cf. *Ibid.*, p. 105.

6 Sobre a utilização do termo "filosofia da história", é importante observar que: a) nós utilizamos o termo "filosofia da história", considerando que não se trata para Kant de historicizar a razão de um modo imanente como o fez Hegel. A "história da liberdade" em Kant não afirma que exista uma necessidade ou uma racionalidade que oriente a história (Cf. Kant, Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine – citado: *Conjectures* –, in *Opuscules sur l'histoire*, p. 154). A "história da *liberdade*" em Kant é a afirmação constante do primado da moral que visa o homem como fim em si sobre o mecanismo da natureza que o trata como um elo entre outros, segundo uma relação de causalidade; b) mas nós utilizamos sobretudo "filosofia da história" no lugar de "teoria da história" para sublinhar que existe uma teoria kantiana da história, no sentido estrito da palavra teoria: a teleologia histórica não é um saber. No entanto, a observação de A. Philonenko, preferindo a expressão "teoria da história", parece ser também ponderável. Quando distingue "teoria" e "filosofia" da história, o mesmo visa eliminar todos os inconvenientes que poderia causar a utilização vaga da expressão "filosofia da história" – como aquela que deixa o campo aberto a todo uso pseudo-hegeliano que se torna por isso ideológica. No sentido propriamente kantiano, a "filosofia da história" é uma filosofia no sentido cósmico, isto é, um pensamento do supra-sensível (Cf. Alexis Philonenko. *La Théorie kantienne de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1986, p. 14 e a observação de J.-M. Muglioni. *La philosophie de l'histoire de Kant*: qu'est-ce que l'homme? Paris: P.U.F., 1993, p. 59).

7 O ponto de vista *filosófico* sobre a história, como pensa Kant, a considera como perseguindo fins racionais, e, assim, pressupõe que seja possível expor a história segundo uma conexão sistemática. Não é por menos que o mesmo nos lembra: escrever uma história *universal* não é um "romance" (Cf. Immanuel Kant. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra; Tradução: Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra – citado: *Idéia*. São Paulo: Brasiliense, 1986, 9ª proposição, p. 25). Esta perspectiva coloca o particular sobre o universal (Cf. *C 3*, *Primeira* introdução, p. 29).

8 É necessário observar que Kant não esperou acabar seu sistema para publicar as reflexões sobre a história: *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* data de 1784 e a completa elaboração sistemática de seu discurso é apresentada pela *Metodologia* da *Crítica da faculdade de julgar* em 1790.

cional.[9] Ora, a filosofia da história, que se traduz deste modo como uma reflexão sobre o ideal histórico-moral estabelecido e projetado pelo ser racional e finito, será uma resposta à existência do mundo que *deve*[10] ter uma justificação e um "fim final". Mais precisamente, a filosofia da história se situa no *centro* destes questionamentos como uma resposta ao nível do pensamento (da razão pura prática)[11] ao caos aparente dos *affaires* humanos nos mostrando que os homens são fundados para *esperar* que o domínio do conhecimento e sua ação moral, têm um sentido, e, também, além desta "fundação", que é necessário — como uma obrigação moral — pensar a sucessão dos acontecimentos de um modo racional. A filosofia da história acaba assim por afirmar a necessidade de que se produza uma *síntese* entre a liberdade e a natureza, entre as exigências morais da razão e o mundo real da experiência, uma unidade sempre comandada pela razão prática que subordina o sensível ao universal.[12]

Para compreender a concepção finalista da história segundo Kant, torna-se, portanto, interessante ver de mais próximo as críticas que o mesmo endereçava a Herder. Sabemos que Herder elaborou uma teoria a partir da qual ele pensava ser possível concluir, pela observação e analogia com a ordem natural, a existência de "forças invisíveis" que impulsionariam a progressão orgânica e inorgânica, desde a mais inferior criatura terrestre, até a aparição do homem. A observação destas "leis" sobre o

9 Segundo o texto *Sobre o emprego dos princípios teleológicos na filosofia*, de 1788, " é um direito, ou antes de mais nada uma necessidade análoga, de partir de um princípio teleológico onde a teoria nos abandona..." (I. Kant, Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie. In *Opuscules sur l'histoire*. Tradução de S. Piobetta, introdução, notas, bibliografia e cronologia por Philippe Raynaud, Paris: Flammarion, 1990, p. 165), ou, como diz também, "pelo único tatear empírico e sem um princípio condutor que oriente a pesquisa, nenhuma finalidade será descoberta" (*Ibid.*, p. 168). A *Crítica da faculdade de julgar* afirma a mesma coisa: "este conceito [o ponto de vista teleológico] não funda nenhuma teoria, e, não mais que a lógica, ele não diz relação a um conhecimento dos objetos e de sua constituição; ele somente dá um princípio que serve para avançar nas pesquisas segundo as leis da experiência, o que torna possível deste modo a investigação da natureza (*C* 3, Primeira introdução, p. 30-33; os termos entre colchetes são nossos).

10 Eis uma expressão freqüentemente utilizada por Kant. Observamo que a mesma exprime sempre uma obrigação para o sujeito prático. Jamais ela exprime a necessidade lógica ou técnica; ela exprime o que constitui uma obrigação para o interesse da razão.

plano natural, o levou, por analogia, a concluir pela necessidade do mesmo progresso na história humana enquanto ordem da natureza — se bem que a partir do livro XV das *Idéias* de Herder encontramos a procura destas mesmas leis na história da humanidade, segundo uma interpretação diferente da de Kant.[13] O homem seria o termo da marcha para frente das formas orgânicas não racionais e, ao mesmo tempo, o começo da marcha histórica do aperfeiçoamento das condições de vida (progresso material) e das condições do relacionamento entre os homem pela

11 "É prática – dizia já Kant no *Cânon* da *Crítica da razão pura* – tudo o que é possível pela liberdade." É prático, pois, não tudo o que é da ordem da ação, mas tudo o que provém da ação *livre*. A distinção feita em 1785 pelos *Fundamentos da metafísica dos costumes* entre a prática e a pragmática é muito esclarecedora: o pragmatismo consiste em agir de maneira hábil e prudente; o homem pragmático visa fins e escolhe os meios; a prática é a liberdade mesma que comanda enquanto imperativo categórico a habilidade e a prudência dos homens históricos. Segundo esta distinção, a *Crítica da faculdade de julgar*, sublinha também que a ação (pragmática) faz a cultura (a história) que se apresente como o "fim *último* da natureza", e não seu fim último que não pertence à natureza, mas à liberdade (a prática) (Cf. *C* 3, § 83, p. 404; Cf. igualmente o texto de 1793, Kant. *Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*. Introdução, tradução, notas, bibliografia e cronologia por Françoise Proust. Paris: Flammarion, 1994, p. 87). A prática é a liberdade mesma. Ela se constitui por seu exercício. Mas "a liberdade não é este conceito requerido para fundar este *fato* da razão que é a lei moral, ela é ela mesma um *fato* na medida que, em todo rigor, um fato requer sua apresentação na experiência." (Françoise Proust, «Introduction» à I. Kant. *Théorie et pratique; D'un prétendu droit de mentir par humanité; La fin de toutes choses*, et autres textes. Introdução, tradução, notas, bibliografia e cronologia por Françoise Proust. Paris: Flammarion, 1994, p. 17). É a *Crítica da faculdade de julgar* que nos confirma este ponto: "o que é muito importante, é que, no meio dos fatos, se encontra mesmo uma Idéia da razão (que em si não é susceptível de nenhuma apresentação na intuição e deste modo também de nenhuma prova teórica de sua possibilidade); é a Idéia da *liberdade* cuja realidade, enquanto espécie particular de causalidade (cujo conceito seria exagerado do ponto de vista teórico), pode ser demonstrado pelas leis práticas da razão pura e, conforme estas, nas ações reais, e conseqüentemente na experiência" (*C* 3, § 91, p. 451). A liberdade se apresenta assim também como um fato da experiência. No entanto, não se trata de um fato empírico como o são todos os fatos provados pela intuição sensível: não se trata de um fato vivido, *Erlebnis*, mas um fato prático, um fato da prática. A liberdade pode assim ser compreendida nas "ações reais", mas não como um objeto da experiência sensível. Estes efeitos podem ser conhecidos. No entanto, a liberdade mesma é compreendida somente como um "objeto de crença", como uma "Idéia, que tem para nós numa relação prática uma realidade objetiva, e que é uma coisa; mas, como não podemos dar a este conceito esta realidade de um ponto de vista teórico, é um simples assunto de crença da razão pura" (*C* 3, § 91, p. 452).

12 É necessário observar desde o início que a "razão prática" de Kant que funda a "liberdade" ou "a Idéia enquanto fim em si" como fim, é sempre *reguladora* do movimento do conhecimento ou da moralização do mundo; a Idéia ou a liberdade não são *constitutivas* do ser.

13 Kant não deu a devida consideração ao "Herder esclarecido".

aparição de uma comunidade cada vez mais racional e justa (o progresso moral). Estas mesmas "forças" promoveriam a marcha para frente da humanidade até o mais alto nível: de um lado, este ideal da humanidade se realizaria no relacionamento humano, de outro, ele alcançaria o seu pleno desenvolvimento numa outra vida. Ora, as observações kantianas vão ir precisamente contra este conceito de "forças" ativas na natureza e na história. Kant critica, primeiramente, a possibilidade que teriam os homens de tomar conhecimento destas leis invisíveis pela experiência e, em seguida, a possibilidade de os homens tomarem conhecimento das conseqüências "deste projeto que visa explicar o que não se conhece, por intermédio do que não se compreende mais ainda".[14]

Quanto ao primeiro ponto, "a hipótese de forças invisíveis agindo sobre a organização" de criaturas, a resposta de Kant será que "ao menos nós podemos conhecer as leis pela experiência, se bem que evidentemente as causas destas leis nos escapam."[15] Quanto ao segundo ponto, relativo à hipótese da imortalidade da alma, ele vai concluir que "toda experiência mesma nos é tirada", que a possibilidade da sobrevivência do indivíduo humano no caso da destruição terrestre, é uma "conclusão sobre a qual se pode chegar por motivos morais — ou se quisermos, metafísicos — mas nunca a partir de uma analogia qualquer tirada da geração visível."[16]

Ora, nós vemos bem aqui que a crítica de Kant pressupõe um dos aspectos centrais de seu sistema que afirma a diferença entre *conhecer* e *pensar*. Quando Herder utiliza "teoria natural da observação"[17] para concluir sobre a existência do conceito de "forças ativas e autônomas" e, deste modo, afirmava a progressão da humanidade, ignorava completamente os limites da razão humana. Segundo o pensamento *crítico*, a observação do mundo natural e histórico somente pode nos levar à formulação de "leis naturais", que existem puramente e simplesmente, sem comportar um sentido para o homem. Como vai afirmar o *Compte rendu*, "o que a natureza nos oferece aos nossos olhos? Nada mais que o espetáculo de indivíduos abandonados à uma destruição completa...",[18] um caos que mostra o lado absurdo das coisas humanas — ao menos neste nível das aparências que no *Conflito das faculdades* são chamadas de experiência

imediata.[19] Ora, a hipótese da descoberta de um "reino invisível de forças ativas e autônomas" que levaria a organização das criaturas a uma perfeição sempre maior, não poderia ser observável. Como vai concluir Kant, melhor seria se o mesmo fizesse "emergir imediatamente o princípio pensante no homem, enquanto natureza espiritual"[20] para explicar este resultado, porque a conclusão que o mesmo pensava ter chegado pela inteligência teórica da natureza, é unicamente da ordem da razão prática.

Então, estas observações assinalam bem a nova perspectiva. Nas pesquisas sobre a ordem natural ou sobre o jogo das ações humanas, é necessário levar em conta os limites daquilo que o homem como ser racional e finito é capaz de conhecer, e daquilo que o mesmo pode *esperar* compreender pela razão. Para Kant, a hipótese do conhecimento da existência de causas eficientes a partir da intelecção se mostrava falsa, pois estas causas não repousam sobre as dimensões espaço-temporais e os conceitos fundamentais esquematizados de nossa faculdade de entendimento, o único modo de determinar as leis naturais. Imaginar poder determinar a existência destas "forças espiritais" e concluir pela progressão pela simples via do entendimento, vai fazer cair Herder na metafísica a mais dogmática[21] em história. Assim, para Kant, o que Herder queria saber era impossível de encontrar no domínio da experiência possível e, o que o mesmo queria deduzir da mesma, a transcendência num além, coisa mais absurda ainda.

Com efeito, se a crítica de Kant sublinhava a impossibilidade de fundar o sentido da história sobre o simples limite do conhecimento das leis do entendimento, esta crítica não vai eliminar a possibilidade de

14 *Compte rendu*, p. 104.
15 Cf. *Ibid.*, p. 104; o termo «causas» significa aqui «causas eficientes».
16 Cf. *Ibid.*, p. 104.
17 Cf. *Ibid.*, p. 106.
18 *Ibid.*, p. 104.
19 Cf. Kant. *Le conflit des facultés en trois sections*, 1798 – citado: *Le conflit des facultés* –. Tradução de J. Gibelin, 4. ed., Paris: Vrin, p. 98.
20 Cf. *Compte rendu*, p. 104.
21 Cf. *Ibid.*, p. 105.

a *pensar*. Como já o anunciava Kant no seu primeiro escrito sobre a história, a *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*, "como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio."[22] Kant anuncia deste modo o que de fato vai se transformar para ele em um *dever* para o homem, a saber, a fé num sentido da história, no progresso moral, o projeto da Providência, o que em última análise, é um pressuposto da necessidade prática, como o que resulta dos fins desta razão e de seus interesses.[23] Se a marcha do mundo não se faz com um fim, somente a causalidade existiria, a finalidade não passaria de um sonho. Ora, o filósofo não poderia aceitar esta tese, sobretudo o filósofo da moral. Porque se a situação fosse esta, o ser racional finito, no seu ser empírico, não encontraria mais sentido para sua ações, ele não teria mais motivo para trabalhar na consecução do progresso moral dos homens, ele não visaria mais este reino da razão que sabe dever construir com a ajuda de um critério da razão uma legislação universal valendo para todo ser finito racional: o " Reino de Deus sobre a terra". Na filosofia da história importaria assim determinar o sentido que a história *pode* ter *para nós*, como seres racionais e finitos, segundo o ponto de vista dos *fins* da razão; um ponto de vista que nos permite *esperar* que a história seria racional, que a mesma chegaria assim a seu "fim em si", mas não nos permite o *saber*.

Este ponto de partida de toda filosofia que se quer coerente será lembrado por Kant na crítica que o mesmo vai fazer à concepção herderiana sobre as origens da formação do homem concebido como criatura racional e moral. Como expõe a resposta kantiana, para Herder, a origem do homem e de toda a cultura "não proviria de um poder próprio da espécie humana, mas seria necessário os procurar numa instrução e ensinamento que ele tira de outras naturezas."[24] A origem do homem como ser racional deveria ser imputada à intervenção divina, no início da criação, pelo fato de colocar em prática "disposições naturais" que, de um

modo natural e somente com o concurso de um sistema orgânico chegado ao seu acabamento, daria origem ao homem. Ora, segundo Kant, neste modo de pensar "todo o progresso na cultura seria somente a comunicação ulterior e proliferação fortuita de uma tradição original. É em relação a esta e não a si mesmo que o homem deveria atribuir sua ascensão progressiva à sabedoria. Ora, nossa crítica é que, desde que ele ponha o pé fora da natureza e das vias que a razão oferece ao conhecimento, se sente totalmente desamparado..."[25] De um lado, a filosofia herderiana não percebia que a ciência diz relação somente aos fenômenos, ao que nos é *dado* na natureza e que ela não pode jamais ultrapassar este estatuto. O mundo da experiência é o que é, e funciona segundo leis dadas que são as suas de fato. Através das estruturas de nossa receptividade, *nós* compreendemos as leis que estão no dado, mas o entendimento não ordena nada à natureza, ele se contenta em formular as leis que o mesmo observa no interior dos fatos,[26] o que o obriga para ser fiel à sua estrutura, a permanecer nos limites do determinado e do finito. No que diz respeito à pretensão de Herder, como concluir pela existência de «forças invisíveis-orgânicas» pela simples intuição analógica? Para o pensamento kantiano, «o uso racional da experiência conhece também limites» a tal ponto que «nenhuma analogia pode preencher o abismo insondável entre o acidental e o necessário»,[27]

---

22 *Idéia*, p. 10.

23 Kant anuncia este *dever* na *Crítica da faculdade de julgar* nos seguintes termos: "com efeito, o conceito de liberdade tem o dever de tornar efetivo no mundo sensível o fim imposto pelas suas leis, e a natureza deve em conseqüência poder ser pensada de modo que a legalidade de sua forma se ajuste ao menos à possibilidade de fins, que devem ser efetuados nela segundo as leis da liberdade" (*C 3*, p. 101).

24 *Compte rendu*, p. 117.

25 *Ibid.*, p. 117-118.

26 Como vai concluir Eric Weil: "Nós somos mestres somente de nossas decisões; pela nossa ciência, nós dependemos da natureza, inclusive o conhecimento das leis desta natureza. Nossa existência de seres naturais, o fato de termos uma natureza possível de ser conhecida, de nossa ciência, isto é, de nosso entendimento e de sua estrutura, tudo isso é concernente ao dado, do fortuito e que poderia ser outro. O fato não tem sentido em si mesmo. Ele pode e deve receber de nós, podemos e devemos o pensar em relação ao nosso "interesse" fundamental, em relação à moral, à dignidade, ao mérito..." (Eric Weil. *Problèmes Kantiens*. 3. ed. Paris: Vrin, 1990, p. 59).

27 Cf. *Compte rendu*, p. 109

quer dizer, entre o que é do domínio da experiência possível e o que é do domínio da liberdade da razão enquanto prática; esta afirmação deve, no entanto, ser anunciada com precaução, porque se há uma separação entre estes dois domínios, e uma separação abissal, existe uma «mediação» entre estes dois conceitos, que se afirma como a supremacia da razão pura prática sobre a razão pura teórica.[28] Ao mesmo tempo, Herder não se deu conta que o único fundamento que poderia dar um sentido a seus dados reside nos «caminhos que a razão oferece ao conhecimento», quer dizer, a capacidade que os homens têm, e que os mesmos não podem ignorar, de pensar a totalidade do mundo, uma capacidade que não é determinada em nada pelas vias deste entendimento analítico. Como vai observar Kant, a ignorância desta estrutura epistemológica fundamental vai levá-lo a recorrer a uma dimensão exterior ao homem para tornar possível sua ascensão progressiva à sabedoria. De outro modo, esta perspectiva ingênua vai revelar outra falta grave: a origem do homem como ser racional e moral seria identificada por Herder a uma finalidade orgânica, quer dizer, considerada como uma conseqüência espontânea das disposições naturais às quais ele permaneceria de certo modo submisso. Ora esta perspectiva é categoricamente rejeitada por Kant desde a terceira proposição da *Idéia para uma história universal do ponto de vista cosmopolita* onde é afirmado que «a natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão.»[29] A origem do homem e sua destinação se situam assim no esforço que o mesmo faz para sair do estado de inocência. O «estado de natureza» dos homens «é bem mais um estado de guerra»; o estado de direito ou «o estado de paz deve pois ser *instituído*».[30] Como querer pensar a liberdade do sujeito moral sem admitir o poder da razão de conferir um sentido à sua própria conduta, desde o início, para se tornar digno de si, da vida e do seu bem-estar, como um sujeito radicalmente livre? Para Kant a origem do homem se situa no agenciamento que o mesmo faz por si mesmo, sem o condicionamento dos instintos, de um conhecimento

inato, das «disposições naturais» que sozinhas conduziriam o progresso. A origem do homem e sua destinação se situam assim numa finalidade para a liberdade. É somente o homem que, pela razão e para sair de seu estado animal, faz aparecer o *mal*, a queda, que se traduzirá como a passagem da servidão instintiva à liberdade racional. É a falta que vai abrir o tempo da história como possibilidade de garantia da espécie de um «progresso», permitindo pensar o fim como um resultado da sua capacidade de dispor de si-mesmo e, ao mesmo tempo, de realizar como resultado um aperfeiçoamento de si-mesmo. Contra o ponto de vista de Herder, a sucessão histórica se apresentará como «história da *liberdade*»,[31] uma história que tem uma finalidade que é prática e racional.

Para concluir, a finalidade moral da história é também claramente definida com a distinção que Kant faz entre «a elaboração da história (*Historie*) propriamente dita», que procede de uma maneira *empírica*, e a «idéia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), que de certo modo tem um fio condutor *a priori*».[32] Para Kant, a filosofia da história, a *Weltgeschichte*, não é formada nem pela soma de fatos — o que é antes de tudo um «agregado, sem plano»[33] —, nem pelo estudo de diferenças entre os povos e civilizações; ela não consiste também numa comparação entre os hábitos dos povos ou a procura de causas da existência das instituições do passado. Ela é o «projeto» de «redigir uma *história* (*Geschichte*) segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais»,[34] e, neste sentido, ela é uma «história

28 Cf. Kant. *Critique de la raison pratique*. Tradução do alemão de Luc Ferry et Heinz Wismann. Paris, Folio/Gallimard, 1985, p. 164; cf. também *C 3*, p. 101, 125 et 126.
29 *Idéia*, 3ª proposição, p. 12.
30 Cf. Kant. *Vers la Paix perpétuelle* – citado: *Vers la Paix perpétuelle* – Introdução, notas, bibliografia e cronologia por Françoise Proust, tradução por Jean-François Poirier e Françoise Proust. Paris: Flammarion, 1991, p. 83.
31 Cf. *Conjectures*, p. 154.
32 Cf. *Idéia*, 9ª proposição, p. 23.
33 Cf. *Idéia*, 9ª proposição, p. 22.
34 *Idéia*, 9ª proposição, p. 22.

moral» e não uma «história natural do homem».[35] Este «projeto», no entanto, como é bem indicado no título de seu artigo, consiste na elaboração da idéia de uma história universal do *ponto de vista cosmopolita*, quer dizer, de acordo com o sentido que a razão prática pode *esperar* segundo fins da liberdade e que, neste contexto, constitui «uma perspectiva consoladora para o futuro». Neste futuro a espécie humana chegará ao estado onde «ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida.»[36] O fim da história é assim anunciado desde o primeiro escrito de Kant sobre o sujeito como o fim a perseguir e como o termo onde acabaria todo o desenvolvimento posterior. Este anúncio se apresenta também como uma condição necessária, porque, sem ele, todas as «disposições naturais» da natureza física ou do homem, deveriam ser consideradas, na maior parte, como «vãs e sem finalidade — o que aboliria todos os princípios práticos».[37] Supondo ser o homem incapaz de fixar um fim moral, colocaríamos em perigo o estatuto próprio do homem como ser racional e capaz de produzir o sentido a partir de suas ações. Como o dirá Kant no seu escrito de 1784, se esta *impossibilidade* fosse um fato possível de ser conhecido, a natureza «tornar-se-ia suspeita, apenas no homem, de ser um jogo infantil».[38]

Portanto, Kant se distingue de Herder por elaborar uma filosofia da história fundamentada sobre conceitos precisos, respeitando um rigor lógico na determinação de conceitos, sendo atento a uma perspectiva de sistema. Além do mais, o mesmo sugere que não basta ter um bom interesse para escrever filosofia em geral. É necessária uma meticulosa definição de termos, é preciso verificar qual a capacidade de nossas faculdades e, somente a partir deste momento, iniciar a reflexão filosófica sobre conteúdos determinados. A crítica de Kant a Herder concernente à filosofia da história aponta para a necessidade de pensarmos a mesma segundo a perspectiva de um projeto da razão prática de elaborar uma visão de conjunto da mesma, em vista de fins racionais. Somente esta perspectiva poderia assegurar o desenvolvimento de um discurso coerente. É pois a falta deste que será o seu problema. Kant pretende, pois, ter superado esta lacuna inaugurando com suas *respostas* sobre a filosofia da história (o *Compte rendu*) uma alternativa fundada num "terreno sólido".

35 Cf. *Le conflit des facultés*, p. 93 e 94.
36 *Idéia*, 9ª proposição, p. 23.
37 Cf. *Idéia*, 2ª proposição, p. 11.
38 *Idéia*, 2ª proposição, p. 12.

Referências

KANT, Immanuel. Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine. In: *Opuscules sur l'histoire*. Tradução de S. Piobetta, introdução, notas, bibliografia e cronologia por Philippe Raynaud. Paris: Flammarion, 1990.

—. Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie. In: *Opuscules sur l'histoire*. Tradução de S. Piobetta, introdução, notas, bibliografia e cronologia por Philippe Raynaud. Paris: Flammarion, 1990.

—. Compte rendu de l'ouvrage de Herder: Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité. In: *Opuscules sur l'histoire*. Tradução de S. Piobetta, introdução, notas, bibliografia e cronologia por Philippe Raynaud. Paris: Flammarion, 1990.

—. *Critique de la faculté de juger*. Tradução de Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay et Jean-Marie Vaysse. Paris: Folio/Gallimard, 1985.

—. *Critique de la raison pratique*. Tradução do alemão de Luc Ferry et Heinz Wismann. Paris: Folio/Gallimard, 1985.

—. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra; Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

—. *Le conflit des facultés en trois sections*. Tradução de J. Gibelin. 4. ed., Paris: Vrin.

—. *Sur le lieu commun: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*. Introdução, tradução, notas, bibliografia e cronologia por Françoise Proust. Paris: Flammarion, 1994.

—. *Théorie et pratique; D'un prétendu droit de mentir par humanité; La fin de toutes choses*, et autres textes. Introdução, tradução, notas, bibliografia e cronologia por Françoise Proust. Paris: Flammarion, 1994.

—. *Vers la Paix perpétuelle*. Introdução, notas, bibliografia e cronologia por Françoise Proust, tradução de Jean-François Poirier e Françoise Proust. Paris: Flammarion, 1991.

MUGLIONI, J.-M. *La philosophie de l'histoire de Kant*: qu'est-ce que l'homme? Paris: P.U.F., 1993.

PHILONENKO, Alexis. *La Théorie kantienne de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1986.

WEIL, Eric. *Problèmes Kantiens*. 3. ed. Paris: Vrin, 1990.

Resumo

Apresentamos algumas críticas de Kant ao pensamento de Herder para demonstrar a originalidade do filósofo ao priorizar a necessidade de haver uma íntima relação entre a política na sua historicidade e o sistema filosófico – entendido como "sistema doutrinal do conhecimento tanto da natureza como da liberdade".

Abstract

In the light of some of the criticisms made by Kant of Herder´s thoughts, we wish to demonstrate the latter´s originality when he prioritizes the need to establish an intimate relationship between politics in its historicity and the philosophical system as a "doctrinal system of knowledge of both nature and freedom as well."

O mal radical e a possibilidade da conversão ao bem

Edgard José Jorge Filho
PUC-Rio

O mal radical, segundo Kant, é a mácula profunda inerente a nossa espécie, dela não se excluindo nem mesmo o melhor dos homens. Considerando inextirpável esse mal, o mestre alemão julga, contudo, ser possível a conversão ao bem pelas próprias forças humanas. O que nos ocupará neste trabalho é a seguinte questão: Como é possível a conversão ao bem, dado o mal radical da natureza humana?

Kant aborda as questões do mal radical e da conversão ao bem em *A Religião dentro dos limites da simples Razão;* assim, pareceria supérfluo tentar solucionar aquela questão central, já formulada e elaborada nessa obra. Todavia, apontaremos certas dificuldades na concepção kantiana da conversão, procurando por outro lado explorar recursos do pensamento de Kant, talvez insuficientemente utilizados por ele, a fim de esclarecermos e solucionarmos essas dificuldades.

A nosso ver, a dificuldade beira a aporia na seguinte pergunta de Kant: "Como pode uma árvore má produzir bons frutos?"[1] Para demonstrar que é possível respondê-la, tomaremos por base dois argumentos. O primeiro, mais forte e fundamental, sustenta que o livre-arbítrio

1 Kant, I., "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", in *Werkausgabe*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, vierte Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982, Band VIII, p. 695. Doravante, para simplificar, designaremos essa obra por "Religion", e essa edição das obras de Kant por *Werkausgabe*, seguida do número do volume (Band ...) e página.

não se compromete definitivamente com nenhuma máxima adotada. O outro, subsidiário, afirma ser possível o compromisso do livre-arbítrio com uma máxima fundamental boa para formar um sistema coerente de máximas, ao passo que um tal compromisso com uma máxima fundamental má com vistas à mesma finalidade seria impossível.

O segundo argumento, embora não decisivo, é relevante no sentido de permitir a superação de certas incoerências, talvez aparentes, do pensamento de Kant. Nesse argumento calcaremos a tese de que haveria uma deficiência intrínseca do mal radical, cujo status não seria propriamente o de um fundamento do agir humano, mas apenas o de um "quasi-fundamento".

Com base nos dois argumentos, pode-se demonstrar que a conversão é possível, embora não enquanto completa e definitiva. Não se trata, porém, de analisar os procedimentos segundo os quais se opera o aperfeiçoamento moral do homem, mas de estabelecer a possibilidade mesma da conversão, obscurecida por algumas formulações do próprio Kant.

I

Dado o escopo deste trabalho, é inviável expor todos os conceitos kantianos a serem utilizados em nossa interpretação e argumentação. Pressupomos, portanto, uma certa familiaridade do leitor com a obra *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão*.

Em primeiro lugar, vamos expor a questão central em sua formulação mais dramática, e apontar certas dificuldades a ela relacionadas. Eis o problema desconcertante: "Como pode uma árvore má produzir bons frutos?"

O leitor de *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* sabe que o mal radical da natureza humana, ou a propensão ao mal (Hang zum Bösen) — o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação moralmente má, enquanto ela é contingente para a humanidade em geral —, não é uma característica objetivamente necessária, essencial, do homem.[2] Trata-se, antes, de uma característica contingente, embora atribuível a todo homem, sem exceção. O mal encontra-se enraizado no homem em geral, conquanto não pertença à sua essência; nesta medida Kant o considera natural, enquanto marca todo indivíduo, até o melhor. Esse mal é também inato, na medida em que não possui origem temporal, pois, enquanto mal do ponto de vista moral, tem que ser imputável, e para tanto precisa originar-se de um ato livre, e portanto atemporal, do livre-arbítrio, não submetido à causalidade natural, temporalmente condicionada.

Um ato do livre-arbítrio é a origem racional (livre, não sensível e temporal) do mal moral, e esse ato original é a adoção de um fundamento para a adoção das máximas derivadas.[3] Tal fundamento, livremente adquirido, não necessário, é ele próprio uma máxima, qualificada de "suprema" ou "fundamental." Com base nesta máxima suprema o livre-arbítrio adota as demais máximas. A máxima suprema é assumida por Kant como má (em sintonia com o mito bíblico da Queda), e ele encara sua adoção original como incompreensível. Nas palavras do filósofo: "A proposição 'o homem é mau' só pode querer dizer, de acordo com o que precede, isto: ele tem consciência da lei moral, contudo admitiu em sua máxima desviar-se ocasionalmente (gelegenheitliche) desta lei."[4]

É preciso examinar o status da máxima suprema, interpretar o seu caráter de fundamento de determinação do livre-arbítrio, para superar dificuldades relativas ao problema da possibilidade da conversão. Com efeito, há uma certa ambigüidade nas formulações kantianas sobre essa máxi-

2 Cf. Kant, I., "Religion", *Werkausgabe*, Band. VIII, pp. 675-6, 680. Nessa obra, ou pelo menos na segunda seção do livro I, a propensão e a inclinação definem-se desta maneira: "A propensão (Hang) é propriamente apenas a predisposição (Prädisposition) a desejar um gozo (Genuss); mas ela produz a inclinação (Neigung) a este quando o sujeito fez a experiência dele." (Id., Ibid., p. 676, nota do autor)

3 Kant define princípios práticos, leis e máximas assim: "Principios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual tem sob si várias regras práticas. São subjetivos, ou máximas, quando a condição é considerada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade; mas são objetivos, ou leis práticas, quando essa condição é reconhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo ser racional." (Kant, I., "Kritik der praktischen Vernunft", *Werkausgabe*, Band VII, p. 125)

4 Kant, I., "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 693; Cf. Id., Ibid., p. 693.

ma: ora ela aparece como o fundamento de todas as máximas, sem exceção, ora apresenta-se como o fundamento de apenas algumas máximas, as imorais.[5] No primeiro caso, enquanto fundamento de todas as máximas, sem exceção, a máxima suprema parece inviabilizar a conversão ao bem, pois se a adoção de rigorosamente todas as máximas obedece a um princípio mau, então seria impossível adotar boas máximas e converter-se ao bem.

Esse caráter de fundamento de todas as máximas, atribuído à máxima suprema, e a impossibilidade da conversão estariam expressos aqui:

> "Esse mal é radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas (den Grund aller Maximen), além disso, enquanto propensão natural, ele não pode ser extirpado (nicht zu vertilgen) pelas forças humanas; pois isto não poderia acontecer senão mediante boas máximas, o que não pode ocorrer quando se pressupõe corrompido o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas (der oberste subjective Grund aller Maximen); entretanto, tem-se que poder prevalecer sobre ele (zu überwiegen), pois ele se encontra no homem enquanto ser que age livremente."[6]

O que sugere a impossibilidade da conversão não é tanto a afirmação de que o mal radical é "inextirpável", pois se admite a possibilidade de "dominá-lo", mas é o fato de que o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é corrompido, impossibilitando a adoção de boas máximas, mediante as quais, tão-somente, a conversão se realizaria.

Todavia, Kant afirma reiteradamente a possibilidade da conversão e dedica-lhe pelo menos o segundo e o terceiro livros de *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão*. A favor desta possibilidade, utiliza o argumento essencial, muito econômico, formulado assim: "É uma conversão que tem que ser possível, pois ela é um dever."[7] Indiscutivelmente, este é o argumento-chave para solucionarmos o problema da possibilidade da conversão.[8]

É preciso, porém, interpretarmos adequadamente o mal radical enquanto supremo fundamento subjetivo de todas as máximas, se quisermos evitar a contradição que se insinua no pensamento de Kant: como poderíamos nos converter ao bem, mesmo devendo fazê-lo, se o mal radical é o fundamento de todas as máximas e se nosso livre-arbítrio só se determina à ação mediante máximas. ("além das máximas, não se pode indicar nenhum fundamento de determinação do livre-arbítrio")?[9]

Para afastarmos a suspeita de contradição, vamos recorrer aos argumentos anunciados na introdução deste trabalho. Inicialmente, desenvolveremos o argumento mais forte e fundamental, o de que o livre-arbítrio não se compromete definitivamente com nenhuma máxima adotada.

II

O argumento mais forte se funda na própria natureza do livre-arbítrio. Na *Metafísica dos Costumes* encontra-se a definição do livre-arbítrio (freie Willkür) e de sua liberdade. A faculdade de desejar (Begehrungs-

5 Esses dois enfoques distintos da máxima suprema estariam sugeridos em pelo menos duas passagens, que citaremos. Na primeira, insinua-se que a máxima suprema é o fundamento não de rigorosamente todas as máximas, mas apenas das máximas particulares imorais: "(...) para poder chamar de mau um homem, seria preciso concluir a priori de diversas ou mesmo de uma única má ação consciente a uma máxima má como fundamento, e desta máxima a um fundamento geral, inerente ao sujeito, de todas as máximas particulares moralmente más, que seria por sua vez uma máxima." (Kant, I. "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 666). Na segunda, apresenta-se a máxima suprema como o fundamento subjetivo de todas as máximas (supostamente sem exceção): "(...) o amor-de-si, tomado como princípio de todas as nossas máximas (als Prinzip aller unserer Maximen) é precisamente a fonte de todo o mal." (Kant, I., "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 695).

6 Kant, I., "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 686.

7 Id., Ibid., p. 720.

8 A utilização desse argumento supõe, todavia, o esclarecimento de certas questões, e uma melhor explicitação de alguns conceitos kantianos, conforme veremos a seguir. A complexidade que encontramos na concepção kantiana nos leva a discordar de J.L. Bruch, que em sua magistral obra *A Filosofia Religiosa de Kant* afirma: "A solução deste problema é muito simples e consiste em constatar que a lei moral definida na *Crítica da Razão Prática*, que garante a liberdade moral do ser autônomo, continua a impor-se ao homem pecador." (Bruch, J. L., *La Philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Éditions Montaigne, 1968, p. 85).

9 Kant, I., "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 667, nota *.

vermögen) é definida como "a faculdade de ser, mediante suas representações, causa dos objetos dessas representações".[10] Por sua vez, "a faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o seu (dessa faculdade) fundamento de determinação (Bestimmungsgrund) se encontra nela mesma e não no objeto, chama-se uma faculdade de fazer ou omitir arbitrariamente (nach Belieben zu tun oder zu lassen). Na medida em que essa faculdade está unida com a consciência da capacidade de sua ação para a produção de seu objeto, chama-se arbítrio (Willkür)".[11]

Mas, o arbítrio humano, ou o de todo ser racional finito, é um livre-arbítrio (freie Willkür), definido como aquele "que pode ser determinado pela razão pura".[12] Isto, o distingue do arbítrio animal (arbitrium brutum) determinável apenas mediante estímulos sensíveis.[13]

Vale enfatizar que, na definição do livre-arbítrio, a característica distintiva é a possibilidade, não a necessidade, desta faculdade determinar-se pela razão pura. Isto o diferencia, embora com certa ambigüidade, da vontade "stricto sensu", entendida como a faculdade de desejar cujo fundamento de determinação seria necessariamente a razão pura. Em outros termos, a vontade "stricto sensu" seria a razão pura legisladora, que, embora autônoma, não seria livre no sentido em que o livre-arbítrio o é.

A liberdade do livre-arbítrio é concebida negativa e positivamente. Seu conceito negativo é: "a independência da determinação do livre-arbítrio de impulsos sensíveis (durch sinnliche Antriebe)".[14] Já o seu conceito positivo é: "a capacidade da razão pura de ser prática por si mesma".[15] Deve-se notar que a definição da liberdade, como propriedade do homem enquanto ser inteligível, não pode provir da experiência, como quando se a define como a "faculdade de escolher agir pró ou contra a lei moral".[16] Aquela definição tem que ser racional para valer universal e necessariamente, em que pese a tentação de definir empiricamente a liberdade como uma simples faculdade de escolha. (Vermögen der Wahl).

Um outro ponto merece destaque. A definição do livre-arbítrio como o arbítrio (Willkür) capaz de ser determinado pela razão pura equivale a representá-lo como submetido necessariamente a uma lei obrigante, o Imperativo Categórico.[17] Referindo-se ao conceito positivo

da liberdade do arbítrio, Kant diz: "esta só é possível pela subordinação da máxima de toda ação à condição de sua (da máxima) validade como lei universal".[18] O livre-arbítrio, de onde provêm as máximas, está, pois, submetido a essa condição, expressa na fórmula do Imperativo Categórico.

O caráter da lei a que está submetido o livre-arbítrio, junto com a definição deste, implicam a possibilidade insuprimível de ele ser determinado pela razão pura, bem como a não-necessidade dessa determinação. Pois, se de um lado fosse excluída tal possibilidade, o livre-arbítrio se auto-contradiria; se de outro lado fosse necessária aquela determinação, o livre-arbítrio não se regeria mais por uma lei obrigante, mas confundir-se-ia com a vontade santa, que é autônoma, porém não sujeita à obrigação ou à auto-coação.[19]

---

10 Kant. I., "Metaphysik der Sitten", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 315.
11 Id., Ibid, p. 317
12 Id., Ibid., p. 317-8
13 Id., Ibid., p. 318.
14 Kant, I., "Metaphysik der Sitten", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 318.
15 Id., Ibid., p. 318.
16 Id., Ibid., p. 332-3
17 Convem apresentar as definições de obrigação, imperativo, imperativo categórico, e a fórmula deste: "Obrigação é a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão" (Kant, I., "Metaphysik der Sitten", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 327); "O imperativo é uma regra prática, mediante a qual uma ação em si mesma contingente é tornada necessária." (Id., Ibid., p. 328); é categórico "um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir (zu erreichende Absicht) por uma certa conduta, ordena imediatamente esta conduta" (Id., "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", *Werkausgabe*, Band VII, p. 45); "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.'" (Id. Ibid., p. 51)
18 Kant, I., "Metaphysik der Sitten", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 318.
19 Nem uma vontade santa nem a vontade divina submeter-se-iam a imperativos, diferentemente da vontade humana: "Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como obrigada (genöthigt) a ações conforme à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade divina nem, em geral, para uma vontade santa; o dever não está aqui no seu lugar, porque o querer coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo."(Kant, I., "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", *Werkausgabe*, Band VII, pp. 42-3).

Em outros termos, é inalienável a capacidade do livre-arbítrio enquanto tal determinar-se pela razão pura, sob uma lei obrigante; por isto mesmo é excluída a necessidade desta determinação. Ora, somente as máximas são princípios de determinação do livre-arbítrio ("além das máximas, não se pode indicar nenhum fundamento de determinação do livre-arbítrio").[20] donde se rejeita a necessidade de sua determinação por máximas em conformidade com a razão pura, bem como se exclui a impossibilidade de estas máximas o determinarem. Portanto, o livre-arbítrio, não se compromete necessariamente com nenhuma máxima, moral ou imoral. Isto significa também que toda máxima adotada, ainda que com extrema firmeza, pode ser abandonada.

Há, porém, uma dificuldade: se o livre-arbítrio determina-se apenas mediante máximas, então seu ato de adotá-las dependeria inevitavelmente de outras máximas, e no limite dependeria da máxima original, suprema ou fundamental. Esta máxima original ("primeira") foi postulada por Kant, para evitar uma regressão ao infinito.[21] Ora, se há uma máxima fundamental, primeira na ordem lógica, condicionando imediata ou mediatamente a aquisição de todas as outras máximas, então parece que não seria possível adotar máximas incompatíveis com a fundamental, e ipso facto seria impossível abandoná-la e revolucionar a maneira de pensar (Denkungsart).

Todavia, enquanto rigorosamente "primeira", a máxima fundamental não poderia ser condicionada por qualquer outra máxima; daí que, ao adquiri-la (pois toda máxima é adquirida) o livre-arbítrio não se determinaria por nenhuma máxima, sendo-lhe de certo modo possível atuar sem regra. Ter-se-ia que admitir a possibilidade desta irregularidade do livre-arbítrio para poder explicar a possibilidade da aquisição da máxima fundamental e também da revolução desta.

Resumindo, estabelecemos a capacidade inalienável do livre-arbítrio de determinar-se pela razão pura, apontamos o seu caráter não-anômico,na medida em que está submetido a uma lei obrigante, e reconhecemos uma certa irregularidade do livre-arbítrio relativamente à adoção das máximas. Essas características permitem a admissão da possibilidade da substituição de uma máxima, mesmo em se tratando da fundamental, ou suprema, por outra incompatível com ela. Por conseguinte, viabiliza-se conceder a possibilidade de uma revolução (Revolution) na maneira de pensar (Denkungsart), e particularmente a possibilidade de uma conversão do mal radical ao bem. A conclusão de maior alcance refere-se, pois, à possibilidade de revoluções atemporais na maneira de pensar, isto é, tanto da conversão do mal ao bem quanto da recaída do bem no mal.

Esta é a argumentação mais forte e fundamental em prol da tese da possibilidade da conversão do mal radical ao bem. Entretanto, Kant nos desconcerta com algumas formulações em tom aporético, como esta: "Se o homem está pervertido no fundamento de suas máximas, como ser-lhe-ia possível efetuar essa revolução (Revolution) por suas próprias forças e tornar-se por si mesmo um homem bom? Contudo, o dever ordena fazê-lo; porém, ele só nos ordena aquilo que nos é possível fazer."[22] Em vista disso, lançaremos mão do segundo argumento, subsidiário, para reforçar a defesa da tese relativa à possibilidade da conversão.

III

O argumento complementar sustenta a possibilidade de um compromisso consistente do livre-arbítrio com uma máxima fundamental boa para formar um sistema coerente de máximas, e a impossibilidade de um tal compromisso com uma máxima suprema má.

O cerne do argumento repousa numa interpretação da fórmula canônica do imperativo categórico, enunciada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. A fórmula diz: "Age apenas segundo uma máxima

20 Kant, I., "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 667, nota 1.
21 Kant, I., "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 667, nota *
22 Id., Ibid., p. 698.

tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal." Ora, ela fornece o critério para a qualificação das máximas como boas ou más do ponto de vista moral. Uma vez que o imperativo categórico ordena agir sempre segundo uma máxima boa, inferimos ser boa a máxima que se possa querer que se torne lei universal, e má a que não se possa querer universalizar. Conseqüentemente, a própria máxima fundamental, ou suprema, será boa se pudermos querer sua universalização, e má se não pudermos querer sua universalização.

Uma vez que é possível querer a universalização de uma máxima fundamental boa, isto possibilitaria erigir sobre ela, e em conformidade com ela, um sistema coerente de máximas, isto é, seria ao menos possível um compromisso consistente do livre-arbítrio com esta máxima fundamental boa, no tocante à adoção de máximas em geral. Já no caso de uma máxima fundamental má, sua imoralidade exclui que se possa querer sua universalização, e isto impossibilitaria erigir sobre ela e em conformidade com ela um sistema coerente de máximas, portanto, não poderia haver um compromisso consistente do livre-arbítrio com a mesma.

Em outros termos, a máxima suprema boa, apta a valer universalmente enquanto princípio de um sistema coerente de máximas, merece ser reconhecida como um autêntico fundamento prático. Contrariamente, a máxima suprema má, cuja universalização como princípio de um sistema coerente de máximas não se pode querer, não é digna de reconhecimento como um autêntico fundamento prático. Embora Kant se refira a esta máxima como o "fundamento subjetivo de todas as máximas", entendemos que ela não se eleva ao status de um autêntico fundamento. Isto não nos impede considerá-la, por analogia, como um "quasi"-fundamento, cuja universalização não se pode querer, mas em conformidade com o qual muitas máximas possam ser adotadas.

Embora Kant não fale do mal radical como um quasi-fundamento, julgamos ser cabível essa interpretação, entre outras razões por ela se coadunar com a caracterização dos dois graus inferiores do mal radical, a fragilidade (Gebrechlichkeit) e a impureza (Unlauterkeit). Com efeito, nestes graus da propensão ao mal subsistem máximas boas, con-

quanto o respeito à lei moral não seja acolhido nas máximas enquanto móbil suficiente. Assim, na fragilidade abre-se exceção às máximas que podem ser boas, na medida em que prevalece, em circunstâncias extremas, o móbil sensível, em detrimento do móbil racional. Na impureza, por sua vez, há um comprometimento sistemático das máximas com um misto espúreo do móbil sensível e do móbil racional; aqui as máximas ainda podem ser boas, mas o móbil nelas é prevalentemente o sensível. Já no grau máximo da propensão ao mal, a malignidade (Bösartigkeit), as máximas são elas próprias más, pois nelas a tônica é o acolhimento do móbil sensível, com base numa peculiar inversão da subordinação devida do móbil sensível ao móbil racional.[23]

Ora, se Kant admite ser possível adotar máximas boas a nível da fragilidade e da impureza, sendo estas graus de propensão ao mal, então parece que a "máxima fundamental" má não impõe a exclusão de máximas boas. Eis, portanto, um dos indícios de que o mal radical não seria, no sentido preciso, o "fundamento subjetivo de todas as máximas."

Uma dificuldade se apresenta, dizendo respeito à avaliação das máximas como boas ou más em função de sua relação com o móbil nelas acolhido. Ora Kant parece avaliar as máximas como se fossem independentes do móbil que possam acolher, ora parece avaliá-las como se fossem inseparáveis do móbil nelas acolhido. O parágrafo anterior apresentou as máximas da fragilidade como um exemplo de boas máximas, suscetíveis, porém, de acolherem um móbil sensível como dominante, portanto, boas em si mesmas, independentemente do seu móbil. Já as máximas da malignidade (Bösartigkeit), grau supremo da propensão ao mal, seriam más justamente porque nelas a subordinação devida dos móbiles está invertida, ou seja, porque nelas o móbil sensível (amor-de-si) foi acolhido como o supremo. Neste caso, a natureza do móbil parece implicar a qualificação moral da máxima.

23 Cf. Kant, I., "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 677.

Foge ao escopo deste trabalho esclarecer se há de fato, em Kant, uma ambigüidade no tocante à relação entre máxima e móbil. Seja como for, isso não compromete a nossa interpretação do mal radical como um "quasi-fundamento", mas apenas torna duvidosa uma de suas aplicações possíveis, que permitiria compreender como possam coexistir, ao nível da fragilidade, máximas boas com um princípio supremo mau.

Kant é pouco explícito sobre como seria possível adotar máximas boas a partir de um "fundamento subjetivo mau." Mas ele é taxativo no "se devemos, podemos." Este é o argumento decisivo para a admissão daquela possibilidade, embora se pudesse evitar alguns embaraços reconhecendo o caráter de "quasi-fundamento" do mal radical. Este reconhecimento decorre das premissas de Kant, não representando um acréscimo exterior a sua doutrina, mas apenas uma explicitação da mesma.

IV

Chegamos finalmente à questão: por que a conversão ao bem, embora possível, não pode ser nem irreversível nem completa?

Para respondermos, vamos inicialmente explicitar algumas conseqüências da interpretação do mal radical como um "quasi-fundamento". Uma vez que não se pode querer a universalização da propensão ao mal, enquanto máxima suprema imoral, esta portaria uma espécie de deficiência intrínseca: seria inapta a servir de princípio prático de um sistema coerente de máximas. A isto convencionamos chamar de deficiência intrínseca do mal. Com ela contrasta a aptidão da máxima fundamental boa para servir de princípio prático de um tal sistema. Nisto poderíamos ver uma superioridade do princípio bom em relação ao princípio mau.

Mas, é preciso nuancear a afirmação da superioridade da máxima fundamental boa. Esta satisfaz à condição de se poder querer sua universalização como princípio de um sistema corrente de máximas; porém, isto não implica que, com base nela, um tal sistema em sua perfeição seja

realizável. Antes, só seria possível uma aproximação indefinida deste, nunca a sua realização plena; ele seria um ideal.

Se o referido sistema fosse plenamente realizado, haveria a extirpação do mal radical, da máxima quasi-fundamental incompatível com aquele. Ademais, cessando a luta do bem contra o mal, pela supressão deste, o homem alcançaria a santidade, superando a simples virtude, definida como uma espécie de força para a luta contra um inimigo poderoso:

> "A virtude significa uma força moral da vontade (...) ela supõe forças cujo grau só podemos avaliar pelo tamanho dos obstáculos que o homem cria para si por suas inclinações (Neigungen). Os vícios, frutos das intenções (Gesinnungen) contrárias à lei, são os monstros que ela tem que combater; eis porque essa força moral, como coragem (fortitudo moralis), constitui também a única e suprema glória guerreira do homem (...)"[24]

Ora, Kant de um lado sustenta que o mal radical é inextirpável. De outro lado, ele só concede ao homem a possibilidade da virtude, nunca a da santidade.[25] Essas duas teses kantianas são, na verdade, indissociáveis. Pois, fosse o mal radical extirpável, haveria a possibilidade da supressão da luta, e com isto a virtude, enquanto força em combate contra o vício, daria lugar à santidade. Esta, por sua vez, requer uma lei prática não-obrigante, portanto, a exclusão do dever moral. Mas, a supressão do dever é incompatível com a própria definição do livre-arbítrio como o arbítrio "que pode ser determinado pela razão pura [mas não necessariamente o é]"[26]. Apenas a vontade santa é necessariamente determinada pela razão pura, segundo uma lei não obrigante. Ora, sendo o livre arbí-

24 Kant, I., "Metaphysik der Sitten", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 537.

25 Kant, I., "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 702; "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", *Werkausgabe*, Band VII, p. 43; "Metaphysik der Sitten", *Werkausgabe*, Band VIII,pp. 508, 537.

26 Id., "Metaphysik der Sitten", *Werkausgabe*, Band VIII, pp. 317-8

trio indissociável de uma lei obrigante, isto implica que ele tem que poder sofrer a tentação a desviar-se do dever, ou seja, o livre-arbítrio enquanto tal tem que poder lutar contra o mal radical ou o seu resíduo insuprimível.

Chegamos à conclusão de que, embora o mal radical seja inextirpável, isto não compromete a possibilidade da conversão, mas exclui tão-somente a possibilidade de esta ser completa. Kant diz que se pode prevalecer (zu überwiegen) sobre o mal radical, mas não extirpá-lo (zu vertilgen).[27] Mas não devemos concluir que ele seja absolutamente necessário à atividade do livre-arbítrio, à sua adoção de máximas e às suas ações.[28] Pois, segundo Kant, o mal radical é contingente, no sentido de que não é objetivamente necessário, não fazendo parte da essência humana:

> "O homem é mau por natureza significa que isto se aplica a ele considerado em sua espécie; não como se tal qualidade pudesse ser deduzida do seu conceito específico (o de um homem em geral), pois então ela seria necessária, mas, na medida em que se conhece o homem pela experiência, ele não pode ser julgado de outro modo, ou pode-se pressupor isto (que o homem é mau) como subjetivamente necessário em todo homem, mesmo no melhor."[29]

O que é necessário à atividade do livre-arbítrio é a possibilidade da influência do mal (isto é, de máximas más) sobre ele, e não propriamente a influência do mal radical enquanto quasi-fundamento sobre ele.

Prevalecer sobre (zu überwiegen) o mal radical significa desbancá-lo da posição de quasi-fundamento e substitui-lo por um autêntico fundamento (a máxima fundamental boa, cuja universalização se possa querer). O mal dominado, mas não extirpado, é um mal residual no homem convertido ao bem, é uma fragilidade insuprimível, que impossibilita completar-se a conversão.[30]

Falta abordar o problema da reversibilidade da conversão. Conforme vimos na seção II, há uma irregularidade inalienável do livre-arbítrio, cuja invocação é indispensável para compreendermos a possibilidade da aquisição da máxima fundamental e da revolução na maneira de pensar (Denkungsart), que caracteriza a conversão. Essa irregularidade implica no caráter não definitivo do compromisso do livre-arbítrio com toda máxima, inclusive a suprema, seja a máxima quasi-fundamental má ou a máxima fundamental boa. Decorre daí a reversibilidade da conversão ao bem. É, pois, indescartável a possibilidade da recaída no mal.[31]

Algumas palavras finais sobre o rigorismo de Kant. Ele se posiciona claramente contra o latitudinarismo nas suas variantes indiferentista ("o homem não é bom nem mau") e sincretista ("o homem é bom e mau ao mesmo tempo").[32] Para o filósofo, a intenção (Gesinnung) fundamental do homem ou é boa ou é má, não havendo como conciliar os

27 Id., "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 686.

28 Allison entende num sentido mais forte do que nós a necessidade da propensão ao mal, ao concebê-la como um postulado da razão moralmente prática. "A admissão dessa propensão funciona como um postulado da razão moralmente prática; algo que se tem que pressupor como condição de possibilidade tanto do mal, quanto da consecução da virtude." (Allison, H. E. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, University Press, 1990, p. 154.) Como tal, parece que a propensão ao mal seria elevada ao mesmo status dos outros postulados da razão pura prática, a existência de Deus, a imortalidade da alma e a própria liberdade. Isto seria, a nosso ver, excessivo, pois estes postulados seriam condições necessárias de possibilidade da virtude, ao passo que a propensão ao mal, ou pelo menos o seu grau maior, a malignidade (Bösartigkeit), que inverte a subordinação devida dos móbiles acolhidos na máxima suprema, não poderia ser uma dessas condições. Do contrário, como se explicaria a possibilidade da conversão?

29 Kant, I., "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 686

30 A esta fragilidade insuprimível corresponde a imperfeição do dever (de virtude) para consigo mesmo de aumentar a própria perfeição moral: "Do ponto de vista da qualidade este dever para consigo mesmo é um dever estrito e perfeito, ainda que ele seja quanto ao grau um dever lato e imperfeito, e isto em razão da fragilidade (Gebrechlichkeit (fragilitas)) da natureza humana. (...) Com efeito, é um dever esforçar-se por alcançar essa perfeição, mas não é um dever atingi-la (nesta vida); (...) [sua] observância só pode consistir em um progresso contínuo (...)" (Kant, I., "Metaphysik der Sitten", *Werkausgabe*, Band VIII, pp. 582-3).

31 Assim nos opomos a J.L. Bruch, que atribui a Kant a seguinte tese: "Se a conversão é autêntica, uma recaída é impossível (...) Portanto, a recaída prova simplesmente que a conversão era apenas aparente." (Bruch, J.L., *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Ed. Montaigne, 1968, p. 84. Bruch não parece tão seguro da impossibilidade da recaída no que diz respeito à comunidade ética e não mais apenas ao indivíduo: "Mas a recaída afeta a sociedade ainda mais fortemente que os indivíduos, e isso particularmente no domínio religioso." (Id. Ibid., p. 229)

32 Cf. Kant, I., "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, pp. 668-9

polos desta disjunção. Todavia, segundo nossa interpretação, Kant admitiria a possibilidade da adoção de máximas boas mesmo pressupondo o fundamento subjetivo mau, bem como reconheceria a incompletude inevitável da conversão e a presença de um mal residual no homem convertido ao bem.[33] Isso contradiria o rigorismo kantiano? Pensamos que não, pois o rigorismo estaria concernido apenas com a máxima suprema, ou a intenção (Gesinnung), determinando a exclusão mútua da máxima quasi-fundamental má e da máxima fundamental boa. Quanto às outras máximas, poderia haver uma certa coexistência de regras boas com regras más, ou a sua justaposição, sem alterar no fundo o caráter do homem. O rigorismo kantiano não se aplica à disjunção santo ou demônio, mas à oposição homem decaído x homem convertido.

33 Esses dois aspectos da concepção kantiana podem ser ilustrados por duas passagens, na primeira das quais se admite a coexistência de uma vontade em geral boa com um "coração mau". "O coração mau (böses Herz) pode coexistir com uma vontade em geral boa (im allgemeinen guten Willen); ele provém da fragilidade (Gebrechlichkeit) da natureza humana, não suficientemente forte para obedecer aos princípios adotados por ela; – fragilidade unida à impureza (Unlauterkeit), que consiste em não separar, segundo uma regra moral, os móbiles uns dos outros (mesmo de ações bem intencionadas (selbst gut beabsichtigter Handlungen))..." (Kant, I., 'Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 686). Na segunda reitera-se o caráter inextirpável do mal radical: "(...) temos que começar por pressupor a malignidade (Bösartigkeit) do arbítrio na adoção de máximas contrárias à disposição moral originária, e, porque a propensão a isto é inextirpável (unvertilgbar), reagir incessantemente contra ela." (Kant, I. "Religion", *Werkausgabe*, Band VIII, p. 702). Quanto ao primeiro aspecto, parece que Allison também admite a possibilidade de a vontade infectada pelo mal radical agir eventualmente por dever: "(...) a boa vontade de *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* é infectada pelo mal radical. Como tal, ela raramente, se jamais, age puramente por dever, e está engajada num projeto progressivo de auto-ilusão""Allison, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, University Press, 1990, p. 161.

Bibliografia

Allison, H.E. – *Kant's Theory of Freedom*, New York, Cambridge University Press, 1990.

Bruch, J.L. – *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Éditions Montaigne, 1968.

Carmo Ferreira, M.J. e Ribeiro dos Santos, L., coords. – *Religião, História e Razão, da Aufklärung ao Romantismo*, Lisboa, Ed. Colibri, 1994.

Delbos, V. – *La Philosophie Pratique de Kant*, 3ª ed., Paris, PUF, 1969.

Hoke Robinson, ed. – *Proceedings of the eigth International Kant Congress Memphis 1995*, Milwaukee, Margutte University Press, 1995, vol. II, part 2.

Kant, I. – *Werkausgabe*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, vierte Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982, Bänder VII, VIII

— "Fundamentação da Metafísica dos Costumes", in *Os Pensadores*, trad. Paulo Quintela, S. Paulo, Abril Cultural, 1980

— *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1994.

— *Métaphysique des Moeurs*, trad. A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1995.

— *La Religion dans les Limites de la Simple Raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983.

Muguerza, J.; Aramayo, R. orgs. – Kant después de Kant: en el Bicentenario de la Crítica de la *Razon Práctica*; Madrid, Tecnos, 1989.

Quillien, J. & Kirscher, G. – *Cahiers Eric Weil III – Interprétations de Kant*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992.

Weil, E. – *Problèmes kantiens*, Paris, J. Vrin, 1982.

Resumo

Levantamos a seguinte questão: Como é possível a conversão ao bem, dado o mal radical da natureza humana? Apontaremos algumas dificuldades suscitadas pela concepção kantiana da possibilidade dessa conversão, que beiram a aporia quando ele questiona: "Como pode uma árvore má produzir bons frutos?" Para demonstrar que uma resposta é possível, utilizaremos dois argumentos. O mais forte sustenta que o livre-arbítrio não está definitivamente comprometido com nenhuma máxima adotada. O segundo argumento é subsidiário, ponderando que apenas um compromisso do livre-arbítrio com uma máxima fundamental boa torna possível construir um sistema coerente de máximas. Com base nesses argumentos pode-se compreender como a conversão é possível, embora não enquanto definitiva e completa.

Abstract

We raise the following question: How can the conversion into good be possible, given the radical evil of human nature? We will bring forth some dificulties arisen by Kant's conception of the possibility of such conversion, that near an aporia when he questions: "How can a bad tree bear good fruit?" In order to demonstrate that there is an answer for it we will provide two arguments. The strongest one maintains that free-will is not definitely commited to any adopted maxim. The second argument is subsidiary, pointing out that only a compromise between free-will and a good ground maxim makes it possible to build up a coherent system of maxims. On the basis of such arguments one can demonstrate how conversion may be possible, although not as definitive and complete.

O princípio de bivalência e do terceiro excluído em Kant

Zeljko Loparic
UNICAMP/PUCSP

1) A distinção entre juízos afirmativos, negativos e limitativos

Ao comentar a tábua dos juízos estabelecida pela lógica "geral", Kant observa que os juízos predicativos da forma "*S* é *não-P*" — em que "*não-P*" é um predicado negativo formado a partir de "*P* ", mediante a negação predicativa formal "*não*" — são incluídos entre os afirmativos. Não há nada a objetar contra essa classificação, concede Kant, pois, na lógica geral, se abstrai "todo o conteúdo do predicado (mesmo se este for negativo) e só se trata de saber se o predicado é atribuído ou oposto ao sujeito" (KrV, B 97). Ou seja, considera-se apenas a *forma sintática* dos juízos predicativos, deixando-se de lado o *conteúdo semântico* dos termos que neles ocorrem.[1] Entretanto, na lógica transcendental, que, em oposição à lógica geral, considera também os conteúdos, os juízos da forma mencionada — chamados por Kant "infinitos" ou "limitativos" — devem ser considerados como constituindo uma classe a parte da dos juízos afirmativos. Do ponto de vista semântico, afirmar que *S* é contido em *P* não é o mesmo que dizer que *S* é contido no "complemento" de *P*.

Mas os juízos limitativos tampouco dizem o mesmo que os negativos. Um juízo de forma "*S* é *não-P*" (ou "*P'a*")[2] não diz apenas que *S*

1 Nas páginas anteriores, Kant já fez notar que a lógica geral "não se ocupa senão com a simples forma do pensamento" (KrV, B 78).

2 Como é de costume, estou usando o símbolo " ' " para formalizar a negação predicativa.

não é P. Por exemplo, "A alma é não-mortal" não diz tão somente que a alma não é mortal (que ela não pertence à esfera ou à extensão dos entes que são mortais), esse juízo afirma algo diferente, a saber, que a alma pertence à "extensão ilimitada dos entes que são não-mortais" (B 97). Como os mortais e os não-mortais dividem "toda a extensão de entes possíveis" em duas partes mutuamente excludentes,[3] ao dizer que *S* é não-mortal, digo que *S* é "um dentro de um número infinito de entes que sobram quando elimino inteiramente" os que são mortais. Kant escreve:

> Desse modo, [...] a esfera infinita de tudo o que é possível só é limitada na medida em que o mortal é separado e a alma colocada na extensão restante do seu espaço. Apesar de tal exclusão, esse espaço permanece infinito, podendo ainda outras partes dele serem subtraídas sem que o conceito de alma cresça minimamente com isso ou seja determinado afirmativamente. (B 97-80)

À luz dessa análise semântica, Kant pode dizer que os juízos da forma "*S é não-P*", por serem "infinitos no que tange à extensão lógica", isto é, afirmarem a inclusão do *S* na esfera infinita de "tudo o que é possível", com exceção de *P*, dizem algo diferente: a) dos juízos da forma "*S é P*", que se restringem a afirmar a inclusão de *S* na esfera determinada de *P*; b) dos juízos da forma "*S não é P*" ou "*não* (*S é P*)", onde "*não*" é a negação proposicional (que, como é do costume, simbolizarei por "~"), os quais não fazem mais do que "evitar o erro" de considerar *S* um *P*. Em Kant, ao contrário do que se dá na lógica clássica, o juízo de forma "*~Pa*" não é equivalente ao juízo de forma "*P'a*".

Por conseguinte, os juízos limitativos, embora legitimamente assimilados aos afirmativos pela lógica geral, "não devem ser omitidos da tábua transcendental de todos os momentos do pensamento nos juízos" (B 98), sendo necessário incluí-los, como uma divisão a parte, ao lado dos afirmativos e negativos.[4] Kant termina essa análise preliminar da qualidade dos juízos predicativos observando que "a função do entendimento" exercida pelo juízos infinitos ou limitativos "talvez possa ser importante" no campo do conhecimento *a priori*.

Um dos propósitos do presente artigo é exemplificar a importância da distinção entre juízos afirmativos, negativos e limitativos na solução kantiana das antinomias da razão pura teórica.[5] Essa discussão oferecerá a oportunidade de tornar mais precisa a semântica kantiana dos complementos de predicados, dos juízos predicativos, em especial dos negativos e dos limitativos, bem como a sua interpretação (idealista) dos princípios de bivalência e do terceiro excluído.

2) O papel dos juízos negativos e limitativos nas antinomias

No domínio de conhecimentos puros, a razão humana tem o destino peculiar, diz Kant na primeira frase da primeira edição da *Crítica da razão pura*, de ser encarregada de problemas que não pode recusar — pois estes são-lhe impostos pela sua própria natureza,[6] mas que, entretanto, ela não pode resolver, a não ser no domínio da experiência possível, isto é, reconhecendo, mediante a crítica, os limites da sua capacidade de resolução de problemas (KrV, A VII). A razão dogmática, que não reconhece esses limites e abraça o realismo transcendental, ou seja, a semântica realista da nossa linguagem sobre o mundo físico e os objetos da matemática, cai necessariamente em "obscuridades e contradições". Os exemplos clássicos de contradições do realismo são as antinomias geradas pelos problemas cosmológicos.

Para ilustrar o modo como a razão dogmática cai em contradições, considerarei o primeiro problema cosmológico. Nesse problema, trata-se de decidir se o mundo sensível é finito ou infinito. Em fórmulas:

---

3 Mostrarei, em seguida, que não se trata aqui de uma divisão lógica.

4 A distinção mencionada não foi introduzida por Kant, pois se encontra em outros autores da época.

5 Creio que as antinomias da razão prática e da faculdade do juízo também oferecem um material relevante para esse mesmo assunto.

6 Mais precisamente, pelo postulado lógico da razão pura teórica, que será discutido em seguida.

(1) $Fm \vee (\sim Fm \wedge F'm)$?,

em que "F" simboliza o espaço-temporalmente finito, "F'", o espaço-temporalmente infinito (isto é, não-finito) e "m", a totalidade absoluta de condições sensíveis dos *quanta* extensivos espaciais e temporais, representada pela idéia cosmológica de mundo e exigida pela razão.[7] O meu propósito inicial é mostrar como esse problema é entendido pela razão dogmática — isto é, dentro do quadro do realismo transcendental — e como esse modo de compreensão leva à primeira antinomia.

3) Os princípios do realismo transcendental

Para tal, é preciso, em primeiro lugar, reconstruir os princípios do realismo transcendental, relevantes para o presente caso. O realismo transcendental compartilha com a lógica clássica um certo número de princípios formais, entre os quais encontram-se os seguintes:

a) Princípios formais

(2) L_1: $\sim(Pa \wedge \sim Pa)$
(3) L_2: $Pa \vee \sim Pa$
(4) L_3: $\sim(Pa \wedge P'a)$
(5) L_4: $Pa \vee P'a$
(6) L_5: $\sim Pa \leftrightarrow P'a$

L_1 e L_2 são os princípios formais de não contradição e do terceiro excluído com a *negação proposicional*; L_3 e L_4, os mesmos princípios com a *negação predicativa*. L_5 afirma a equivalência entre as proposições negativas e "limitativas".[8]

b) Princípios semânticos abstratos

No presente contexto, em que discutimos a reconstrução kantiana dos erros semânticos do realismo, é particularmente importante atentar para

a interpretação realista dos princípios lógicos mencionados e, em particular, do terceiro excluído com a negação predicativa (L_4).

No realismo tradicional, a cada conceito ou predicado P, assim como a seu complemento lógico ou oposto contraditório P', corresponde uma esfera, extensão (classe) ou conjunto. Assume-se também que o resultado da união de esferas que correspondem a dois conceitos quaisquer é também uma esfera. A união de esferas de P e P' é, portanto, também uma esfera, chamada *universo de discurso* (U). Nesse quadro, obtemos a seguinte interpretação do L_4: a esfera da totalidade do real, U, pode ser *logicamente dividida* em duas partes exclusivas por meio de qualquer par de predicados, P e Q, aplicáveis em U, se P for complemento de Q, ou seja, se $P = Q'$. Em outras palavras, L_4 trata o universo de discurso como um outro *conceito* qualquer. Portanto, podemos escrever L_4 como

(7) $Ua \rightarrow (Pa \vee Qa)$, em que $P = Q'$.

A fórmula (7) não deve ser confundida com a fórmula

(8) $Ra \rightarrow (Pa \vee Qa)$,

na qual R é um conceito cuja extensão é menor que a de U (nesse caso, R é uma subclasse ou subconjunto de U) e "P" e "Q" designam predicados aplicáveis na esfera de R, sendo P o complemento (contraditório) de Q em relação a R. De fato, uma diferença significativa distingue (7) e (8): enquanto todo predicado significativo tem de ser aplicável em U, o mesmo não se dá no caso de um R arbitrário. Por isso, "$Pa \vee Qa$", nas condições de (7), é sempre verdadeira, para todo a. Exatamente esse fato é expresso em L_4. O mesmo não vale relativamente a R. Se "Ra"

7 Essa é a minha formalização da *pergunta* que dá origem ao *enunciado* da primeira antinomia: "O mundo tem um início no tempo e é também, quanto ao espaço, encerrado dentro dos limites [Fm] ou o mundo não possui um início nem limites [no tempo e] no espaço [$\sim Fm$], mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto com respeito ao espaço [$F'm$]". Para maiores detalhes sobre essa formalização do primeiro problema cosmológico de Kant, cf. Loparic 1990.

8 Na lógica clássica, o predicado P é chamado "negação" ou "complemento" de Q, se P e Q têm o mesmo número de argumentos e se para cada x valer que $Px \rightarrow \sim Qx$ (cf., por exemplo, Hermes 1969, p. 67).

for falso, o conseqüente "$(Pa \vee Qa)$" poderá também ser falso. Nesse caso, P e Q não são predicados logicamente complementares (contraditórios), mas apenas contrários (ou subcontrários) entre si.[9]

Além do terceiro excluído, o realismo também aceita o *princípio de bivalência*. Tomado no seu sentido "dogmático" (platônico), esse princípio diz que todo enunciado da ciência da natureza e da matemática é verdadeiro ou falso.[10] Recentemente, Dummett destacou a necessidade de dizer, "determinadamente, verdadeiro ou falso": se, determinadamente, uma dessas duas possibilidades vale, mas não ambas, "então existe uma resposta, não necessariamente conhecida por nós, à pergunta: qual das duas?" (Dummett 1992, p. 75).

É o princípio de bivalência que Frege tenta garantir quando formula a exigência de que todo nome próprio deve ter referência assegurada: "Quem não reconhece a referência [*Bedeutung*], não pode nem atribuir-lhe nem negar-lhe um predicado".[11] Por isso, Frege exige (*verlangt*)[12] que os nomes próprios tenham referências absolutamente determinadas, deixando em aberto a questão de saber como podemos garantir essa exigência. Ele dá a entender que a referência pode ser assegurada por postulados (*Festsetzungen*) e suposições (*Vorausetzungen*).[13]

Pelas mesmas razões, Frege formula a exigência de que, para cada objeto a e para cada predicado P, deve estar absolutamente determinado se P se aplica ou não a a.[14] Sem a satisfação da exigência da delimitação precisa (*scharfe Begrenzung*) dos conceitos, não seria possível, diz Frege, "elaborar leis lógica para os mesmos". Frege e os realistas em geral não se preocupam em especificar como sabemos se e quando essa exigência é efetivamente satisfeita. Dão-se por satisfeitos com a suposição de que os elementos da totalidade do real presente, passado e futuro existem e são determinados pelos seus predicados, independentemente da relação com a nossa representação, ou seja, tratam-nos como coisas em si.

Os princípios de bivalência e do terceiro excluído não são equivalentes: o primeiro diz respeito aos valores de verdade admitidos para um juízo, o segundo regula o uso da negação. É possível aceitar o segundo sem aceitar o primeiro (cf. , por exemplo, Dummett 1981, pp. 435 e

471). Comumente se pensa, por outro lado, que o princípio de bivalência só vale se o princípio do terceiro excluído também valer (Dummett 1991, p. 75). Veremos, em seguida, que as razões que levaram Kant a rejeitar o princípio de bivalência na interpretação realista estão essencialmente ligadas ao contra-exemplo para o princípio do terceiro excluído fornecido pelas antinomias.

c) Princípios semânticos materiais

Além de princípios semânticos abstratos, do tipo que acabamos de examinar, o realismo se caracteriza por um certo número de princípios semânticos que podemos chamar de "materiais". Faço aqui uma lista dos mais importantes:

1) *Tese-C*: Os aparecimentos são coisas em si. Portanto, o domínio dos aparecimentos (D_a) constitui uma esfera, extensão ou conjunto subsistindo em si (D_c).

2) *Tese-I*: As coisas em si podem ser representadas pelos conceitos não esquematizados. Essa tese afirma a inteligibilidade de todas as

9 Kant exemplificou esse caso pelo juízo "Todo corpo ou cheira bem ou cheira mal", dizendo que "cheirar bem" e "cheirar mal" só são contraditoriamente opostos no domínio de coisas que cheiram. (B 531).

10 Cf., por exemplo, Frege 1967, p. 149: "Eu entendo pelo valor de verdade de uma proposição a circunstância de ela ser verdadeira ou falsa. Outros valores não existem." Ou ainda: "Um complexo de pensamentos [uma proposição] tem, por sua vez, de ser um pensamento, a saber, algo para o qual vale: ele é verdadeiro ou falso, um terceiro não existe" (*ibid.*, p. 379).

11 Cf. Frege 1967, p. 147 e 379.

12 *Ibid.*, p. 154. A fim de garantir a validade universal do princípio de bivalência, Meinong trata os nomes próprios em todas as linguagens como sempre *denotando* objetos — atualmente existentes, possíveis ou mesmo impossíveis. Frege recorre a uma estratégia menos onerosa ontológica e semanticamente, restringindo a validade do princípio de bivalência aos enunciados da linguagem lógica e rejeitando a sua aplicabilidade irrestrita na linguagem natural. Russell facilita a posição realista ao dizer que só os nomes próprios genuínos possuem denotação, ao passo que certas outras expressões, tais como descrições definidas, apenas aparentam serem termos singulares, pois não têm função denotativa nem constituem uma unidade semântica integral (sobre esse ponto, cf. Dummett 1991, pp. 324-5).

13 Cf. Frege 1967, p. 147. Cf. p. 154.

14 *Ibid.*, p. 135.

coisas, sensíveis (D_a) ou não sensíveis (D_n), por meio de conceitos sem especificação prévia de acesso aos seus referentes.

3) *Tese-R*: Se um aparecimento é dado, é dada também a totalidade absoluta de suas condições.[15]

Essa última tese equivale, bem entendido, à formulação *sintética* ou *transcendente* do princípio fundamental da razão que é, segundo Kant, a principal fonte da dialética da razão, isto é, dos seus problemas insolúveis, e que Kant formula da seguinte maneira: "se o condicionado é dado, é também dada (isto é, contida no objeto e na sua conexão) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada" (B 364) . A formulação "analítica" do mesmo princípio — esta, sim, aceita por Kant — não afirma a dadidade, isto é, a existência de tal incondicionado, mas tão somente impõe a *tarefa* de *encontrar* "para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento" (B 364).[16]

4) O surgimento da primeira antinomia

Após a reconstrução desses elementos do quadro do realismo transcendental, passo a mostrar, esquematicamente, como eles dão origem à primeira antinomia na tentativa de achar uma resposta para o primeiro problema cosmológico. Os dados desse problema são os aparecimentos considerados como *quanta* espaço-temporais extensivos (Q) e a sua incógnita é o tamanho da totalidade de condições de cada um dos aparecimentos desse tipo, isto é, do mundo sensível espacial e temporal. Isso posto, podemos derivar a fórmula da antinomia. Em virtude da tese-C, os Q são coisas em si e a classe dos Q pode ser dividida logicamente, pelo uso do L_4, em duas partes complementares e exclusivas pelos predicados F e F', que simbolizam o atualmente finito e o atualmente infinito, valendo

(9) $Q = \cup(F, F')$.[17]

Como também vale L_2, obtemos a seguinte fórmula-matriz *realista* da primeira antinomia:

(10) $(Cm \wedge Qm) \rightarrow ((Fm \vee \sim Fm) \wedge (Fm \vee F'm))$.

Daí se segue:

(11) $(Cm \wedge Qm) \rightarrow (Fm \vee (\sim Fm \wedge F'm))$.

Como o mundo (m) é uma coisa em si (C), ele é também uma quantidade em si (Q_c). Como F e F' dividem logicamente o domínio das quantidades em si,[18] o mundo sensível é necessariamente determinado seja pela propriedade F seja pela F'. Chegamos, portanto, à seguinte conclusão: a fórmula (11) representa uma conseqüência analítica do quadro teórico aceito pelo realismo transcendental. Se essa fórmula for falsificada, o realismo transcendental ou semântico será também falsificado.

O resultado das considerações kantianas sobre (11) pode ser resumido da seguinte maneira: "Fm" e "$F'm$" são autocontraditórias, em virtude das teses materiais do realismo transcendental e das definições de m, F e F'.[19] Portanto, "$Fm \vee F'm$" é falso. Ora, se o conseqüente da fórmula (11) é falso, o antecedente "$(Cm \wedge Qm)$" é falso também. Mas "Qm" enuncia a propriedade aparentemente inobjetável de m ser uma grandeza extensiva espaço-temporal. Logo "Cm", ou seja, a afirmação de que m pertence ao domínio de coisas em si (D_c), deve ser declarada falsa em primeiro lugar (cf. B 534).

---

15 Para uma discussão mais detalhada desses princípios, cf. Loparic 1990.

16 Devidamente interpretado, o princípio fundamental da razão teórica não é, portanto, um enunciado metafísico, mas um postulado lógico, que nos "impõe", como Kant diz em outro lugar, "um regresso na série de todas as condições" para todo condicionado dado. Não se exige constatar ou reconhecer um fato, mas "estender, tanto quanto possível" a conexão entre um dado empírico qualquer e a totalidade absoluta de suas condições empíricas (B 526).

17 Segundo Kant, pelo contrário, F e F' não dividem logicamente a classe de grandezas extensivas, pois F' consiste na união dos predicados "potencialmente infinito" (I_p) e "atualmente infinito" (I_a).

18 Em Kant, a regra da divisão lógica de (uma esfera de) um conceito é a seguinte: se C é um conceito tendo uma extensão determinada, e P e R conceitos subordinados a C, mas não contidos analiticamente em C, então P e R dividem logicamente C, se e somente se (1) $\cup(P, R) = C$, (2) $\cap(P, R) = 0$.

19 Para a análise das provas kantianas, cf. Loparic 1990.

5) Implicações das antinomias para a lógica e a ontologia (semântica)

A falsidade de ambos os disjuntivos de "$Fm \vee F'm$" prova que, no âmbito dos problemas necessários da razão pura teórica, existe um contra-exemplo para o princípio do terceiro excluído com a negação predicativa (L_4). Como na lógica tradicional temos "$P'a \leftrightarrow \sim Pa$" ($L_5$), a primeira antinomia também fornece um contra-exemplo de L_2, ou seja, do princípio tradicional do terceiro excluído com a negação proposicional.[20]

Como "Cm" é também falsa, a descrição definida "o mundo sensível existindo em si" não tem referente, ou, como Kant diz, ela se refere a um não-ente ou a um nada, mais precisamente, a um *nihil negativum*.[21] Quando o sujeito de um juízo é um nada ou um *non ens*, aplica-se o princípio: *non entis nulla sunt predicata*. De acordo com esse princípio, do nada nada pode ser dito, quer afirmativamente quer negativamente. Uma proposição predicativa cujo nome próprio se refere a um não-ente não é, portanto, nem verdadeira nem falsa. Ou seja, nesse caso falha o princípio de bivalência. Em B 461 Kant afirma: "O *mundus intelligibilis* não é outra coisa que o conceito geral de um mundo em geral, no qual abstraímos todas as condições da sua intuição, e com respeito ao qual, portanto, não é possível nenhuma proposição sintética, seja afirmativa seja negativa." Isto é, nenhuma proposição sintética tem valor de verdade determinado com respeito ao *non ens*, que pertence ao mundo *apenas* inteligível. A mesma observação vale, é claro, para todos os juízos com respeito a todo e qualquer não-ente. Em particular, fica ilegítimo tanto atribuir como negar a m a propriedade Q, quantidade extensiva espaço-temporal.

Se "Qm" não é nem verdadeiro nem falso, falha a tese-I. Por fim, se o mundo não pode ser dito uma grandeza extensiva, falha também a tese-R, ou seja, deixa de ter sentido afirmar (ou negar) a totalidade absoluta das condições de Qm como dada ou existindo em si. O contra-exemplo do terceiro excluído oferecido pela primeira antinomia invalida,

portanto, tanto a tese-C, quanto a tese-I e a tese-R, isto é, os três pressupostos semânticos materiais do realismo transcendental.

Vimos que Frege "postula" a existência dos referentes dos termos singulares (nomes próprios, descrições definidas etc.). Para Kant isso não basta. Os argumentos dialéticos mostram que se os referentes de termos singulares forem apenas postulados, à maneira do realismo semântico (transcendental), sem a especificação do nosso acesso a esses referentes, sempre se pode cair em "obscuridades e contradições". Por isso, Kant exigirá que a referência seja garantida pelo acesso efetivo, em outras palavras, que os referentes da nossa linguagem física (e matemática) possam ser, em princípio, conhecidos *por nós*. Dada a constituição do nosso aparelho cognitivo, isso significa que os referentes de termos singulares dessa linguagem têm de ser dados na intuição possível, isto é, como objetos sensíveis (aparecimentos).[22] O idealismo kantiano é, portanto, essencialmente um intuicionismo (construtivismo).[23] Em Kant, os princípios do terceiro excluído e de bivalência valem somente sob a condição de acessibilidade intuitiva de objetos (e de suas propriedades) de que se fala.

A presente interpretação das conseqüências das antinomias para a teoria lógica (em particular, o abandono dos princípios realistas do terceiro excluído e de bivalência) está em perfeita harmonia com o que Kant diz em B 191, a saber, que "*o princípio de [não-]contradição* vale como o *princípio* universal e inteiramente suficiente *de todo o conhecimento*

20 Outros textos de Kant, por exemplo A 395, B 461 e B 513 parecem confirmar que ele não aceita o princípio de terceiro excluído nem com a negação predicativa nem com a proposicional. Uma das conseqüências da restrição do uso do terceiro excluído é o fato de Kant não poder derivar a validade do idealismo transcendental da falsidade do seu oposto, o realismo transcendental, evidenciada pelas antinomias (KrV, B 451). O idealismo transcendental só pode ser demonstrado por uma prova direta o que, segundo Kant, foi feito na Analítica Transcendental. Sobre esse ponto, cf. Loparic 1988, p. 78.

21 Cf. os *Prolegômenos*, par. 53. Kant distingue quatro tipos de nada, a saber, *ens rationis, nihil privativum, ens imaginarium e nihil negativum* (cf. KrV, B 348).

22 Os referentes dos termos singulares da linguagem matemática serão concebidos como construtos gerados na imaginação pura (cf. Loparic 2000, caps. 4 e 5).

23 Sobre o caráter construtivista do intuicionismo kantiano, cf. Loparic 2000, cap. 4.

analítico".[24] Nesse texto, Kant reduz os princípios lógicos a um só, o princípio de não-contradição, não mencionando o princípio do terceiro excluído como universal ou necessário. Convém observar que o princípio de não-contradição não é a condição suficiente mas apenas necessária da verdade de juízos sintéticos, pois, embora tenhamos que ter "cuidado em jamais transgredir esse princípio inviolável", ao tratarmos da "parte sintética do nosso conhecimento", no que concerne "à verdade de tal espécie de conhecimento, contudo, nunca podemos esperar dele um esclarecimento" (*ibid.*). O seu emprego junto com o terceiro excluído deve obedecer aos limites de validade desse último princípio.

A restrição da aplicabilidade do terceiro excluído a proposições que se referem ao domínio de construtos e de aparecimentos sensíveis acarreta uma restrição análoga do emprego do *método indireto* de prova, tanto com a negação proposicional quanto com a predicativa. Consideremos um juízo qualquer de forma "$Pa \vee \sim Pa$", em que *a* é um objeto não acessível a nós (ou seja, um tipo de não-ente), e suponhamos que "$\sim Pa$" é reduzido ao absurdo. Se aceitarmos o terceiro excluído, podemos concluir que *Pa*. Ora, se *a* é um *non ens*, "*Pa*" não é nem verdadeiro nem falso e, portanto, o método indireto falha. Do mesmo modo, é ilegítimo inferir da falsidade de "*Fa*" a verdade de "*F'a*" sempre que *a* é um *non ens*. O método indireto só pode ser aplicado com juízos que admitem *separadamente* provas *diretas*, condição que é satisfeita, segundo Kant, somente por aqueles juízos que falam de objetos que podem ser dados na intuição, ou seja, juízos que tratam de objetos possíveis no sentido do primeiro postulado kantiano do pensamento empírico.[25]

Em resumo, as antinomias exigem que sejam submetidas à crítica não somente as teses "ontológicas" do realismo transcendental, mas também as suas leis lógicas, em particular, os princípios de bivalência e do terceiro excluído, bem como os métodos de prova. Chegamos assim a um resultado importante, raramente reconhecido na literatura, de que a crítica kantiana da razão se aplica tanto a juízos analíticos como a juízos sintéticos *a priori*.[26] Ela é, portanto, ao mesmo tempo, crítica da metafísica realista e da lógica realista. A lógica transcendental, que resulta da crítica da razão, fornece as condições semânticas *a priori* da validade e da aplicabilidade não apenas de leis sintéticas do entendimento, mas também das leis lógicas da razão. Ao fazer um exame crítico tanto de juízos analíticos quanto de sintéticos, a crítica kantiana da razão visa disciplinar ao mesmo tempo o entendimento e a razão lógica.

Esse resultado se coaduna com a tese de Dummett de que as discussões metafísicas entre os realistas e os anti-realistas têm conseqüências para o significado das constantes lógicas e, portanto, das leis lógicas (Dummett 1991, p. 333). Um fenomenalista, por exemplo, não tem "nenhum fundamento razoável", diz Dummett, para aceitar o princípio de bivalência para os enunciados sobre a natureza, pois "o conceito de verdade para tais enunciados não pode ser explicado nem concebido de acordo com a semântica clássica bivalente" (1987, p. 472).[27] Um fenomenalista conseqüente deve, portanto, "renunciar à bivalência e às leis da lógica que dependem dela" (1991, p. 331). Entre essas leis está o terceiro excluído para as proposições sobre a realidade física atual e sobre o futuro. Dummett entende que a maioria dos fenomenalistas "enfraqueceu suas posições por falhar em reconhecer que seu ponto de vista sobre a realidade física implicava, para a lógica que governa enunciados sobre esta reali-

24 A primeira *Crítica* oferece a seguinte formulação do princípio de não-contradição: "à nenhuma coisa convém um predicado que a contradiga" (B 190). Kant explica: "Com efeito, o oposto daquilo que já se encontra e é pensado como conceito no conhecimento de um objeto é sempre corretamente negado, enquanto que o conceito mesmo precisa ser necessariamente afirmado dele porque o contrário de tal conceito contradiria o objeto" (B 190-1). Em B 192, encontramos a seguinte formulação do mesmo princípio: "Uma coisa = *A*, que é algo = *B* não pode ao mesmo tempo ser *non-B* ".

25 As restrições impostas por Kant ao uso indireto de prova foram examinadas em Loparic 1991.

26 Sluga, por exemplo, sustenta que Kant não rejeitou o princípio do terceiro excluído (cf. Sluga 1977). Num certo sentido, isso é verdade, pois, conforme veremos, Kant rejeita o terceiro excluído somente na interpretação realista do "ou", propondo, ao mesmo tempo, uma versão intuitiva desse princípio. É interessante notar que Dummett deixa em aberto a questão de saber se Kant aceitava ou não o princípio realista do terceiro excluído (1981, p. 472).

27 Dummett voltará ao mesmo ponto mais tarde, dizendo que os fenomenalistas têm de "renunciar à bivalência e às leis lógicas que dependem dela, em prol dos enunciados objetivos-materiais" (1991, p. 331).

dade, conseqüências semelhantes às que Brouwer descobriu como decorrentes do construtivismo para os enunciados da matemática" (1987, p. 471). Assumindo o ponto de vista construtivista, Brouwer mostrou que

> se um enunciado matemático é verdadeiro somente caso formos capazes de prová-lo, então não há fundamento algum para assumir que todo enunciado é verdadeiro ou falso [princípio de bivalência]. A validade da lei do terceiro excluído não depende do princípio de bivalência de maneira absoluta, mas nesse caso, como em muitos outros, uma vez que se perdeu qualquer razão de supor que cada enunciado é verdadeiro ou falso, não se tem mais razão alguma para manter o princípio de terceiro excluído. (1991, p. 9)

A presente análise das conseqüências das antinomias para o debate entre o realismo e o idealismo mostra que Kant, em oposição aos fenomenalistas visados por Dummett, percebeu a relação que existe entre as discussões metafísicas e as questões da fundamentação da lógica. Conforme acabamos de ver, a crítica kantiana do realismo consiste precisamente em *provar* que este se envolve necessariamente nas antinomias e que o abandono da interpretação realista dos princípios do terceiro excluído e de bivalência é uma condição necessária para que a razão possa livrar-se desses paradoxos. A questão de saber se Kant é um idealista ou um realista sofisticado, deixada em aberto por Dummett,[28] fica respondida inequivocamente a favor do idealismo. O caminho dessa resposta é, de resto, precisamente o que foi defendido pelo filósofo oxoniense: a *teoria* alternativa *da verdade* dos enunciados sobre a natureza, concebida como uma semântica *a priori*, isto é, como uma *teoria do significado* idealista desse tipo de enunciado.[29]

6) Semântica kantiana dos predicados positivos e negativos

Os predicados positivos "expressam" conceitualmente o real empírico ou "expõem" sensações que correspondem ao real empírico. Por isso, eles

podem ser chamados de "realidades". Aqui se entende por real empírico tudo aquilo a que se aplica a *categoria* de realidade. Essa categoria se aplica a tudo "que corresponde a uma sensação em geral; e, portanto, a aquilo cujo conceito indica em si mesmo um ser (no tempo)" (B 182).[30] Na semântica intuitiva de Kant, a categoria de realidade é esquematizada por um intervalo de tempo dado, preenchido de sensações:

> Já que o tempo é somente a forma da intuição, por conseguinte, dos objetos, enquanto aparecimentos [*Erscheinungen*], então aquilo que neles corresponde à sensação é a matéria transcendental de todos os objetos enquanto coisas em si mesmas (a coisalidade, realidade).[31] (B 182)

Considerado transcendentalmente, isto é, do ponto de vista da semântica intuitiva kantiana, o conteúdo de um predicado positivo é "um ser (no tempo)" no objeto, ou seja, uma propriedade de um objeto dada no tempo.

Isso posto, passo a explicar a semântica kantiana dos predicados negativos ou das "negações". Esses predicados são derivados a partir de "realidades". Essa derivação se dá pela operação de negação, que simbolizarei, inicialmente, por "*neg-P*". A "*neg*" é uma operação "material" ou "intuitiva", distinta da operação formal de negação predicativa "*não*"

28 Cf. Dummett 1981, p. 472.

29 Pensando num quadro de idéias bem diferente, Heidegger defende uma tese semelhante a de Dummett, a saber, que a metafísica ocidental determina a lógica formal (cf., por exemplo, Heidegger 1961, p. 10). Entretanto, enquanto Dummett esforça-se em achar uma "imagem" (*picture*) metafísica do mundo que forneça a base para a melhor interpretação possível das constantes lógicas da linguagem da física e da matemática, Heidegger propõe-se a libertar as forças de um dizer não mais metafísico, que se encontra na essência "indicativa" e não mais "pictorial" da linguagem e que se manifesta, de maneira paradigmática, na linguagem de Hölderlin (cf. Loparic 1999a).

30 No original: "*ein Sein (in der Zeit)*".

31 No original: "*als Dinge an sich (die Sachheit, Realität)*". No presente contexto, a expressão "*Dinge an sich*", coisas em si mesmas, não designa coisas noumenais e sim coisas empíricas ou realidades "elas mesmas". Esse ponto será melhor esclarecido em seguida.

que foi usada, na nossa discussão inicial, para a simbolização de predicados negativos ("*não-P*").

Para entender o modo de operar da "*neg*", é preciso observar, em primeiro lugar, que cada predicado negativo é um caso especial da categoria de negação, sendo subsumível sob esta. A compreensão do significado de um predicado negativo qualquer pressupõe, portanto, a clareza quanto à semântica kantiana da categoria da negação.[32]

Enquanto a categoria de realidade é esquematizada por um intervalo de tempo dado, preenchido de sensações, a de negação é "apresentada" ou "demonstrada", por esse mesmo intervalo, só que vazio de sensações. Sendo assim, o conceito da categoria de negação "representa um não-ser (no tempo)" (B 182) e a sua validade objetiva pressupõe a da categoria da realidade. Como a categoria da realidade é um conceito determinado, a categoria de negação, "sensificada"[33] de maneira indicada, não é um conceito menos "determinado". Finalmente, a oposição (*Entgegensetzung*) entre a categoria da realidade e a de negação "ocorre na distinção do *mesmo tempo*, enquanto preenchido ou vazio" (*ibid.*; itálicos meus). Como se vê, a oposição entre o sim e o não categoriais é, na origem, "real" ou "material" e, por isso, também objetivamente "determinada". É com base nela que poderá ser interpretado, segundo Kant, o sentido da negação predicativa "formal" ou "lógica", que simbolizamos por "*não*" ou por " ' ".

Por analogia, a validade objetiva de predicados negativos empíricos, que descrevem exemplos empíricos da categoria da negação, pressupõe a dos predicados positivos que denotam "realidades" empíricas: "Ninguém pode pensar determinadamente uma negação sem que tenha posto como fundamento a afirmação oposta" (B 603). Como são gerados os predicados negativos empíricos? Não por meio de uma operação lógica. Kant escreve:

> Se consideramos todos os predicados possíveis, não apenas logicamente mas *transcendentalmente*, isto é, *segundo o seu conteúdo* que pode ser pensado *a priori*, descobrimos que, através de alguns, é pensado um ser [*ein Sein*], e, através de outros, um mero não-ser [*ein blosses Nichtsein*]. A negação lógica, que é indicada exclusivamente pela partícula "não", jamais é propriamente inerente a um conceito, mas somente a uma relação dele com um outro conceito no juízo e nem de longe, pois, é suficiente para designar um conceito com vista a seu conteúdo. A expressão "não-mortal" [*Nichtsterblich*] de modo algum pode tornar cognoscível o fato de que através dela é representado um simples não-ser no objeto, antes deixa intato todo o conteúdo. (B 602; itálicos meus)

Como, então, é determinado o conteúdo de um predicado que é a "negação" de um predicado empirico dado? Por meio da "consideração transcendental", mencionada na citação acima, pela qual distinguimos entre predicados que são "afirmações transcendentais" e predicados que são "negações transcendentais". O conceito de uma afirmação transcendental "expressa já em si mesmo um ser, denominando-se, em virtude disso, realidade (coisalidade), pois unicamente através dela e somente até onde ela alcança são os objetos um algo (coisas)". Por outro lado, um predicado que é uma negação transcendental "significa um não-ser em si mesmo", isto é, "uma mera carência [*Mangel*] " ou "a supressão [*Aufhebung*] de toda coisa [*alles Dinges*]" (B 602-3). Todos os conceitos negativos são, portanto, derivados a partir de realidades por esse procedimento de *Aufhebung*, as realidades contendo "os dados [*Data*] e, por assim dizer, a matéria ou o conteúdo transcendental" suprimido (B 603). Em outras palavras, as negações são *privações*. Podemos, portanto, simbolizar a negação predicativa "*neg*" de *P* por "*priv-P*". Tal como as categorias da realidade e da negação, os predicados positivos empíricos e as suas negações não são compossíveis.

32 De um modo geral, o esquematismo *a priori* de uma categoria consiste numa regra para a sua aplicação ou interpretação no domínio de construtos, espaciais ou temporais, gerados pela imaginação pura (cf. Loparic 2000, cap. 4).

33 Emprego os neologismos "*sensificar*" e "*sensificação*" para verter os termos kantianos "*versinnlichen*" e "*Versinnlichung*", respectivamente.

Esse modo semântico-intuitivo de derivação dos predicados empíricos negativos a partir dos predicados empíricos positivos permite dizer que os primeiros enunciam "negações" *determinadas*, isto é, descrevem a ausência de dados específicos em intervalos de tempo específicos (cf. B 603).

7) Semântica kantiana dos juízos predicativos positivos e negativos

Tendo em vista o exposto, torna-se trivial explicar a semântica kantiana intuitiva dos juízos predicativos afirmativos e negativos. A fórmula "*Pa*" significa que *a*, elemento do D_a, possui a realidade *P*. A fórmula "*priv-Pa*" significa que *a*, elemento do D_a, não possui a realidade *P* ou que ele é, determinadamente, um *priv-P*, uma negação transcendental. Claro está que "*priv-Pa*" equivale a "~*Pa*":

(12) $\sim Pa \leftrightarrow priv\text{-}Pa$.

Essa equivalência permite que "*priv*" seja tomada também como *interpretação idealista* (intuitiva) da negação *proposicional* formal "*não*" ou "~", própria da lógica transcendental, isto é, da semântica kantiana *a priori* dessa operação. Esta, por sua vez, é empregada nas leis formais L'_1 e L'_2 para a não-contradição e o terceiro excluído com essa negação: o princípio de bivalência também vale e diz que cada juízo predicativo, em que o sujeito se refere a uma coisa acessível (empírica) e o predicado a uma propriedade acessível (empírica) é verdadeiro ou falso. Claro está que esse princípio de bivalência é um princípio idealista (intuicionista) e não realista. Dummett entende, como vimos, que todo "fenomenalista" conseqüente, entre eles Kant, se Kant for mesmo um fenomenalista, deve rejeitar o princípio de bivalência. Tal conseqüência só procede, entretanto, se tomarmos a formulação realista do princípio de bivalência como paradigmático e não — essa parece ser a posição de Kant — como baseado num erro de semântica. Por essa razão, ao invés de dizer que Kant não rejeita o princípio de bivalência, é mais correto afirmar que ele oferece a interpretação correta do mesmo, a saber, a interpretação idealista, que implica a

tese de que proposições sobre as coisas em si violentam esse princípio, razão pela qual devem ser eliminadas do nosso discurso sobre a natureza.

(13) L'_1: $\sim(Pa \wedge priv\text{-}Pa)$,

(14) L'_2: $Pa \vee priv\text{-}Pa$.

Como as "negações" são predicados "determinados" (cf. a seção anterior), os juízos que empregam os predicados negativos podem, tal como os juízos em que ocorrem os predicados positivos kantianos, também ser ditos objetivamente determinados.[34]

8) O princípio idealista de determinação completa (PDC)

Agora podemos dar um passo decisivo na direção da determinação do universo de discurso sobre o qual Kant interpretará os enunciados sobre a natureza e das leis básicas dos mesmos. Segundo Kant, os únicos referentes admissíveis de um discurso cognitivamente significativo sobre a realidade física são os objetos que são um algo (*ens*) e não um nada (*non ens*), caracterizados por predicados que são realidades ou afirmações. Em Kant, a teoria do ente enquanto ente, isto é, a metafísica, serve, portanto, aos propósitos de semânticos: fornecer uma imagem do mundo que torne a nossa linguagem significativa e que evite paradoxos e impasses lógicos.

Para que um objeto que é um algo seja plenamente individualizado, faz-se necessário determinar o seu conceito completo. Para tanto, é necessário supor que cada algo é uma coisa completamente determinada. O fundamento do procedimento de determinação conceitual de uma coisa é o *princípio de determinação completa* (PDC) das *coisas* da natureza.[35]

34 Isso não se dá em qualquer universo de discurso, por exemplo, quando *P* e *a*, por serem coisas em si, não são comparáveis por nós e, portanto, nem *a* nem *P* podem ser ditos determinados. Um juízo que empregue "*a*" ou "*P*" será "sem fundamento" (*grundlos*), cf. KrV, B 513; cf. B 190 e 518.

35 As considerações que seguem podem ser estendidas de maneira a abranger os objetos da matemática, que são sensíveis, por serem construtos na imaginação pura, mas que não são empíricos (cf. Loparic 2000, caps. 1 e 4).

O PDC afirma que "de todos os predicados *possíveis* das *coisas*, enquanto são comparados com os seus opostos, um deles tem de convir" a cada coisa (B 599-600). O PDC é, portanto, a versão intuitiva kantiana do princípio do terceiro exluído com negação *priv*. Assim como a *priv* não é uma operação meramente lógica, o PDC não é um princípio meramente formal. Ele não repousa, sublinha Kant,

> sobre o princípio de [não-]contradição, pois ele considera, além da relação de dois predicados que conflitam entre si, ainda cada coisa em relação com a *inteira possibilidade* [*die gesamte Möglichkeit*] como a soma total de todos os predicados das coisas em geral e, enquanto pressupõe tal possibilidade como condição *a priori*, representa cada coisa como derivando a sua própria possibilidade do seu grau de participação naquela inteira possibilidade. (B 600)

O princípio de determinação completa das coisas diz respeito, portanto, "ao conteúdo [*Inhalt*], não meramente à forma lógica" (B 600). Um objeto somente pode ser determinado completamente "se for comparado com todos os predicados do aparecimento e se é representado afirmativa ou negativamente através deles" (KrV, B 609). O terceiro excluído pensado no PDC pode ser formalizado da seguinte maneira:

(15) *PDC*: *Para toda coisa a*, $Pa \vee priv\text{-}Pa$,

sendo que *a* pertence à classe de coisas fenomenais ou de aparecimentos (D_a), *P* pertence à soma total de todos os predicados possíveis e *priv-P* é a sua "negação transcendental".

Fica excluído um meio termo entre dois predicados opostos, em fórmulas:

(16) $\sim(Pa \wedge priv\text{-}Pa)$.

A oposição entre os predicados, pressuposta pelo PDC, não é, repito, meramente lógica mas também "material", pois, mediante o PDC, "não somente predicados são comparados logicamente entre si, mas a própria coisa é comparada transcendentalmente com o conjunto de todos os predicados possíveis" (B 601). A proposição "tudo que existe é

complemente determinado", significa, acrescenta Kant, "que para se conhecer completamente uma coisa, tem-se que conhecer todo o possível e determiná-la através deste, quer positiva quer negativamente" (*ibid.*).

Por conseguinte, o PDC "não é simplesmente a representação analítica mediante um dos predicados opostos, pois contém um pressuposto transcendental, a saber, a *matéria para toda a possibilidade*, a qual deve conter *a priori* os dados para a possibilidade *peculiar* de cada coisa" (B 600-1). O pressuposto transcendental, isto é, semântico de que Kant fala no trecho citado e que constitui a base do princípio de determinação completa de uma coisa empírica é o conceito de *omnitudo realitatis*. Kant o define como um "*substratum* transcendental", isto é, semântico, que contém "a soma total [*Inbegriff*] de todos os predicados possíveis" (B 601n), ou ainda "a inteira provisão do material de onde todos os predicados possíveis das coisas podem ser tirados" (B 603). Este substrato não é "senão a *idéia* de um todo de realidade" (B 604; itálicos meus), idêntica à "extensão de entes possíveis" que Kant emprega, como vimos na seção 1, na sua discussão preliminar da diferença entre, por um lado, os juízos infinitos, e, por outro, os afirmativos e negativos.

Como se vê, a semântica kantiana do conceito de *indivíduo* repousa sobre uma idéia, Kant dirá sobre um *ideal* da razão, e não meramente sobre as categorias do entendimento. Isso significa que a elaboração completa da semântica kantiana do universo de discurso da nossa linguagem sobre a natureza exige a colaboração do entendimento com a razão.[36]

Para compreender melhor o significado do PDC e, em particular, a diferença entre esse princípio e o postulado realista (fregeano, por exemplo) da determinação universal e absoluta dos indivíduos do universo de discurso científico pelos seus predicados, é preciso explicitar o significado de *omnitudo realitatis* (*O*). O substrato transcendental não é uma

36 Isso explica porque, na sua solução das antinomias, Kant recorre sistematicamente às *idéias* cosmológicas (cf. Loparic 1990).

esfera, classe ou conjunto de todos os objetos que são algo (*entes*), mas a união de propriedades reais, que possuem as seguintes características:

1) Os *P* de O são *primitivos*, isto é, eles não são deriváveis uns dos outros.

2) Os *P* são, portanto, *mutuamente independentes*.

3) Os *P* podem se dar uns *ao lado* de outros (*nebeneinander stehen können*, B 601) no domínio da experiência possível, mas não necessariamente uns com os outros numa mesma coisa. Interseções são permitidas (B 601). Os *P* são, por assim dizer, *compossíveis*.

4) Os *P* são "realidades" ou "afirmações transcendentais" empíricas.

5) Os *P* são, portanto, conceitos *determinados* (B 507).

6) Os *P* são *decidíveis* no D_a pelo procedimento empírico de comparação com cada objeto dos sentidos, membro do D_a (B 601).

No contexto do PDC, um predicado Q que é o "oposto" de P pode ser definido como *priv-P*. Com efeito, a negação predicativa, subentendida no PDC, satisfaz as seguintes condições: 1) ela obedece ao princípio de não contradição, 2) ela não é puramente formal, pois implica a comparação do objeto com a propriedade. Ambas as condições são preenchidas pelos predicados da forma *priv-P*.

Por meio de juízos predicativos afirmativos (*P*) e negativos (*priv-P*) empíricos, torna-se possível reconstruir, com precisão, o *conceito* kantiano de uma *coisa em si mesma* ("*eines* Dinges an sich selbst") , isto é, de "entes" ou "indivíduos" que devem ser tomados como referentes de todos os enunciados em condições de satisfazer os princípios lógicos do terceiro excluído e de bivalência.[37] Uma coisa em si mesma é um "ente singular" na "determinação" do qual "encontra-se apenas um entre todos os predicados contrapostos [pela operação "*priv*"], a saber, aquele que pertence ao ser, pura e simplesmente" (B 604).[38] Uma coisa determinada dessa maneira é

37 Cf. a nota 32 para um outro uso desse mesmo conceito.

38 No original: "*zum Sein schlechthin*".

um *objeto dos sentidos*, ou seja, um elemento de D_a. Em Kant, algo é um objeto dos sentidos se preencher os seguintes requisitos: 1) esse algo deve satisfazer as condições *a priori* da sensibilidade e do pensamento (ser intuível e conceitualizável); 2) porém, esse ente há de ter uma "realidade" ou "matéria", que "tem que ser dada", sem o que coisa alguma pode ser pensada de maneira determinada e nem mesmo a sua possibilidade pode ser "representada"; 3) o algo em questão precisa ser determinado completamente.

O PDC pode ser usado como princípio de síntese do *conceito* completo de uma coisa, isto é, de todos os predicados primitivos em *O* que pertencem a esse conceito. O procedimento determinação não consiste na mera análise lógica, pois o PDC, não é conforme vimos, um princípio de análise mas de síntese. A síntese que resulta na determinação do conceito completo de uma coisa consiste na comparação dessa coisa com a totalidade dos *P* de *O*, isto é, na *pesquisa empírica* que consiste em confrontar cada *a* de D_a com a soma total de predicados em *O*. Por isso, Kant pode dizer que a determinabilidade (*Bestimmbarkeit*) de um *conceito* de um ente ou objeto empírico é fundamentada "na universalidade (*Universitas*) do princípio da exclusão do terceiro entre os predicados opostos" (B 601n). Ela implica também o princípio de bivalência, pois está suposto que todo juízo de forma "*Pa*" ou "*priv-Pa*" é, determinadamente, verdadeiro ou falso.

Pela aplicação sucessiva desse procedimento de síntese a todos os conceitos de objetos sensíveis, obtemos o conceito empírico completo de cada elemento pertencente ao D_a, ou seja, de cada referente legítimo do nosso discurso sobre a natureza. Esse resultado pode ser resumido da seguinte maneira:

(17) Para todo *a*, $(P_1a \vee priv\text{-}P_1a) \wedge (P_2a \vee priv\text{-}P_2a) \wedge ....$

Essa fórmula é a generalização do princípio kantiano da determinabilidade completa do conceito de uma coisa que é algo (um *ens*), que acabo de explicitar.[39]

Os princípios kantianos do terceiro excluído e de bivalência se baseiam na sua teoria da referência e do significado da linguagem da física e da matemática, acima delineada.[40] Nenhum desses princípios vale para os enunciados sobre uma *omnitudo realitatis* meramente postulada,

como quer a semântica realista, que trabalha com um universo cujo modo de dadidade é deixado em aberto. O erro do realismo decorre, segundo Kant, de uma "ilusão natural", pela qual "consideramos um princípio, que propriamente vale somente para as coisas que são dadas como objetos dos nossos sentidos, como tendo de valer para todas as coisas em geral" (*ibid.*). Ao suprimirmos essa limitação, "tomamos o princípio empírico dos nossos conceitos da possibilidade das coisas como aparecimentos" como um "princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral". Procedendo assim, os realistas cometem o erro semântico que consiste em pensar que um enunciado é verdadeiro ou falso independentemente da questão de saber se o seu referente (ou referentes) é ou não é objeto de experiência possível.

9) Semântica dos predicados complementares

Resta ainda examinar a semântica intuitiva kantiana dos complementos de predicados dados e dos juízos limitativos em que estes são empregados.

Começo pelos complementos. De acordo com as análises feitas na seção 1, sabemos que "*não-P*" designa a "extensão ilimitada dos entes

39 A minha reconstrução dessa generalização do "ideal" kantiano de determinação completa de um objeto sensível é próxima da concepção carnapiana da "descrição de estado", que consiste em "uma classe de enunciados que, ao conter, para cada enunciado atômico *i* de um sistema [lingüístico] *L*, *i* ou ~*i*, mas não os dois, descreve completamente um estado possível no domínio dos indivíduos de *L* com respeito a todos os atributos (propriedades ou relações) designados por predicados primitivos em *L*" (Carnap 1962, p. 70). Uma descrição de estado num sistema semântico *S* oferece, diz Carnap num texto anterior, "a completa descrição de um possível estado de universo de indivíduos com respeito a todas as propriedades e relações expressas pelos predicados do sistema" (Carnap 1956, p. 9). Carnap acrescenta que as suas descrições de estado "representam os mundos possíveis de Leibniz ou os estados de coisas possíveis de Wittgenstein" (*ibid.*). Creio que se pode dizer que elas também representam a estrutura do universo de discurso sobre a natureza tal como pensada no "ideal" kantiano, com a condição, entretanto, de interpretarmos os indivíduos desse universo como objetos sensíveis kantianos, e os seus atributos como propriedades constitutivas da *omnitudo realitatis* kantiana (*O*).

40 Essa tese é desenvolvida com detalhes em Loparic 2000.

que são *não-P*", isto é, "todo o possível" ou "o espaço infinito" que resta quando excluímos *P* desse espaço. O problema principal aqui é especificar a regra intuitiva (construtiva) para a constituição do complemento de *P* no todo do que é possível, isto é, para a *limitação* desse todo pelo *P*.

Um começo da solução consiste em observar que os predicados de forma "*não-P*" são casos particulares da categoria da limitação; sendo assim, a sua semântica será fundamentada no esquema dessa categoria. Infelizmente, Kant não diz nada ou quase nada sobre esse esquema. Como a categoria da limitação é a terceira na chave da qualidade e como a terceira categoria de cada chave "surge da conexão da segunda com a terceira" (B 110), é de se supor que o esquema da terceira categoria também seja constituído por uma combinação dos esquemas que sensificam as outras duas categorias. Partindo desse pressuposto, é plausível dizer que o esquema da limitação deve ser concebido como uma combinação de duas operações: da supressão ou do esvaziamento de sensações de um intervalo dado *I* (esquema da negação) com o preenchimento de um intervalo (esquema da realidade), mas sob a condição de que esse intervalo seja diferente do intervalo esvaziado *I*, isto é, que pertença à extensão infinita do tempo total que resta depois da exclusão de *I*. Essa operação combinada pode ser dita, então, representar esquematicamente e *a priori* o que é pensado na categoria da limitação.

Se passarmos agora aos complementos dos predicados empíricos, podemos dizer que estes também são constituídos por uma operação de limitação, que combina duas operações intuitivas: a) da constatação de uma falta (ausência ou negação determinada) de *P* num objeto sensível *a*, e b) da constatação de dados ou, pelo menos, da expectativa de achar dados empíricos sobre *a* que possam ser subsumidos sob um predicado qualquer, diferente de *P*. Tal concepção da constituição do complemento de *P* só terá um sentido preciso se pressupusermos o PDC como regra para pensar e para ir constituindo os P_i diferentes de *P*. Assumindo essa regra, estaremos autorizados a dizer que, se *a* é um objeto sensível (um ente, um existente, um elemento de D_a) e se *P* pertence a *O*, então *a* é *P* ou não é *P*, ou seja, tem *P* ou é privado de *P*. Ora, se *a* não é *P*, ele terá necessaria-

mente pelo menos um predicado em *O*, diferente de *P*. Caso contrário, *a* não é coisa existente, o que contradiz a pressuposição inicial.

Simbolizarei o complemento de *P* — a totalidade de propriedades pertencentes a *O* que sobram quando a propriedade *P* é excluída — por "*lim(O/P)*", em que "*lim*" simboliza a operação de limitação de *O* por *P*. A operação *lim* é uma interpretação possível de *não-P*, isto é, de *P'*, diferente de *priv-P*. Tal como a operação *priv*, a operação *lim* não é puramente lógica, mas pressupõe a "comparação" de coisas empíricas do D_a com os predicados de *O*. Essa comparação não estabelece uma oposição lógica formal entre *P* e *lim(P/O)*, mas apenas uma incompatibilidade *de fato*. Para utilizar uma outra expressão de Kant, *P* e *lim(P/O)* constituem um agregado: eles, ao mesmo tempo, se opõem e constituem um todo, o *O*. Tanto a constituição de *O* como a sua divisão são operações intuitivas, *não* formais ou "lógicas". De resto, a *omnitudo realitatis* não pode ser logicamente dividida de modo algum, ela pode apenas ser limitada pelo procedimento assinalado, baseado no PDC (B 605). Dizer que *O* não pode ser logicamente dividido, significa que *O* não é uma classe ou um conjunto propriamente dito, e que o conceito da soma total de toda a realidade não é um conceito *determinado*. Por isso, a soma daquilo que resta quando eliminamos do real uma propriedade *P* tampouco é um conceito determinado.

Em resumo, os complementos de predicados de forma "*lim (O/P)*" não são equivalentes a negações predicativas determinadas (*priv-P*). Enquanto estes últimos são interpretados pelo esvaziamento de um intervalo dado, previamente cheio de sensações, os segundos são visualizados pela combinação dessa última operação com o preenchimento sensível de um outro intervalo de tempo qualquer. Toda limitação inclui uma privação determinada e uma afirmação indeterminada. Sendo assim, complementos de predicados não são predicados no sentido comum da palavra, isto é, conceitos referidos a uma esfera determinada.

10) Semântica dos juízos limitativos

À luz dessas considerações sobre a semântica dos complementos de predicados dados,[41] um juízo limitativo pode ser formalizado da seguinte maneira:

(18) $lim(O/P_1)a =_{df} P_2a \vee P_3a \vee ....$

Um juízo limitativo é, portanto, uma *disjunção infinita*. Está claro que as condições de verdade de um juízo dessa forma são diferentes das de um juízo de forma "$\sim P_1a$", que é a simples negação de um juízo predicativo categórico. Enquanto este apenas nega que *a* pertença à extensão de P_1, o primeiro afirma que *a* pertence à "extensão" infinita constituída pela união dos predicados P_2, P_3 .... [42] Os juízos limitativos diferem, portanto, também de disjunções consideradas por Kant na chave da relação da tábua dos juízos, já que estas consistem necessariamente de um número finito de juízos componentes, só um dos quais pode ser verdadeiro.

Resta saber quais são as condições de verdade das disjunções infinitas kantianas. No essencial, análogas às das conjunções infinitas, que permitem a constituição de conceitos completos de todos os elementos pertencentes ao D_a e que são garantidas pelo PDC. Uma confirmação dessa interpretação é dada pela Reflexão 3064, segundo a qual os juízos limitativos obedecem ao princípio da determinação completa.

Como então pode o PDC ser usado para determinar as condições de verdade das disjunções infinitas da forma "$P_2a \vee P_3a \vee ...$"? Para começar, está claro que um juízo dessa forma é verdadeiro, se pelo menos um dos seus infinitos disjuntivos é verdadeiro, e é falso no caso contrário. Como os P_i não se excluem mutuamente (são compossíveis), vários disjuntivos podem ser simultaneamente realizados numa mesma coisa.

Essa condição de verdade dos juízos limitativos só tem sentido se *a* for determinado com respeito a todos os P_i distintos de P_1. Em outras

41 Algumas outras se baseiam na *semântica abstrata* de classes (cf. KrV, B 97-8; *Logik Jäsche*, par. 22, e R. 3063 e 3064).

42 Creio que a denominação kantiana "juízo infinito" para os juízos limitativos se deve a esse traço semântico dos mesmos.

palavras, para todo objeto a e todo predicado P_i deve ser determinado se a possui ou não possui P_i. Precisamente esse requisito é garantido pelo PDC para os objetos dos sentidos (D_a), relativamente aos P_i que pertencem a O. A certeza de que os juízos limitativos têm o valor de verdade determinado não repousa, portanto, sobre um mero postulado lógico, como acontece no realismo transcendental, mas resulta da comparabilidade efetiva de todos os objetos sensíveis do D_a com todos os predicados empíricos de O.

Pressuposto o PDC, vemos facilmente que valem

(19) $\sim(Pa \wedge (lim(O/P)a)$, e

(20) $Pa \vee lim(O/P)a$

Ou seja, nessa semântica, os juízos limitativos obedecem aos princípios de não-contradição e do terceiro excluído.

Como "*~Pa*" e "*priv-Pa*" são equivalentes e como "*priv-Pa*" não é equivalente a "*lim(O/P)a*", esta última fórmula também não é equivalente a "*~Pa*". Embora a fórmula

(21) $lim(O/P) \rightarrow \sim Pa$

sempre vale no D_a, a inversa:

(22) $\sim Pa \rightarrow lim(O/P)a$

não vale. A verdade de "*~Pa*" não garante por si só a verdade de "*lim(O/P)a*". Para poder interpretar "*~Pa*" basta saber como encontrar um caso particular da categoria da negação. Para interpretar "*lim(O/P)a*" precisa-se, além disso, saber encontrar casos particulares da categoria de limitação.

Resumindo, Kant distingue duas negações de um predicado, a privação, *priv-P*, e a limitação, *lim(O/P)*. Ambas as negações, por serem definidas como operações sobre dados intuitivos, diferem da negação predicativa formal "' ", definida no domínio de expressões lingüísticas: a primeira consiste na supressão (*Aufhebung*) de sensações de um intervalo de tempo dado, previamente cheio, e, a segunda, na combinação dessa operação de esvaziamento com o preenchimento de um outro espaço possível qualquer, com a exclusão do intervalo dado. O resultado da primeira é um intervalo de tempo vazio de conteúdo empírico P e, o da segunda, um conteúdo sensível, diferente do representado por P, rechean-

do algumas dentro de todas as possibilidades que restam quando excluímos P de O. Toda limitação inclui, portanto, uma privação determinada e uma afirmação indeterminada. Essa teoria da constituição das negações, *priv-P*, e dos complementares, *lim(O/P)*, dos predicados P que pertencem a O permite distinguir entre os juízos afirmativos, por um lado, e os negativos e limitativos, por outro. Em particular, fica possível dizer que um juízo predicativo limitativo nega algo determinado de a e, ao mesmo tempo, afirma algo indeterminado de a. Sendo assim, ele *diz mais* que um juízo negativo determinado, mas, em compensação, deixa de ser um juízo determinado, no sentido estrito da palavra, pois não determina nenhum predicado particular de a (B 98).

11) Aplicação às antinomias

Para a aplicação dessas considerações às antinomias, é preciso introduzir um caso particular de *lim(O/P)* que consiste em limitar, não O inteiro mas uma das suas partes. Por exemplo, podemos querer considerar apenas aqueles membros de O que são grandezas extensivas, Q. Deve estar claro que "*lim(Q/P)*" não caracteriza uma extensão existindo em si, mas um campo que pertence a O e que deve ser constituído por síntese sucessiva no âmbito de aparecimentos possíveis.

Agora estamos em condições de escrever a fórmula-matriz *idealista* das antinomias:

(23) $(Im \wedge Qm) \rightarrow ((Fm \vee priv\text{-}Fm) \wedge (Fm \vee lim(Q/F)m))$.

Nessa fórmula, "*m*" significa as séries absolutas de condicionantes empíricos dos *quanta* temporais ou espaciais empiricamente dados, "*I*" a idéia cosmológica da razão, "*Q*" as quantidades extensivas constitutíveis por meio de procedimentos intuitivos (e não mais, como no caso da fórmula realista, classes existentes em si), "*F*" o predicado empírico "finito", e "*lim (Q/F)*" tudo o que está em Q fora as grandezas que são F. Nessas condições, e tendo em vista as provas produzidas por Kant, está claro que a tese "*Fm*" é falsa. Logo, "*priv-Fm*" é verdadeira (por L'_4).

Daí não se segue ainda a verdade da fórmula "*lim(Q/F)m*". Para poder afirmar *lim(Q/F)m*, é necessário fornecer uma prova independente de que *m* é um *lim(Q/F)*, pois *Q* não pode ser dividido *logicamente* em *F* e *lim(Q/F)*. Essa prova é de fato oferecida por Kant, com base na constituição do *m* por meio de regresso empírico ao infinito (B 549).[43]

Isso completa a solução kantiana da primeira antinomia. O primeiro problema cosmológico *não* gera mais nenhum paradoxo, porque agora "*Fm*" é comprovadamente falso e "*lim(Q/F)m*" verdadeiro. A exclusão das partes é garantida pelos métodos de constituição efetiva de cada lado da partição e não pela divisão lógica (formal). Essa solução tem o seu preço: exige que seja dado um sentido intuitivo, não apenas aos predicados "*Q*" e "*F*", mas também à negação predicativa e à limitação (constituição de complemento de um predicado dado).

12) Observações finais

Os resultados alcançados no presente estudo podem ser resumidos da seguinte maneira:

1) O idealismo kantiano é essencialmente uma semântica *a priori*. O mesmo vale para o realismo transcendental.

2) A teoria kantiana do objeto fenomenal (aparecimento) serve a vários propósitos, inclusive o de determinar um domínio em que os princípios de bivalência e do terceiro excluído se aplicam. A razão principal da exigência kantiana de que os referentes do nosso discurso sobre a natureza nos sejam diretamente acessíveis não é psicológica nem epistemológica, e sim lógica. Só se aceitarmos uma tal exigência poderemos evitar, de maneira sistemática, o surgimento das contradições como aquelas representadas pelas antinomias; só assim podemos garantir a existência de princípios lógicos e de métodos de argumentação indispensáveis para a construção de um sistema de conhecimentos completo e consistente sobre a natureza.

3) Os problemas da Dialética são primeiros em relação aos da Analítica. A Analítica oferece, sob o nome de lógica transcendental, uma

teoria da referência e da verdade formulada de modo a não permitir que surjam, nas provas de proposições filosóficas, obscuridades ou mesmo contradições constatadas na Dialética. No essencial, a lógica transcendental de Kant é a solução dos paradoxos semânticos expostos na Dialética. As dificuldades que assaltam a razão humana quando esta tenta dar conta dos seus problemas necessários — necessários porque gerados pela sua própria natureza — não são, portanto, constitutivas, elas decorrem — esse é o diagnóstico de Kant — de *erros lógicos*. Não se trata, entretanto, de deslizes meramente formais e sim de ilusões transcendentais, isto é, *semânticas*, ilusões quanto ao conteúdo dos nossos conceitos e juízos, das quais o realismo transcendental fabricou as suas verdades primeiras.

4) Sendo assim, a crítica kantiana da razão pura teórica não consiste em outra coisa do que na tentativa de prevenir os erros que afligem o realismo por meio de uma semântica mais adequada que a realista. Essa nova semântica oferece uma teoria da referência e da verdade dos juízos sintéticos em geral. Tal é o objeto principal da lógica transcendental como exposta na primeira parte da *Crítica da razão pura*, intitulada de *Analítica Transcendental*. Tal é o conteúdo doutrinário nuclear do idealismo transcendental.

5) Daí se segue que o *psicologismo*, segundo o qual o tratamento psicológico dos problemas lógicos deve constituir o primeiro fundamento da lógica,[44] oferece uma abordagem insuficiente e antiquada da lógica kantiana. Rejeito também, e pela mesma razão, a interpretação da lógica transcendental no âmbito da teoria da consciência ou da atividade mental do sujeito. Vale antes o contrário: a teoria da consciência e do sujeito é uma parte constitutiva da semântica *a priori* do tipo construtivista ou intuicionista oferecida por Kant. A teoria kantiana da apercepção (autoconsciência) originária está longe, portanto, de ser a chave dos problemas tratados na Analítica.

43 Sobre esse ponto, cf. Loparic 1990.
44 Cf. Windelband 1912, p. 5.

6) Distancio-me ainda da interpretação *epistemológica* da lógica transcendental. Esta última não é uma epistemologia (*Erkenntnistheorie*), por vários motivos. Nela não fica definido o que é saber. A definição kantiana do saber é dada na Doutrina Transcendental do Método, que é a última parte da primeira *Crítica*, elaborada depois da lógica transcendental. Além disso, na primeira *Crítica*, Kant não diz nada ou muito pouco sobre os procedimentos pelos quais descobrimos e avaliamos o nosso saber empírico. Em particular, Kant não tenta, nem nunca tentou, resolver o problema humeano da indução. O seu problema na lógica transcendental não é o da realidade (verdade atual), mas essencialmente o da "possibilidade" de juízos sintéticos em geral (B 193). A tarefa fundamental da lógica transcendental é definida pela pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* em geral? , ou seja: quais são as condições semânticas *a priori* em que tais juízos podem ser ditos verdadeiros ou falsos?[45] Na sua resposta, Kant abordou um variedade de assuntos, inclusive a questão da validade do princípio de bivalência e do uso da negação com os mesmos juízos (o terceiro excluído com a negação proposicional e predicativa).

7) Mesmo a interpretação *ontológica* da lógica transcendental é secundária. Em Kant, o "soberbo nome" (*stolzer Name*) da ontologia cede lugar à humilde (*bescheiden*) teoria da *exposição* dos aparecimentos em conceitos, ou seja, à lógica transcendental (B 303). Ao dizer, recentemente, que "todos os problemas da metafísica giram em torno de uma teoria do significado correta para a nossa linguagem" e que "as questões da metafísica são formuladas em termos da *imagem* apropriada da realidade à qual os nossos enunciados se relacionam",[46] Dummett não faz mais do que subscrever a uma tese já antiga de Kant. Por isso, talvez não seja incorreto afirmar que Kant possa ser visto como sendo um filósofo analítico, no mesmo sentido em que o são Frege, Russell, Carnap, Quine ou o próprio Dummett.[47]

45 Sobre essa interpretação da tarefa fundamental da lógica transcendental, cf. Loparic 1999b, seção final, e 2000, caps. 1 e 6.

46 Cf. Dummett 1989, p. 338.

47 Cf. Loparic 1988.

Bibliografia

CARNAP, Rudolf 1956: *Necessity and Meaning*. Chicago: University of Chicago Press.

— 1962: *Logical Foundations of Probablity*. Chicago: University of Chicago Press.

DUMMETT, Michael 1981: *The Interpretation of Frege's Philosophy*. London: Duckworth.

— 1991: *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

FREGE, Gottlob 1967: *Kleine Schriften*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HEIDEGGER, Martin 1961: *Was heisst denken?*. Tübingen: Niemeyer.

HERMES, Hans 1969: *Enumerability, Decidability, Computability*. Berlin: Springer.

KANT, Immanuel 1781: *Kritik der reinen Vernunft* (A). 2a. ed. 1787 (B).

LOPARIC, Zeljko 1988: "Kant e o ceticismo", *Manuscrito*, vol. XI, no. 1, pp. 67-83.

— 1988: "System-Problems in Kant", *Synthese*, vol. LXXIV, no. 1, pp. 107-140.

— 1990b: "The Logical Structure of the First Antinomy", *Kant-Studien*, vol. LXXXI, no. 4, pp. 280-303.

— 1990b: "Kant e a filosofia analítica", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 2, vol. I, no. 1, pp. 27-32.

— 1991: "Kant on Indirect Proofs", *O que nos faz pensar*, no. 4, pp. 56-60.

— 1999a: "É dizível o inconsciente?", *Nautreza Humana*, vol. I, no. 2, pp. 323-385.

— 1999b: "O fato da razão – uma interpretação semântica", *Analytica*, vol. IV, no. 1, pp. 13-55.

— 2000: *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: CLE.

SLUGA, Hans 1977: "Frege's Alleged Realism", *Inquiry*, vol. XX, pp. 227-42.

WINDELBAND, W. 1912: "Die Prinzipien der Logik", in *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, vol. I, Tübingen.

Moral y derecho en la filosofía jurídico-política kantiana

María José Rossi*

Kant no fue, estrictamente, un filósofo político. Y, casi podemos arriesgar, ni siquiera estuvo interesado en la política *en cuanto tal.* La política es meramente un asunto de experiencia, una *techné.* No es ella sino el Derecho — anclado en el principio formal y *a priori* de la libertad-, el que provee las normas y los principios abstractos que el político traducirá a la experiencia posible. Dotado, por tanto, de una universalidad fundante que la experiencia por sí misma es incapaz de ofrecer, el Derecho no tendrá nunca que adecuarse a la Política, sino siempre la Política al Derecho.[1] De modo que, rebajado el "status" de la política en el conjunto de la filosofía kantiana, y habida cuenta de su "ausencia" en el cuerpo del sistema — a la política no le cabe ni una crítica ni su correspondiente prolongación doctrinal — parecería excesivo, o al menos impertinente, hablar en Kant de una filosofía política que justifique su desarrollo en esos términos. Es por eso que preferimos y usamos juntos los términos "filosofía jurídico-política".

Tampoco es Kant un filósofo de la historia. Hacer filosofía de la historia — previene — es como hacer una novela, un viaje por el tiempo, proyectar un sueño. La vanidad de una empresa tal, llamada necesariamente al fracaso, proviene de que la historia no es, como nos tiene acostumbrados cierta tradición, la Historia Forjada por unos Sujetos Sociales.

* *Docente-investigadora de la Universidad de Buenos Aires (UBA).*

1 Kant, Teoría y Práctica, Madrid, Tecnos, 1986, p.67.

La historia forma parte del mundo natural. O mejor dicho, la comprensión de la historia se obtiene sólo si *presuponemos* en la naturaleza la idea de una finalidad que obra eminentemente en la historia de la humanidad:

> ... pretender que una historia *surja* por entero de presunciones no parece diferenciarse mucho del proyecto de una novela. Como tampoco llevaría el título de *historia presunta*, sino de pura invención. Sin embargo, lo que no puede osarse en el curso de la historia de las acciones humanas, puede intentarse en sus *orígenes*, en la medida en que se deben a la Naturaleza.[2]

La idea de una Providencia (o Naturaleza) actuante ratifica así en Kant el proceso moderno de secularización de la historia en su versión judeocristiana, consistente en sustraer a los poderes ultraterrenales la conducción de la historia para confiarla a fuerzas inmanentes. Pero la omnipresencia de la idea de la naturaleza señala simultáneamente la exclusión, si bien provisoria, del hombre como sujeto responsable. Si la naturaleza aparece como motor, lo es en tanto el hombre ha desertado del papel transformador que le había sido otorgado desde los inicios. En efecto, para Kant el hombre es, desde la caída, un ser emancipado; capaz de ejercer una soberanía total en el curso de la historia humana lo que ésta ha demostrado, inversamente, es la progresiva hipertrofia en el uso de sus facultades y la consiguiente inhabilitación para obrar: la pereza y la cobardía son causa — nos dirá-, de que una gran parte de los hombres continúe a su gusto en su estado de pupilo a pesar de que hace tiempo la naturaleza los liberó de ajena tutela.[3] Allí es cuando la naturaleza se convierte en la principal fuerza operante, la que, sin obviar que el hombre es a fin de cuentas la coronación de la creación, despierta sus facultades adormecidas, y la que finalmente, por una dialéctica hecha de antagonismos y oposiciones, lleva al establecimiento de la sociedad civil y a la paz perpetua como condición de una moralización futura. Es por obra de la naturaleza que se conjura el caos de la insociabilidad — o se reprime — y se levantan los Estados; es la acción corrosiva de la guerra — manifestación de la ambición de honor, poder y de bienes de los individuos transferida a los Estados — la que conduce a la sociedad de naciones y a la paz. Hasta aquí, nada del hacer moral de los hombres se ha verificado; nada que pueda atribuirse a su bondad o a un mérito moral. Pero se han dado las condiciones para que el germen de la moralidad madure. Va a corresponder al Estado — como foco de irradiación de la educación — y a los espíritus que han logrado ilustrarse en el estrépito de las pasiones desatadas, las que deberán fortalecer la autonomía moral de los sujetos a fin de arrebatar definitivamente a la naturaleza la conducción de la historia. Para el gran parto de las Luces.

La forzosa y compleja relación de la Moral y el Derecho será entonces el principal motivo de este trabajo, la que se articula en la transición del derecho a la moralidad para soldar la cadena de finalidades que, a nuestro criterio, vertebra la obra del autor. De ahí que para explicar el progreso de la historia no baste con referirse a la finalidad técnica de la naturaleza — que adquiere su culminación en el desarrollo óptimo de las capacidades de los organismos-, sino que debe tenerse en cuenta la finalidad práctica de la razón, cuyo cumplimiento exige la realización del reino de la legalidad (reino de la *ratio* jurídica) como condición de posibilidad del reino de la moralidad (reino de la virtud).

Ni filósofo de la historia, ni filósofo político, Kant es un filósofo jurídico, y, desde sus raíces, su filosofía está teñida de juridicidad. La convocatoria a un tribunal, anunciada ya en el prólogo de 1781 de la primera crítica como signo del "maduro juicio" de la época, en el que la razón se arrogaría la función paradójica de ser a la vez juez y parte — ficción de la autotransparencia de razón que le valdría, más tarde, la impugnación por parte del juicio de la historia[4] — pondría el sello a un modo

2 FH, Comienzo presunto de la historia humana, México, FCE, 1985, p.67.
3 FH, ¿Qué es la Ilustración?, p. 25.
4 Ver en tal sentido las objeciones de Hegel que recoge Habermas en apretada síntesis en el cap.I "La crisis de la crítica del conocimiento", en Conocimiento e interés, Madrid, Taurus, 1989 (apartado 1, pp. 11 a 32), relativas a la falacia de una razón que se pretende libre de todo presupuesto.

de filosofar que emula la objetividad y la dicción sentenciosa del juez: desde la *Crítica de la Razón Pura* — donde la legislación de la razón se expresa tanto en la forma de una imposición de *límites* como en la consideración de lo *legítimo* en el uso de las categorías de las razón (las nociones de prohibición, restricción y validez se suceden a lo largo del proceso), pasando por la *Crítica de la Razón Práctica* — imperio del rigor en el que se afirma la identidad de libertad y ley-, hasta la *Metafísica de las Costumbres*, que define la aprioridad del derecho en sus dos dimensiones de lo público y lo privado, lo judiciario siempre tiene en Kant la última palabra. *Pensar*, para nuestro filósofo, *es juzgar*.

De ahí la importancia de ahondar en su filosofía del Derecho, atendiendo especialmente a la *Metafísica de las Costumbres*, obra que circula en torno a la fundamentación del Estado moderno. Allí rompe Kant con toda una tradición de la filosofía política que asignaba al Estado la misión de velar por la felicidad de los súbditos, reemplazándola por la idea de que es el orden jurídico — el cuidado de la libertad exterior — el único fin al cual el Estado debe tender. **En el ejercicio de la *libertad civil* (en calidad de *ciudadanos*) es como los hombres van a encaminarse hacia la *libertad moral*, y no a la inversa.**

Podría sostenerse — como de hecho lo sugieren algunos intérpretes, y como es común considerarlo hoy en día[5] — que es la conversión moral del género humano, o una revolución moral de la humanidad la que conduce a una sociedad más libre. **Y si bien esa conversión es ineludible, no lo es antes de que maduren las condiciones que hacen posible la vida civil según las normas del derecho.** Como lo demuestran los últimos textos kantianos, la garantía para la moralización del género humano es la legalidad *jurídica*.[6]

La sociedad civil se alcanza a expensas de toda conversión moral, de modo que "el hombre, aún siendo moralmente malo, queda obligado a ser un buen ciudadano" [7]. La paradoja no ha dejado de resonar desde su formulación en el texto sobre la paz perpetua: aún cuando se trate de "un pueblo de demonios", es posible establecer un Estado, pero no es posible establecer una comunidad ética sin organización estatal previa:

> Puede observarse esto en los actuales Estados, imperfectamente organizados aún; los hombres se aproximan, en su conducta externa, a lo prescrito por la idea de derecho, y sin embargo, no es seguramente la moralidad la causa de esa conducta, como asimismo la moralidad interior no es seguramente la que ha de producir una buena constitución, sino más bien ésta la que podrá contribuir a educar moralmente un pueblo.[8]

El pasaje, como bien ha observado H.Arendt, es crucial. En él no sólo reconoce que la moral es ajena al problema de la organización del estado, sino que incluso se llega a admitir que "un hombre malo puede ser un buen ciudadano en un buen estado".

La sentencia hunde su filo en la tradición clásica y desgarra la bella totalidad griega: un buen hombre sólo puede ser un buen ciudadano en un buen estado, a la vez que un buen estado requiere de buenos hombres.[9] La identidad de virtud y ciudadanía se quiebra. La mera legali-

---

5 Cfr. Enrique M. Ureña en La crítica kantiana de la sociedad y de la religión, en particular, un pasaje de la p.64 donde afirma: "Kant está convencido de que es necesario transformar primero interna y moralmente a la masa, lo cual se consigue lentamente, para pasar después a la transformación del orden político y social establecido". La afirmación no sólo se halla en contradicción con las conclusiones vertidas por el mismo autor en el capítulo anterior (en esp.p.51), donde se señala que "así como el progreso *económico preparaba* el progreso *legal*, así éste último *prepara* a su vez el progreso *moral*", sino que nos lleva a preguntarnos cómo puede una "masa" – de suyo informe, indiferenciada, irracional, en términos kantianos – ser moralizada.

6 Un punto importante de inflexión en relación al tema aparece situado en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Allí aparece, por primera vez formulada, la cuestión de la legalidad y la perentoriedad de su ejecución; si bien estas cuestiones reconocen apariciones "primeras" en los opúsculos sobre la mal llamada *Filosofía de la Historia*, aquélla es sin duda la primera obra sistemática que las acoge. Pero va a ser la *Metafísica de las Costumbres* la obra que culmine el proyecto crítico abierto para el reino de las costumbres en la *Crítica de la Razón Práctica*. Y la que va a ver nacer, según la arriesgada tesis de Agnes Heller, una segunda ética no rigorista como prueba de una reflexión no "culminante" en el ámbito de las costumbres.

7 Kant, La paz perpetua, México, Tecnos, 1985, p.38.

8 Ibidem.

9 Cfr. Aristóteles, Política, Libro III, cap.II: "Esta es pues la virtud del ciudadano:ser entendido en el gobierno de los hombres libres en uno y otro respecto [capacidad de obedecer y de mandar]. Ahora bien, ambas son virtudes propias del hombre bueno..."

dad no exige el compromiso de la virtud porque, como señala Habermas, "la antigua doctrina de la política se refería exclusivamente a la praxis... no tiene nada que ver con la *techné* ... En el conocimiento de las condiciones de un orden estatal y social correcto ya no se requiere la acción práctica y sabia de los hombres entre sí, sino una elaboración correctamente calculada de reglas, relaciones y disposiciones".[10]

No obstante, si bien la proposición kantiana divide las aguas entre *legalidad* (mera conformidad a la ley) y *moralidad* (acogimiento pleno, en la intención, del deber), admitiendo la heterogeneidad en el comportamiento de los sujetos (hombre malo, buen ciudadano), de ello no se sigue que moral y política sean irreconciliables y, menos aún, opuestos: "No puede haber, por tanto, disputa entre la política, como aplicación de la teoría del derecho, y la moral, *que es la teoría de esa doctrina*".[11] Lo que de aquí se sigue es que lo que funda el derecho, no se distingue a priori de la moral propiamente dicha: todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética, dirá Kant con claridad[12]; y en este sentido, el derecho no añade nada a la moral en el plano de los principios. Lo que separa al derecho de la moral es el recurso a la constricción exterior, y la exigencia, derivada de aquella escisión, de una conducta legal para el agente de derecho (la cual comporta una adhesión meramente exterior a la ley jurídica), y de moralidad para el sujeto moral (adhesión íntima a la ley moral, en la que el móvil de la acción es la idea misma del deber). La diferencia es pues, meramente formal: moral y derecho son *formas* legislativas diferentes que en nada se diferenciarían en cuanto a los principios, pues ambas hunden sus raíces en la razón trascenden-tal — no dependen de los individuos empíricos —, y tienen por fundamento — y por propósito — a la libertad.

Lo que ha significado entonces una dura estocada a la tradición clásica, no es la separación de las esferas, sino la posibilidad de concebir la *inmoralidad jurídica*, y el hecho de que el Estado no dependa para su integridad de la bondad de los súbditos sino de la simple legalidad de sus acciones. "La comunidad política tiene por causa — había dicho, alguna vez, Aristotéles — la práctica de las buenas acciones *y no simplemente la*

convivencia". Para los "ingenieros del orden correcto", en cambio, bastará "la posibilitación de una vida holgada en un orden correctamente elaborado", con lo que "el orden del comportamiento virtuoso se transforma en una regulación del tránsito social".[13]

Por otro lado, si la dicotomía entre las esferas jurídico-política y la moral fuera de suyo tan pronunciada, no se concibe que, a la postre, una buena constitución pudiera "educar moralmente un pueblo". Cabe preguntar entonces en qué sentido la instauración de la legalidad civil aparece como condición posibilitante de una moralidad futura para la *especie* humana.

La respuesta aparece esbozada en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784): sólo en sociedad, en el coto cerrado de una sociedad civil, las disposiciones favorables a la autonomía moral pueden desarrollarse eficazmente. ¿No es acaso principio universal del Derecho, según reza en la *Metafísica de las Costumbres*, el que una acción es conforme al mismo "cuando permite, o cuya máxima permite, a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal"?[14] Modelada entonces sobre el principio de la libertad, la sociedad civil fuerza a los hombres a adecuar su capricho a leyes exteriores que los constriñen: surge el concepto y el ejercicio de la libertad exterior, sujeta a leyes positivas. Pero además es esta misma sociabilidad la que estimula — por el ansia de honores, de poder y de bienes (las tres principales formas de la apetencia burguesa, según la acertada indicación de A.Heller) — la disposición a pensar.

Con el libre pensar — cuya única condición es estar a resguardo de la tutela del gobierno "y dependiente exclusivamente de la legislación

10 J. Habermas, Teoría y praxis, Madrid, Tecnos, 1990, pp.50-51.
11 Kant, La Paz Perpetua, p. 236. Ver además en la Metafísica de las Costumbres, Madrid, Tecnos, 1989, "División de una Metafísica de las Costumbres", p. 23.
12 Kant, Metafísica de las Costumbres, p. 24.
13 J.Habermas, op.cit., p. 51.
14 Kant, op.cit, p. 39.

de la razón"[15] — se asegura la ilustración de los hombres y se echa las bases de toda educación futura. Sin ella no hay para Kant moralidad posible:

> Y así transcurren los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto, y mediante una continuada ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación en principios prácticos determinados y, de ese modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo *moral*.[16]

El accionar de la Naturaleza se extenderá luego a la formación de una sociedad cosmopolita — el sistema de todos los estados que se hallan en peligro de actuar injuriosamente uno sobre otro. Para ello será la *guerra* entre naciones — ya no la lucha entre individuos — el recurso del que la naturaleza va a valerse para conseguir sus designios:

> Sólo en la desigualdad propia del estado civil podemos lograr civilización y cultura, a pesar de que dicha desigualdad resulte tan ingrata incluso la propia guerra, que representa el mayor de los males, constituye al mismo tiempo el medio para el establecimiento de la cultura y que se alcance el destino final del ser humano.[17]

La extrema amplitud del principio teleológico — el hecho de incidir tanto en la formación de la sociedad civil como en la sociedad de naciones — sustenta por tanto la tesis de una *Historia como parte de la Naturaleza, y sugiere que la única y posible comprensión de la historia se alcanza teniendo en cuanta esta misma — y "casi" única — eventualidad.* Por ello, no ahorra Kant prevenciones a la hora de pensar un *comienzo presunto de la historia humana*: pretender concebir la historia de la libertad sólo es posible basándose en *presunciones* o en *noticias*. Y el resultado no es más auspicioso: apenas alcanza para el proyecto de una novela. Pero otra es la recompensa para el filósofo si lo que intenta es la reconstrucción de la historia natural: "lo que no puede osarse en el curso de la historia de las acciones humanas, puede intentarse en sus *orígenes*, en la medida en que se deben a la Naturaleza".[18]

Algunas observaciones antes de cerrar esta cuestión referida a la prioridad — al menos temporal — del derecho sobre la eticidad.

En primer lugar, el que Kant haya dedicado los últimos años de su vida a la resolución del tema del Estado (la Metafísica de las Costumbres, obra en la que Kant dedica seriamente sus esfuerzos a la cuestión estatal, es del año 1797), y que los problemas inherentes a la fundamentación de la sociedad civil ocupen toda la primera parte del tratado, es una fuerte indicación de que: a) entre la *Crítica de la Razón práctica* y la *Metafísica de las Costumbres*, entre crítica y sistema, hay un hiato en el reino de las costumbres no cubierto por la primera, relativo a la socialidad y la cuestión estatal; b) que Kant empieza a pensar *seriamente* en estos temas hacia el final de su vida, cuando los acontecimientos revolucionarios precipitan una toma de conciencia acerca de la gravedad de los sucesos que se avecinan y frente a los cuales urge tomar posición; c) que es en ese momento cuando el filósofo advierte que la utopía moral del reino de los fines sólo tendrá lugar una vez que se hayan sentado las bases del Estado moderno. Si los primeros textos relativos a la moral hacen pensar que el reino de los fines es posible eludiendo toda consideración en términos políticos o jurídicos, ya ciertas páginas de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* presagian un cambio en este sentido. Allí es donde, por primera vez, se señala a la legalidad y a la institución del Estado y la sociedad civil como el paso previo a la comunidad invisible de los entes morales. Y en ese sentido Kant se muestra profundamente pragmático, en el hecho de que la "materialidad" de la vida civil — simbolizada en la

15 Kant, El conflicto de las facultades, Bs. As., Losada, 1963, p. 34.
16 Kant, Filosofía de la Historia (*Idea...*), p. 47.
17 Kant, Antropología práctica, Madrid, Tecnos, 1990, p. 78.
18 Kant, Filosofía de la Historia (Comienzo presunto...), p. 67.

"fuerza" del poder público capaz de coacción (poder *real* del monarca frente a la soberanía *ideal* del pueblo) — es previa a toda utopía.

La interpretación así efectuada — pese a los esfuerzos de Kant por separarlas —, sugiere el retorno a una ética no completamente autonomizada de la política, en la medida en que la eticidad del individuo viene garantizada porque asume y traslada dentro de sí las instituciones y normas de la comunidad[19]. Esto significaría una vuelta al hombre premoderno, cuya interioridad, labrada por la sobredeterminación de la ética comunitaria, es de hecho indistinguible de la realidad exterior. Pero tal retorno es impensable para un hombre moderno signado por los trazos de la ruptura. La comunidad a la que Kant se está refiriendo no es por eso la comunidad natural, meramente fáctica, sino el Estado burgués nacido por contrato, y considerado legítimo siempre y cuando derive su facticidad de los más puros principios de la razón. El deber ser de la moral puede así coincidir con el ser de la política porque ésta a su vez tiene su fundamento en el deber ser de la norma jurídica. El político (un técnico para Kant) desarrolla su actividad en el suelo firme que abonan los filósofos juristas. Y como las dos esferas — la moral y la jurídica — fluyen de la idea de la libertad trascendental, puede decirse que sus principios son trascendentales, necesarios y *a priori*. Por tanto el deber ser de la eticidad no crece al amparo de un ser caprichoso e inestable, sino de un deber ser objetivo, necesario y estable, custodiado por la razón: el Estado del orden burgués.

La utopía kantiana intenta con ello ligar lo interior y lo exterior, suturar la fractura entre lo público — que impele a la universalidad — y lo privado, que arrastra a la particularidad. Kant entiende que la búsqueda de provecho privado del burgués sólo puede compadecerse y encontrar garantía en la existencia de una ley objetiva válida para todos (ley

19 Ello se hace manifiesto en algunos de los ejemplos con que Kant ilustra el deber moral: la obligatoriedad de la devolución de los préstamos, o el respeto por la propiedad ajena. La noción misma de robo supone la propiedad privada y la existencia de una autoridad legitimadora que le presta garantías. De ahí la crítica de Hegel a los presupuestos empíricos de la moralidad kantiana en el § 135 de su *Filosofía del Derecho*.

que obliga a la obediencia, que garantiza la observancia de los contratos, que castiga los incumplimientos, que reconoce en cualquiera el derecho a la libertad de comprar y de vender y de emitir un voto conveniente en calidad de ciudadano). Pero el nuevo orden de la libertad amenaza la integridad del hombre "nuevo": el reverso de la ley necesaria y justa es el interior del burgués caprichoso y mezquino en cuyo interior arden los vicios que Kant deplora en más de un escrito. Los desechos de la cultura "del lujo y la promiscuidad" se depositan ineluctablemente en el corazón propenso al mal del hombre contemporáneo. Por eso a la reforma inevitable del Estado debe seguir la revolución moral de los sujetos. Utopía desafiante, a la retaguardia de un cambio irreversible en sus consecuencias morales, que el purista Kant mantiene desde la periferia del imperio y de la razón sin desfallecer hasta el fin de sus días.

Conclusión

Kant consagra dos momentos fundantes de la modernidad: la ética que se separa de la religión, la política separándose de la ética. Estas barreras entre los dominios estaban destinadas a consolidar el despliegue de una moral universalista fundada en un individuo completamente autónomo, que sería altruista con sus semejantes por *deber* y no por amor a Dios. La independencia de la esfera moral de la instancia de lo trascendente aseguraría así, más eficazmente, que los hijos de este mundo nacidos huérfanos de Dios por propia convicción, queden no obstante éticamente obligados hacia sus semejantes. Kant avizora así agudamente que la retirada del *ordo* medieval suponía la emergencia de un mundo cuya justificación no era divina sino racional, y que el despliegue de esa racionalidad debía quedar asegurado para el hombre, so pena de quedar, como vemos hoy, a merced de ella misma. La idea de universalidad — a la que toda intención moral debe tender — apuntalaría de ese modo a un individuo cuya autonomía no debía quedar en manos del azar, y la noción de que el hombre no es medio sino fin, procuraría amortiguar los efectos de una

razón calculante e instrumental que ya entonces amenazaba devorar a los hombres. La primera gran globalización ya estaba en marcha, y con ella, el germen de lo que más tarde sobrevendría: el descentramiento del mundo, la gran fuga hacia la X, la desintegración de ese sujeto de razón e "indiviso" moral que el kantismo cuidó y regó con celo iluminista.

Si Kant, en un segundo momento, pensó en una moral custodiada por la política — no hay universalidad susceptible de ser construida si el Estado no toma a su cargo la educación de sus súbditos — fue porque previó los riesgos de una pura moral devenida privada, meramente confiada a la sagrada intenciona-lidad burguesa. La moral, sin dejar de ser *a priori* e independiente, debía ser pedagógicamente inculcada a los hombres por el Estado. **Cobra fuerza, en el Kant maduro, la convicción de que el esfuerzo y el hábito obran más que la mera intelección, y de que la ley moral, si bien yace ahí, en el corazón de todos los hombres, debe ser llamada y estimulada desde el exterior, y si es necesario, provocada desde la heteronomía.** Asoma así la idea del Estado ético hegeliano, el de una política que es en sí misma, constitutivamente ética. No afirmamos con esto que Kant confunda lo que saludablemente había separado — después de todo, conocemos la formas aberrantes a que puede llevar un Estado que presuma de ético (fascismo, nazismo, etc). Pero no desconoció el compromiso educativo que los Estados deben asumir para la construcción de sujetos autónomos. El Estado no debe renunciar a la totalidad; no puede, por tanto, descargar la universalidad concreta a los individuos, so pena de perderse en las buenas intenciones.

No previó Kant, sin embargo, que el dominio de esa legalidad abstracta custodiada por una Razón soberana, no iba a pegar nunca el salto hacia una sociedad desprovista de ignorancia, de miseria, de sometimiento. Y es que el destino mismo de ese proyecto era quedar también en el límite de una intención piadosa. El Derecho moderno es *de suyo* derecho exclusivista y formal: contempla la circulación ordenada de los propietarios y sus mercancías — no la del hombre y su alma. La realización de la razón iluminista incondicionada en razón instrumental; su petrificación en las formas de racionalización en la sociedad moderna — derecho formal, burocracia, mercado — son, en sí mismas, manifestaciones de esa razón kantiana objetiva, unificadora y disciplinaria.

La utopía kantiana era pasar de un pueblo de demonios con una constitución, a un reino de hombres libres según leyes de la virtud. Quedaron los demonios. Se esfumó el hombre.

Bibliografía

Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

Bedeschi, Giuseppe: *Il pensiero político di Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1984.

Dotti, Jorge E., "Qué es el Iluminismo", *Espacios*, No.4/5, Facultad de Filosofía y Letras, Bs.As., 1986, pp.10 a 19.

Egusquiza, Alfredo M., *Kant, su filosofía crítica y el derecho*, Bs.As., Emecé, 1945 (2ed.1949).

Guisán, Esperanza (Coord.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989.

—, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990.

Heller, Agnes: *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984.

Herrero, Francisco Javier, *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1975.

Hoffe, Otfried, *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, 1986.

Kant, *Crítica de la Razón Práctica (CPP)*, Buenos Aires, El Ateneo Ed., 1951.

—, *Crítica del Juicio* (CJ), Madrid, Espasa Calpe, 1977.

—, *Filosofía de la Historia (FH)*, México, F.C.E., 1985.

—, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón (RL)*, Madrid, Alianza, 1986.

—, *Metafísica de las Costumbres* (MC), Madrid, Tecnos, 1989.

—, *La paz perpetua* (PP), México, Tecnos, 1985.

—, *Antropología práctica (AP)*, Madrid, Tecnos, 1990.

—, *Teoría y Práctica* (TP), Madrid, Tecnos, 1986.

—, *El conflicto de las facultades* (CF), Buenos Aires, Losada, 1963.

Muguerza, Javier; Aramayo, Roberto, y otros: *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, Tecnos, 1989.

Ricoeur, Paul: "Kant: de la moral a la doctrina del derecho. Historia de la idea de justicia", *No hay Derecho*, Buenos Aires, Año II, Núm.7, Set/Nov. 1992, pp.13 a16.

Ureña, Enrique M.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1978.

Wellmer, Albrecht, *Etica y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Anthropos, Barcelona, 1994.

Resenhas

Pierre Kerszberg, *Critique and Totality* (Albany: State University of New York Press, 1997), 274 pp. com index.

Prof. Nythamar Fernandes de Oliveira
Departamento de Filosofia – PUCRS

Depois que Edmund Husserl proferiu suas memoráveis *Vorlesungen* sobre fenomenologia em 1818 e sobre Kant em 1924, neokantianos têm aproximado o pai da fenomenologia do filósofo de Königsberg, assim como fenomenólogos e hermeneutas de diferentes correntes – de Martin Heidegger a Paul Ricoeur – têm mostrado o longo e sinuoso caminho a ser trilhado na constante reformulação da problemática de uma filosofia transcendental.[1] Afinal, trata-se de repensar em que medida é possível fazer filosofia sem recorrer a um princípio de fundamentação já pressuposto. Assim como Kant, Husserl situa a tarefa de uma filosofia transcendental entre Descartes e Hume e para além de suas respectivas limitações aporéticas de dogmatismo e ceticismo, na medida em que nos remete incessantemente a uma argumentação transcendental, isto é, que pergunte pelas condições de possibilidade de toda experiência, de forma a tudo incluir – entre parênteses (*epoché*) – como objeto de uma investigação nos limites de nossa finitude. Assim, o mundo, sua totalidade e todo pensamento pela atitude crítica tornado possível definem a tarefa cosmológica por excelência, comum à fenomenologia e ao idealismo transcendental kantiano.

Trata-se, por um lado, de fazer jus à contraposição kantiana ao racionalismo cartesiano-wolffiano e ao empirismo britânico (crítica ao realismo e ao idealismo, retomada pela crítica de Husserl ao logicismo e ao psicologismo) e, por outro lado, de resgatar o problema de uma ontologia fundamental para além da metafísica e da antropologia filosófica dogmática e tradicionalmente concebidas – em seus variados níveis de ontologia regional. O estudo seminal de Pierre Kerszberg, da Universidade de Toulouse, logra não apenas articular analítica e dialética na formulação transcendental que Kant nos oferece de um idealismo (tão defensável hoje como o foi então), mas ainda nos fornece subsídios para rever a apropriação que uma fenomenologia pode fazer do legado kantiano. Em última análise, o trabalho de Kerszberg mostra que tal apropriação permanece, todavia, incompleta – assim como a própria redução e a dedução o teriam sido – e deve ser reformulada a partir de uma cosmologia que viabiliza a união de duas perspectivas distintas – a noumênica e a fenomênica – sem incorrer no dualismo de uma *two-world thesis*. "Há uma feno-

menalidade do mundo", escreve Kerszberg, "a saber, o nível espácio-temporal da experiência imediatamente dada que atribui a objetos o seu caráter fenomênico prévio".(p. 20) O erro de leituras supostamente inspiradas em Heidegger consistiria precisamente em querer desvelar nesta *démarche* uma ontologia na Primeira *Crítica*.[2] Ao notar que Heidegger parece desconsiderar a distinção kantiana entre o natural e o legal, Kerszberg mostra que o conflito das leis da razão pura não é redutível à natureza mas deve ser pensado em termos cosmológicos, de onde emerge sobretudo uma concepção não-psicológica da liberdade (p. 259 n. 9). Segundo o Autor:

"Freedom in the Kantian sense cannot be said to belong to the essence of man. The ability of human beings to choose between right and wrong, good and evil, does not proceed from their freedom. Rather, freedom is the beginning of a series which insinuates itself into the causal series of the world of experience. It is to be met with only in acting, and it works as the principle of action." (p. 14)

Kerszberg logra sustentar deste modo a unidade da razão na filosofia cosmopolita de Kant (tanto num sentido "cósmico" ou "cosmológico" de *Weltbegriff* como de um conceito *weltbürgerlich*), na medida em que a "liberdade transcendental faz ainda parte de um conceito cósmico de filosofia." Este estudo original da cosmologia kantiana enquanto chave de leitura do idealismo transcendental em sua unidade crítico-sistemática complementa um trabalho anterior de Kerszberg sobre a cosmologia na astronomia contemporânea e sua contribuição para a edição crítica da versão francesa da *Theorie des Himmels* de Immanuel Kant.[3] A problemática cosmológica deste estudo é, por sua vez, retomada no seu *Kantbuch* sobre a filosofia da natureza, na mesma linha de argumentação contrária à de Michael Friedman e outros intérpretes que tendem a reduzir a revolução copernicana a uma nova concepção de filosofia da ciência.[4] Não se trata, segundo Kerszberg, de rejeitar a fundamentação transcendental, mas de aprofundar e refinar a analogia kantiana entre o filósofo transcendental e o físico matemático (p. 193). Trata-se, portanto, de reaproximar a questão do perspectivismo – seja a partir de uma nova concepção de filosofia teórica, seja desde uma filosofia prática – da própria razão pura, em sua unidade. Assim, o intuicionismo na filosofia da matemática pode ser consistentemente articulado com o construtivismo – como o faria, com outro intento, John Rawls em seu *Political Liberalism*.

O ponto de partida da obra de Kersberg é a constatação de que o conceito escolástico de filosofia que Kant substitui na Primeira *Crítica* por um conceito cósmico, *conceptus cosmicus, Weltbegriff* (*KrV* A 838/B 866), é identificado na *Lógica* (Ak. 23-25) com o conceito cosmopolita (*weltbürgerlichen*) e elevado ao ápice do fim terminal da existência humana na Terceira *Crítica* (§§ 9, 83). É neste sentido que Kant pode concluir que a "filosofia é a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo é não um artista da razão, mas sim o legislador da razão humana"(B 867). O uso teórico da razão já antecipa, na própria articulação entre Analítica e Dialética na *KrV*, que o uso prático da razão assegure o lugar fundamental da liberdade como causa não causada (noumênica) e como limite da relação humana com a causalidade natural (fenomênica), contrapondo nossa finitude à gama infinita de objetos possíveis. Assim, Kerszberg pode mostrar como a liberdade prática é articulada com a liberdade transcendental, na medida em que a indeterminidade da primeira é tornada sensível sem ser todavia reconhecível (p. 229): o dever-ser indica a falta de determinação na causa, "mesmo que não tenha ocorrido algo, *deveria* ocorrer" (B 562), em conformidade com a terceira antinomia cosmológica, que nos compele a um nível que não seja o teórico-fenomênico. Assim, a relação entre a Analítica Transcendental e a Dialética Transcendental nos aparece mais complicada do que se imaginava. Ao contrário dos críticos mais próximos de Kant (Maimon, Fichte, Schelling, Hegel), não se trata de simplesmente ler a Analítica a partir da Dialética para "completar" o sistema. Em vão tentar-se-ia tampouco resgatar o espaço ontológico preenchido por projetos fracassados de antropologia filosófica, como o insinuaria Heidegger e leituras pós-fenomenológicas. Seguindo Heidegger nas suas três grandes divisões da *KrV*, Kerszberg explora a Estética (A 19-22), a Analítica (A 50-62) e a Dialética (A 298-320) para tematizar em termos crítico-fenomenológicos as antinomias da razão pura à luz do problema da totalidade e segundo o intento fundamental da *Crítica*, formulado na famosa carta a Marcus Herz (21 de fevereiro de 1772). O problema fenomenológico da constituição é assim justaposto ao da fundamentação do objeto representado pelo sujeito, de forma a revisitar a crítica kantiana à metafísica, que, como Heidegger observou corretamente, rompe de maneira decisiva com a tradição essencialista, ao desvincular a temporalidade de concepções como a eternidade, a imortalidade e a própria divindade[5]. Ilusória e erroneamente aplicadas à existência temporal, tais representações extrapolam a possibilidade de juízos teóricos – cujos objetos não podem ser determinados ou pensados dentro dos limites da finitude humana. Todavia, em contraste com um projeto heideggeriano que visaria, por um uso destranscendentalizado da auto-afecção e da temporalidade, a uma superação da dicotomia entre um sujeito transcendental e um eu empírico, Kerszberg prefere recorrer ao papel destinado por Kant à liberdade, em detrimento da imaginação:

The *Faktum* of practical reason is not an ordinary fact in the sense of *Tatsache*. It is the consciousness of moral law, that is, the medium through which reason speaks to itself on the occasion of moral duty that transcends the limitations of the material sphere of experience...In the case of practical reason and its law of freedom, the power of the *Faktum* is such that imagination is left with nothing to do when reason applies the moral law to sensible objects: the mediation is entirely provided by the understanding.(p.132)

Notas

1 E. Husserl, "Phenomenology", 1929 ed. *Encyclopaedia Britannica*, cf. *Husserliana* IX; "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy," *Southwestern Journal of Philosophy* 5 (Fall 1974): 9-56; "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*", org. R. Breeur, *Husserl Studies* 11 (1994): 3-63; Iso Kern, *Kant und Husserl. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus*. Haia: M. Nijhoff, 1964.

22 Cf. Henri Declève, *Heidegger et Kant*. Haia: M. Nijhoff, 1970.

3 P.Kerszberg, *The Invented Universe: The Einstein-De Sitter Controversy (1916-1917) and the Rise of Relativistic Cosmology*. Oxford: Clarendon Press, 1989; "La Création en mouvement. Essai sur la signification philosophique d'une interrogation cosmologique fondamentale dans la Théorie du Ciel", in Immanuel Kant, *Histoire Générale de la Nature et Théorie du Ciel*, org. A.M.Roviello, P.Kerszberg e J.Seidengart. Paris: J.Vrin, 1984.

4 P. Kerszberg, *Kant et la nature. La nature à l'épreuve de la critique*. Paris: Les Belles Lettres, 1999; M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

5 Cf. Daniel Dahlstrom, "Heidegger's Kantian Turn: Notes to His Commentary on the *Kritik der reinen Vernunft*", *Review of Metaphysics* 45 (December 1991): 329-361.

Normas para colaboradores

1 A revista STUDIA KANTIANA aceita os seguintes tipos de colaboração:

1.1 Artigos (até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).

1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (até 4.500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).

1.3 Recensões e notas bibliográficas (até 1.600 palavras. As recensões e notas bibliográficas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).

2 As colaborações, que devem ser inéditas, podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês.

3 Os artigos devem vir acompanhados de um resumo do texto em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, bem como pelo menos cinco palavras-chave. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail). Esses dados aparecerão no final do texto publicado.

4 Os originais devem ser enviados em disquete, com duas cópias impressas. O processador de texto deverá ser Word, em conformidade com as seguintes especificações:

4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo;

4.2 Podem ser formatados textos em **bold**, *italic*, superscript, subscript. Porém, não deverá ser formatado nenhum parágrafo, tabulação ou hifenizado.

4.3 Caso não seja possível digitar os números das notas em superscript, digitar um espaço e a letra "n" antes do numero. Ex.: n1 (que significa nota de rodapé numero 1).

5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaço/ano de publicação: página).

6 A bibliografia deve ser apresentada na seguinte forma:

6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.

6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação ("org."), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.

6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúsculas, seguido da especificação ("org."), título da obra em itálico, lugar da edição, editor, números das páginas do artigo.

6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, números das páginas do artigo.

6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida.

7 As colaborações serão examinadas por dois "referees" e submetidas ao corpo editorial.

8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações. Os editores se comprometem a devolver o disquete, mas não as cópias impressas.

9 Os autores receberão gratuitamente um exemplar da revista e 25 separatas dos artigos, resenhas críticas e recensões bibliográficas publicados.

10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista STUDIA KANTIANA, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem 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 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:
Ricardo R. Terra
Depto. de Filosofia da FFLCH da USP
Av. Prof. Luciano Gualberto 315
05508-900 São Paulo SP

12 Para maiores informações, consultar o editor:
tel (011) 38183761 fax (011) 2112431
e-mail: ricardor@usp.br